

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Православное христіанское нравственное ученіе и современная естественно-научная мораль. *Свящ. Д. Оваторскаго* 521—545

Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій (окончаніе). Профессора *И. Корсунскаго*. 546—565

Строеніе церквей и школъ въ районѣ Сибирской желѣзной дороги. *К. И—на* 566—580

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія (продолженіе). *С. Кулюкина* 327—343

Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора *Г. В. Малевича* 344—374

III. ЛИСТОВЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. ВЫСОЧАЙШІЙ Рескриптъ, данный на имя Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.—Высочайшія награды.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

Πίστις νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Мал 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ 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 и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысля изыскательскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека 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 УПЛАТУ 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 линіи, 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 извѣстныхъ 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, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того изъ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брежана. Съ французскаго переводъ Іоаннъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, возводимыя 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.

Православное христіанское нравственное ученіе и современная естественно-научная мораль.

I.

Нравственные законы, заправляющіе человѣческими поступками, въ глубочайшемъ основаніи своемъ не имѣютъ ничего случайнаго и колеблющагося; они неизмѣнны и постоянны, какъ законы міра физическаго. Всѣ же видоизмѣненія, а нерѣдко и искаженія нравственныхъ понятій, какъ у отдѣльныхъ людей, такъ и у цѣлыхъ народовъ, не суть противорѣчія, но только несовершенное выраженіе единой и неизмѣнной нравственности. Морской приливъ и отливъ не суть противорѣчія, а лишь части единаго теченія и гармоническаго хода природы. Нѣчто подобное совершается и въ нравственномъ мірѣ людей подъ мудрымъ управленіемъ Промысла.

Человѣкъ одинъ изъ всѣхъ существъ міра носитъ въ себѣ, какъ отличіе своей природы, дары—самосознанія и самоопредѣленія.

Силою самосознанія онъ полагаетъ себя какъ личность и постигаетъ цѣль своей жизни, которая состоитъ не въ иномъ чемъ, какъ въ исполненіи нравственнаго закона. Дѣятельностію же самоопредѣленія человѣкъ, вопреки всѣмъ препятствіямъ, усиліями своей воли можетъ направлять себя къ достиженію высшихъ цѣлей бытія. Такимъ образомъ нравственный законъ, эта вѣчная и безусловная правда, по происхожденію своему есть воля Божія, благая, угодная и совершенная (Римл 12, 2), ибо Богъ единъ есть Законоположникъ и Судія (Іак. 4, 12). Совѣты воли Божіей вѣдомы человѣку двоякимъ путемъ: во пер-

выхъ, посредствомъ его собственного внутренняго существа, какъ голосъ его совѣсти, и во вторыхъ, посредствомъ откровенія, или положительныхъ заповѣдей, сообщенныхъ Богомъ и воплотившимися Господомъ Иисусомъ Христомъ и записанныхъ боговдохновенными мужами. Нравственное самоопредѣленіе первозданнаго чело-вѣка, или, что то же, свобода его была первоначально чистою и невинною, не колеблющеюся между добромъ и зломъ, но совершенно согласною съ нравственнымъ закономъ. Человѣкъ творилъ волю Божію, и это доставляло ему полное удовлетво-реніе, а слѣдовательно, давало и блаженство. Но грѣхопаденіе перваго чело-вѣка нарушило и разстроило эту гармонію духа, притупило и извратило нравственное чувство и омрачило со-вѣсть. Впрочемъ грѣхъ Адамовъ не разрушилъ совершенно че-ловѣческой природы. И послѣ грѣхопаденія у чело-вѣка остался образъ Божій. Человѣкъ, падшій чрезъ преступленіе, помра-чился и лишился совершенства и безстрастія, но не лишился той природы и силъ, которыя получилъ отъ преемственнаго Бога, ибо въ противномъ случаѣ онъ сдѣлался бы неразумнымъ, и слѣдовательно, пересталъ бы быть чело-вѣкомъ. Совѣсть чело-вѣка, хотя и омраченная, все еще различала ему два пути—естественный путь добра и открытый паденіемъ пути зла. Же-ланіе добраго навсегда осталось въ чело-вѣкѣ. Ничто не могло заглушить его, ни даже самое горькое сознаніе безсилія исполнить его. „Не еже бо хочу доброе, творю: но еже не хочу злое, сіе содѣваю, говорить Апостолъ“ (Рим. 7, 19).

Эта искра Божія огня, таящаяся въ душѣ чело-вѣка, кото-рой не могли заглушить никакія глубины паденія и сопровож-дающее этотъ Божій даръ сознаніе безсилія чело-вѣческой воли неуклонно идти по пути добра, искони будили естественную мысль чело-вѣка и направляли ее къ рѣшенію вопроса: что есть добро и зло, и каковъ правый путь жизни? Уже древнѣйшій изъ мудрецовъ—Конфуцій ставилъ цѣлю своей дѣятельности нравственное перерожденіе своего многочисленнаго народа. Въ религіозно-поэтическихъ сказаніяхъ индусовъ, въ религіозной философіи индо-персидской и древне-египетской уже ставились и рѣшались нравственныя проблемы. Въ эпоху разцвѣта Гре-ко-Римской цивилизаціи эти проблемы были вопросами дня.

Изъ той отдаленной эпохи слышатся намъ голоса великихъ философовъ—моралистовъ—Гераклита, Анаксагора, Пифагора, Сократа, Платона, Аристотеля, Зенона, Эпикура и другихъ. Проходя мыслію періодъ схоластики и эпоху возрожденія, какъ время переходное, мы доходимъ до новой науки и новой философіи. Здѣсь встрѣчаемъ имена—Франциска Бэкона Веруламскаго, Рене Декарта, Варуха Спинозы, Джона Локка, Юма, Руссо, Лейбница, Христіана Вольфа. Наконецъ съ отцомъ новѣйшей философіи Кантомъ начались болѣе всестороннія и болѣе глубокія изслѣдованія въ области этики. Кантъ подвергъ самой строгой критикѣ и строгому анализу всѣ движенія человѣческаго духа и построилъ оригинальную теорію нравственности. За нимъ слѣдовали—одни разрабатывая его принципы, а другіе, исходя изъ своихъ собственныхъ—Іоганнъ Готлибъ Фихте, Фридрихъ Якоби, Шеллингъ, Георгъ Гегель, Шлейермахеръ, Артуръ Шопенгауеръ, Гартманъ, и др. Что же мы видимъ въ результатѣ этихъ великихъ усилій? Построилъ ли разумъ человѣка, видѣ божественнаго откровенія, исходя изъ своихъ собственныхъ началъ, такую систему нравственности, которая бы имѣла характеръ всеобщности и общеобязательности, ибо безъ этихъ свойствъ ни какая система не можетъ быть признана достигающею своей цѣли? Плоды всѣхъ этихъ непрерывныхъ усилій, ставъ достояніемъ исторіи, нынѣ извѣстны только ученымъ спеціалистамъ. И ни кому въ наше время не приходитъ на мысль сдѣлать ихъ принципами своей жизни и дѣятельности.

II.

Между тѣмъ естественная мысль человѣка продолжаетъ работать въ данномъ направденіи, и великая проблема нравственности стала насущнымъ вопросомъ нашего времени. Наше время есть время предпочтенія естествознанія предъ всѣми другими науками. Изученіе явленій міра физическаго во всѣхъ сферахъ, доступныхъ человѣческому вѣдѣнію—вотъ лозунгъ, предъ которымъ все преклоняется. Лучшія силы уходятъ на служеніе наукъ на этомъ ея пути, оставляя въ тѣни инныя области знанія—вопросы религіи, философіи, исторіи. Методъ естественныхъ наукъ, опытъ, экспериментъ, мѣра, вѣсъ и число

переносятся и въ ту область, гдѣ они могутъ имѣть только второстепенное значеніе: хотятъ объяснить механическимъ закономъ необходимости свободныя движенія человѣческаго духа, хотятъ условіями пространства измѣрить безпространственное, и прогрессивный ходъ человѣческой исторіи хотятъ обратить въ слѣдную игру стихійныхъ силъ природы.

И великіе вопросы нравственности подводятся подъ эту же общую механико-физиологическую мѣрку. Современная естественно-научная мораль впервые формулирована Гербертомъ Спенсеромъ¹⁾ и нынѣ разрабатывается учеными всѣхъ странъ, сохраняющими вѣрность исходной точкѣ, хотя и расходящимися въ подробностяхъ. Основной принципъ современнаго естествознанія есть принципъ сохраненія энергіи вещества. Вотъ сущность этой теоріи. Въ природѣ безначально существуетъ опредѣленный запасъ атомовъ или вещества, можетъ быть, даже безконечный, повинующійся только механическому закону тяжести и движенія. Всѣ феномены бытія суть результаты сдѣлленія и раздѣленія этихъ атомовъ. Неразъясненный пока еще наукою одинъ изъ видовъ соединенія атомовъ произвелъ явленія жизни. Первичная форма жизни и основаніе всѣхъ жизненныхъ явленій есть протоплазма, представляющая собою чрезвычайно сложное, даже самое сложное изъ всѣхъ извѣстныхъ соединеній атомовъ. Въ немъ-то и происходятъ съ такою энергіею явленія ушодобленія, преобразованія, питанія, разрушенія и т. п., которыя образуютъ необходимые элементы, составляющіе жизнь. Жизнь возникла еще болѣе, когда первичная плазма организовалась въ клѣтки, т. е., маленькія обособленныя массы. Въ свою очередь эти массы тоже постепенно развивались, дѣлились и совершенствовались, пока наконецъ не составили изъ себя живаго организма. И вотъ организмъ съ его разнообразіемъ функцій и отпавленій готовъ. Поставленный безъ его вѣдома въ окружающую его среду, которая необходимо оказываетъ на него свое вліяніе и воздѣйствіе, организмъ долженъ былъ бороться съ этою средой, чтобы сохранить свое существованіе и улучшить условія его. Въ этой борьбѣ за право существованія, организмъ,

¹⁾ Спенсеръ, Основаніе науки о нравственности. СПб. 1880 г.

приспосаблиаясь къ окружающимъ условіямъ, развиваетъ въ себѣ тѣ свойства, которыя болѣе всего соотвѣтствуютъ данной средѣ, и которыя болѣе способствуютъ сохраненію жизни. Организмъ почему либо неподдающійся этому естественному подбору обреченъ былъ на неминуемое вымираніе. Приобрѣтеніе же цѣлесообразныхъ свойствъ ведетъ къ образованію въ организмѣ спеціальныхъ органовъ, функціи которыхъ и состоятъ въ проявленіи означенныхъ свойствъ. Эти органы и ихъ отправленія передаются потомству путемъ наслѣдственности. На низшихъ ступеняхъ жизни вышеназванное приспособленіе къ средѣ совершается безсознательно, путемъ невольныхъ реакцій и рефлективныхъ движеній. По мѣрѣ же постепеннаго осложненія организма, въ эту борьбу вступаетъ элементъ чувства и желаній у организмовъ бессловесныхъ животныхъ; на высшей же ступени эволюціи, въ человѣкѣ, сюда приводитъ мысль и сознаніе; приспособленіе становится полнѣе и всестороннѣе, и борьба ведется осмысленно. Но на первыхъ порахъ и приспособленіе человѣка къ окружающей средѣ происходило механическимъ путемъ естественнаго подбора и помимо яснаго сознанія. По естественной необходимости, чѣмъ менѣе человѣкъ соотвѣтствуетъ окружающей средѣ, тѣмъ менѣе можетъ онъ имѣть надежды на долготѣіе и обиліе потомства и наоборотъ.

Изъ этихъ-то данныхъ будто бы развиваются всѣ поступки живыхъ существъ, въ томъ числѣ и человѣка, съ тѣмъ только различіемъ, что въ человѣкѣ поступки сопровождаются сознаніемъ цѣлей, къ которымъ они направлены, и осмысленнымъ выборомъ средствъ, ведущихъ къ осуществленію этихъ цѣлей. Такъ будто бы возникаетъ, если не нравственная жизнь, то опредѣленное поведеніе или опредѣленный образъ жизни человѣческихъ существъ. Однако же есть же на языкѣ и этой морали различіе хорошаго и худаго, нравственнаго и безнравственнаго?

Да, есть, но нравственность поступка и его достоинство зависятъ здѣсь исключительно лишь отъ той цѣли, къ которой онъ направляется, чѣмъ т. е., разумно-цѣлесообразнѣе поступокъ, тѣмъ онъ нравственнѣе. Итакъ, человѣкъ есть существо наиболѣе нравственное и жизнь его есть упорное преслѣдованіе намѣчен-

ныхъ цѣлей. Но какія же цѣли долженъ ставить человѣкъ для себя въ жизни? Во имя чего долженъ онъ жить и бороться? Вотъ какъ отвѣчаетъ на эти вопросы естественно-научная мораль. Все въ природѣ, а равно и человѣкъ, живетъ только для себя. Сохраненіе своей жизни, стремленіе найти большій просторъ для жизни—вотъ единственно разумная цѣль жизни. Итакъ, любовь къ себѣ или себялюбіе—вотъ принципъ дѣятельности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и принципъ нравственности. Себялюбіе проявляется въ двухъ видахъ—это любовь лично къ себѣ—эгоизмъ въ собственномъ смыслѣ и любовь къ своему роду, потомству—альтруизмъ. Этотъ второй видъ эгоизма можетъ расширяться, любовь къ своимъ ближайшимъ родичамъ можетъ распространяться на родъ и на все племя. Но все таки это будетъ эгоизмъ, потому что мы должны любить другихъ для себя, отъ этого зависитъ наша личная выгода. Правда, новая мораль предвидитъ и допускаетъ возможность возникновенія изъ эгоизма и безукоризненно хорошихъ качествъ, такъ называемыхъ добродѣтелей личныхъ и общественныхъ. Напримѣръ, развратъ истощаетъ нашъ организмъ, итакъ стаемъ же наблюдать воздержаніе; жить въ мирѣ съ сосѣдями выгодноѣ, чѣмъ вѣчно съ ними ссориться, и такъ будемъ къ нимъ снисходительны и терпѣливы. Но не трудно видѣть, что и здѣсь эта мораль остается вѣрна себѣ, не возвышаясь надъ всецильнымъ эгоизмомъ. Мы должны на первомъ планѣ ставить всегда свое я, самопожертвованіе же дозвоительно только тогда, когда общается отъ этого выгода, и только въ тѣхъ размѣрахъ, насколько оно не можетъ существенно повредить намъ, и если позволителенъ иногда актъ полнаго, повидимому, самопожертвованія, то онъ позволителенъ не во имя какихъ либо высшихъ началъ, а во имя того чувства наслажденія, которое онъ приноситъ нѣкоторымъ избраннымъ натурамъ. Общее же правило то, что жертвовать собою и своими удовольствіями безкорыстно, есть дѣло неразумное и достойное осужденія. Цѣль дальнѣйшаго нравственнаго развитія человѣчества и должна именно состоять въ томъ, чтобы найти золотую середину между эгоизмомъ и альтруизмомъ. Настанетъ время, когда человѣчество найдетъ эту золотую сере-

дину, и тогда голосъ совѣсти умолкнетъ и не будетъ болѣе руководителемъ жизни, потому что поступать добродѣтельно сдѣлается такою же естественною потребностью, какъ пріятно пить и ѣсть. Но какое же есть у человѣка побужденіе такъ заботиться о себѣ? Что внутреннимъ образомъ властно влечетъ его лелѣять такъ свою жизнь, и обставлятъ ее какъ можно шире и удобнѣе? Такимъ внутреннимъ и непосредственнымъ мотивомъ беречь свою жизнь служить удовольствіе. Жизнь пріятна человеку, она сулитъ ему радости и утѣхи. Итакъ нужно пользоваться этимъ, брать то, что даетъ жизнь, извлекать изъ своей жизни какъ можно больше наслажденій.

Теперь мы можемъ формулировать кратко основныя положенія этой модной морали, вотъ они: помни, что ты такое же животное, какъ и всякое другое, только болѣе выдрессированное; преимущество же твое состоитъ въ томъ, что у тебя случайно больше сообразительности, чѣмъ у него; что у тебя, вдобавокъ, есть руки, которыя позволяютъ тебѣ производительнѣе работать. Живи только для себя, чтобы себя беречь и покоить. Всѣ окружающіе тебя суть чуть не личные враги твои, ибо и они любятъ только себя; бойся же ихъ, защищайся и борись; хотя, впрочемъ, сохрани нѣкоторыя приличія и внѣшнюю благопристойность; поддержку же въ этой борьбѣ находи въ томъ удовольствіи, какое приноситъ тебѣ жизнь, въ наслажденіи возможными утѣхами жизни. Вотъ та первооснова мудрости, предъ которой преклоняется наше время. Напрасно послѣдователи ея, особенно позднѣйшіе, стараются прикрыть пустоту ея громкими фразами о справедливости, гуманности, филантропіи; всѣ эти прекрасно звучащія слова не имѣютъ корней въ этой первоосновѣ, и потому остаются чуждымъ наросомъ и внѣшнею только прикрасою. ¹⁾

III.

Взглянемъ на эти основоположенія поближе. Человѣкъ есть продуктъ слѣпыхъ космическихъ силъ. Онъ кровный братъ

¹⁾ Letourneau. L'évolution de la morale, 1887 г. Rée, Entstehung des Gewissens 1885 г. S. Simmel. Einleitung in die Moralwissenschaft. Berlin. 1892 г. E. Caro. Problemes de morale sociale. Paris 1887 г. Nietzsche.

моллюску, и у него нѣтъ ничего существенно новаго, чего бы не были у послѣдняго, хотя бы въ зачаточномъ состояніи. Но такое положеніе есть совершенно произвольная гипотеза, и какъ такая она есть бредъ, тѣмъ болѣе достойный порицанія, что исходитъ будто бы отъ имени точной науки. Нѣтъ такой науки, которая бы объяснила намъ тайну происхожденія міра и человѣка! Изъ чего произошли всѣ вещи, какъ онѣ произошли и во что онѣ обращаются? Эти вопросы задавалъ себѣ еще Оалесъ и его преемники. Но они и до сихъ поръ еще остаются для науки, чуждающейся откровенія, вопросами. Наука безсильна не только разрѣшить, но даже надлежащимъ образомъ поставить ихъ. Намъ доступны только явленія, внутренняя же сущность вещей отъ насъ ускользаетъ. Микроскопъ позволяетъ намъ видѣть чудесно устроенныя и сложныя клѣтки, изъ которыхъ каждая есть истинный микрокозмъ, но потомъ? Тутъ лишь начало безконечно малаго; а безконечно малое, подобно безконечно великому, остается для насъ закрытымъ. И если бы даже чудесные микроскопы и телоскопы позволили видѣть намъ болѣе, то мы все таки видѣли-бы лишь явленія и формы. Причинную связь матеріи и жизни мы не могли бы рассмотретьъ. Непознаваемое окружаетъ насъ повсюду; оно охватываетъ насъ со всѣхъ сторонъ, и мы не можемъ извлечь изъ законовъ физики, или результатовъ физиологіи никакого средства, чтобы распознать въ немъ что нибудь. Какая наука объяснить намъ путемъ фактовъ и наблюденій, что все живое, разумное и сознательное вырабатывается неразумнымъ образомъ изъ первичнаго протозоя? Чтобы предположить, что разумное и сознательное естественно выросло изъ первичной органической клѣтки, нужно допустить, что въ ней уже были задатки разума и сознанія. Но кто же вложилъ ихъ въ нее? Наука молчитъ и не можетъ отвѣчать на этотъ вопросъ.

Противъ отождествленія человѣка съ животнымъ вооружается все человѣческое существо, всѣ силы нашего духа. Не только человѣкъ высоко развитый, на и меньшая братія наша, стоящая на болѣе низкой ступени развитія, первобытные сыны природы, имѣютъ право утверждать: мы также высоко стоимъ отъ животнаго, какъ небо отъ земли. Въ насъ есть нѣчто та-

кое, что очевидно принесено съ неба, ибо этого нѣтъ въ условіяхъ земнаго существованія: въ насъ есть вѣра въ Бога, надежда безсмертія, мысль о душѣ, въ насъ живущей, которой должно подчиняться тѣло, есть чувство долга, любовь. Нѣтъ такого дикаря, въ умѣ котораго не было бы представленія о высшихъ силахъ, господствующихъ надъ нимъ, не было бы чувства благоговѣнія, стыдливости, любви и справедливости. Всѣ усилія найти дикаря, ничѣмъ не отличающагося отъ животнаго, остаются безуспѣшными, и останутся такими, ибо обысканы уже всѣ уголки земнаго шара.

Далѣе говорятъ, что эгоизмъ долженъ быть единственнымъ принципомъ дѣятельности. Люби только себя, а другихъ настолько, насколько позволяетъ любовь къ себѣ; ты центръ всего, мѣра всѣхъ вещей; другіе какъ бы не существуютъ, или, по крайней мѣрѣ, желательно, чтобы они не существовали, поскольку они помѣха для тебя.

Но разсуждать такъ, значить совершать нравственное преступленіе. Не я одинъ существую во вселенной. Рядомъ со мною существуютъ другіе, мнѣ подобные индивидуумы. Почему я—центръ, а не они? Почему мнѣ принадлежитъ все, а имъ ничего? Они всѣ имѣютъ такое же право на существованіе, какъ и я. И слѣдовательно, я не имѣю права ихъ отрицать. Если я долженъ любить только себя, а въ другихъ видѣть только своихъ соперниковъ, и если ближній мой разсуждаетъ точно такъ же, то выходитъ, что всѣ мы стоимъ другъ противъ друга, какъ два врага, готовые ринуться другъ на друга и растерзать другъ друга при первомъ удобномъ случаѣ. Тогда борьба за существованіе должна стать принципомъ жизни. Но если принципъ жизни есть борьба, то развѣ я не въ правѣ пользоваться всѣми случайностями борьбы, чтобы имѣть успѣхъ въ этой борьбѣ? Всѣ средства дозволительны тогда, лишь бы они вели къ цѣли. При этомъ становятся чѣмъ то ненужнымъ и даже совсѣмъ непонятнымъ высокія идеи права и справедливости; исчезаетъ, какъ нѣчто излишнее, нравственный долгъ, отрицается нравственная свобода, и изъ разумной личности человѣкъ превращается въ лютаго звѣря. Одно только ясно выступаетъ тогда на жизненномъ фонѣ—эгоизмъ и право сильного. Разумѣемъ,

конечно, не только силу физическую, но и силу коварства, проницательности, пожалуй, сообразительности, но сообразительности, направленной къ снисканію удобствъ внѣшнихъ, житейскихъ, или говоря просто—наживы, спекуляціи. При такомъ порядкѣ вещей, какъ жалка должна быть участь тѣхъ возвышенныхъ натуръ, которые повинуются неудержимымъ влеченіямъ своей благородной природы, отдаются безкорыстному служенію истинѣ, добру и правдѣ, которые занимаются наукою во имя чистой идеи знанія, которые не терпятъ ни малѣйшей неправды во имя чувства долга, которые любятъ ближняго своего во имя святой христіанской любви. Имъ нѣтъ мѣста и пріюта въ этомъ обществѣ эгоистовъ, ихъ жизненный путь убогъ, голосъ ихъ не слышенъ. Между тѣмъ не усиліями ли этихъ возвышенныхъ натуръ живутъ и процвѣтаютъ человѣческія общества? Нѣтъ нужды доказывать, что чѣмъ болѣе среди народа высокихъ и самоотверженныхъ личностей, тѣмъ выше благосостояніе этого народа. Безпристрастная исторія несомнѣнно подтверждаетъ эту истину. А какое право имѣемъ мы игнорировать тотъ фактъ, что исторія человѣчества полна примѣровъ высокаго безкорыстнаго самоотверженія? Какъ ни объясняйте этотъ фактъ, все же остается несомнѣннымъ, что высшимъ мотивомъ чело-вѣческой дѣятельности можетъ быть не эгоизмъ, а пѣчто совершенно ему противоположное.

Говорятъ, наконецъ, что удовольствіе есть единственный стимулъ дѣятельности, и слѣдовательно нужно его искать и полагать принципомъ нравственнаго поведенія. Но разъ мы скажемъ себѣ, что удовольствіе—рычагъ нашей дѣятельности, этимъ самымъ мы разрушимъ всякую нравственность, потому что мы должны будемъ тогда согласиться, что у каждаго можетъ быть свой нравственный кодексъ, смотря по его личнымъ вкусамъ. Развѣ есть одно такое удовольствіе, которое нравилось бы всѣмъ? Что приноситъ удовольствіе мнѣ, то для другихъ или безразлично, или совершенно нежелательно. При томъ какую же мѣру удовольствія нужно поставить предѣломъ стремленій? Наивысшую мѣру, отвѣчаютъ намъ. Но наивысшая мѣра удовольствія граничитъ со страданіемъ, ибо она влечетъ за собою пресыщеніе. Какихъ, далѣе, удовольствій свойственно

искать просвѣщенному человѣку—духовныхъ или матеріальныхъ? Удовольствія возвышенныя цѣннѣе низменныхъ, отвѣтять намъ. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Такъ какъ въ кругу современныхъ воззрѣній нѣтъ мѣста чистому, безкорыстному, такъ какъ нѣтъ мѣста духовному началу, то въ существѣ дѣла всѣ удовольствія низменны, потому что они матеріальны. Если же это такъ, то въ одинаковой мѣрѣ правы въ своихъ стремленіяхъ—и законодатель, издающій полезные законы, и разбойникъ, находящій удовольствіе въ своемъ ремеслѣ. Если вы будете доказывать разбойнику, что это не хорошо, то онъ въ правѣ сказать вамъ, что вѣдь всѣ мы живемъ ради удовольствія, а въ моемъ сознаніи нѣтъ другихъ источниковъ удовольствія, кромѣ этого, и это высшее мое удовольствіе. И никто не докажетъ ему, что онъ неправъ.

Но вѣрно ли то, что наша жизнь должна слагаться изъ удовольствій? Это не вѣрно теоретически и противорѣчитъ дѣйствительности. Въ особенностяхъ нашей духовной природы лежитъ то, что мы различаемъ наши настроенія настолько, насколько они противоположны одно другому. Гдѣ нѣтъ такого различія, тамъ все для насъ сливается въ одно безразличіе, подобно тому какъ соединеніе семи радужныхъ цвѣтовъ образуетъ бѣлый цвѣтъ. И если бы мы не ощущали смѣны пріятныхъ и непріятныхъ состояній, то и самое понятіе объ этомъ различеніи для насъ утратилось бы. И удовольствія, слѣдуя другъ за другомъ нескончаемо, не видоизмѣняясь и не усиливаясь, перестали бы быть удовольствіями. Да и въ дѣйствительности этого нѣтъ. Мы замѣчаемъ, что какъ за каждымъ возбужденіемъ слѣдуетъ утомленіе, такъ и каждое удовольствіе сопровождается нѣкоторымъ страданіемъ. Итакъ ищущій во чтобы то ни стало удовольствій, неизбежно находитъ и страданіе. Существуютъ же цѣлыя философскія школы, проповѣдующія, что жизнь есть страданіе, а не удовольствіе. Притомъ же какъ стара мысль объ удовольствіи, какъ принципъ дѣятельности; ее высказывали ученики Сократа, ее возвѣщалъ Эпикуръ и его друзья; ее возвѣщали и въ новое время, такъ называемые, утилитаристы. И вотъ теперь мы вновь возвращаемся къ ней, вращаясь безнадежно какъ бы въ заколдованномъ кругѣ.

Обозрѣвая вышеизложенные принципы естественно-научной морали въ одной общей картинѣ, мы должны сказать, что это мораль низменная, что она имѣетъ значеніе ходячей монеты, которую можно размѣнять на какую угодно мелочь, что она придумана какъ бы для того, чтобы облегчить человѣку сдѣлку съ своей совѣстію, потому что она есть явная поблажка себялюбія и чувственности и другимъ низменнымъ инстинктамъ человѣческой природы. Господство ея должно отразиться губительно на развитіи личности, общественныхъ отношеній и въ ходѣ просвѣщенія и науки.

Никого не обличая, а повинуюсь только чувству правды, мы должны спросить, не стоятъ ли въ связи съ характеромъ этого міросозерцанія многіе нравственные недуги нашего времени, преимущественно у народовъ западной Европы, болѣе насъ подпавшихъ влиянію этой новой доктрины? Пусть вѣрно то, что мы, русскіе люди, слышимъ только отдаленные раскаты этого грома, только отзвукъ этой умственной борьбы; мы пока свободны отъ ея непосредственнаго влиянія; тѣмъ не менѣе намъ долгъ ясно различать бурные порывы этого духа, мужественно встрѣчать его напоръ, сберегая для сего въ себѣ запасъ нравственной силы, завѣщанный намъ нашею святою вѣрою и лучшими традиціями всей нашей исторической жизни.

Опасность велика. Вотъ свидѣтельство человѣка, непосредственно знающаго эту жизнь, какъ свою родную, и художественно ее воспроизводящаго. „Передо мной, говоритъ Буржэ, въ настоящее время два типа молодыхъ людей—двѣ формы соблазна, одинаково страшныя и губительныя; одинъ—циникъ, всегда готовый издѣваться надъ всѣмъ. Онъ въ двадцать лѣтъ уже окончилъ счеты съ жизнію, и его религія сводится къ одному слову: наслажденіе, которое переводится также и другимъ: успѣхъ. Занимается ли онъ политикой или судебными дѣлами, литературой или искусствомъ, спортомъ или промышленностію, будетъ ли онъ офицеромъ, дипломатомъ, адвокатомъ,—повсюду онъ для себя богъ, начало и конецъ. Онъ заимствовалъ отъ современной естественной философіи мнимый законъ жизненной конкуренціи, и онъ примѣняетъ его къ дѣлу своего благоустройства съ жаромъ позитивизма, дѣлающимъ изъ него ци-

вилизованнаго варвара, опаснѣйшаго изъ всѣхъ въ этомъ родѣ... Онъ цѣнитъ только успѣхъ, а въ успѣхѣ только деньги. Онъ убѣжденъ,—читая то, что я здѣсь пишу, а онъ читаетъ все, хотя бы для того, чтобы быть dans le train,—что я смѣюсь надъ публикою, обрисовывая этотъ портретъ, такъ какъ я и самъ на него похожъ. Онъ по своему такой глубокий нигилистъ, что идеалъ кажется ему комедіей у всякаго человѣка“.

„Такой молодой человѣкъ чудовищень, но онъ менѣе страшенъ, чѣмъ другой, который обладаетъ всею аристократіей первовъ, всею аристократіей ума, и можетъ быть названъ интеллектуальнымъ и утонченнымъ эпикурейцемъ, тогда какъ первый эпикуреецъ—грубый и чорствый. Онъ тонкій нигилистъ. Въ двадцать лѣтъ онъ замкнулъ кругъ своихъ идей. Его критическій умъ, преждевременно развитый, постигъ послѣдніе результаты самыхъ тонкихъ философій его времени. Не говорите ему о нечестіи, о матеріализмѣ. Онъ знаетъ, что слово матерія не имѣетъ точнаго смысла, а съ другой стороны, онъ слишкомъ уменъ, чтобы не допускать, что всѣ религіи могутъ быть законны въ свое время. Впрочемъ онъ никогда не вѣровалъ и никогда не будетъ вѣровать ни въ какую религію, точно такъ же, какъ онъ никогда не будетъ вѣровать ни во что, за исключеніемъ забавной игры своего ума, изъ котораго онъ сдѣлалъ орудіе элегантной испорченности. Добро и зло, красота и безобразіе, пороки и добродѣтели ему кажутся предметами простаго любопытства. Вся человѣческая душа для него лишь ученый механизмъ, котораго разборъ его интересуетъ, какъ объектъ опыта. Для него нѣтъ ничего истиннаго, ничего ложнаго, ничего нравственнаго, ничего безнравственнаго. Это тонкій и образованный эгоистъ, котораго все честолюбіе состоитъ въ обожаніи своего я, въ украшеніи его еще новыми ощущеніями. Его развращенность гораздо глубже, чѣмъ варварскаго искателя наслажденій, она гораздо сложнѣе, и красивѣе диллетантизма, въ который онъ наряжается, прикрывая свою холодную жестокость, ужасную сухость. Ахъ, мы его очень хорошо знаемъ, этого молодого человѣка; мы всѣ едва не сдѣлались имъ,—мы, которыхъ очаровали парадоксы слишкомъ краснорѣчивыхъ учителей; мы всѣ были имъ одинъ день, одинъ часъ“ ¹⁾.

¹⁾ Бурже, Disciple, pref. pp. VI—X.

Что же? Будемъ ли мы отрицать науку, какъ не нужную и вредную? Огонь производитъ пожары и опустошенія, но ни кому и на мысль не придетъ отрицать благотворную силу огня. Наука есть дѣло разума человѣческаго; а разумъ есть даръ Божій, и мудрое употребленіе этого дара ведетъ человѣка къ счастію. Современная естественная наука сильна своимъ методомъ, богата выводами, прославилась открытіями, и какъ такая много послужила удобствамъ матеріальной жизни человѣчества. Но эта наука, какъ и всякая другая, сильна только въ своей сферѣ, на своемъ мѣстѣ; только тамъ, гдѣ приложимъ ея методъ—экспериментъ, мѣра, вѣсъ, число,—тамъ только она на пользу человѣка, сильна и могуча, тамъ только она дѣлаетъ открытія, и, какъ говорятъ, творить чудеса. Но она неизбежно теряетъ свою силу, когда, въ порывѣ увлеченія, входитъ съ своими методами изслѣдованія туда, гдѣ непримѣнимы ни вѣсы, ни мѣра, ни число. Тогда естественно она, становясь на ложный путь, приходитъ къ выводамъ парадоксальнымъ. Тоже самое предлагается намъ и современною естественно-научною моралью. Эта мораль, какъ мы сейчасъ видѣли, отрицаетъ въ человѣкѣ несомнѣнные факты: вѣру въ Господа Промыслителя, высочайшіе принципы нравственности—любовь и самоотверженіе, посягаетъ на исключительное преимущество человѣка—его нравственную свободу, губить въ немъ чувство долга и сознаніе нравственной ответственности, и всѣмъ этимъ, унижая его личность, ведетъ въ дальнѣйшихъ выводахъ къ отрицанію всякаго прогресса и всякой науки, въ томъ числѣ и самой естественной науки. Итакъ это не есть наука, а злоупотребленіе наукой.

Неужели же это не доказываетъ того, что въ высочайшихъ вопросахъ вѣдѣнія, въ томъ числѣ и въ великомъ вопросѣ нравственности, естественныя науки не могутъ быть ни судьей, ни законодателемъ по самому существу своему?

IV.

Въ великомъ вопросѣ нравственности есть у насъ только одинъ авторитетъ—это законъ нравственный, естественный. Вѣдомый намъ въ голосѣ нашей совѣсти и какъ совершеннѣйшее выраженіе его и восполненіе, законъ нравственный откровенный,

возвѣщенный во всей его полнотѣ Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ. Оба эти закона стоятъ въ полной гармоніи одинъ съ другимъ. Миромъ и отрадою вѣсть на душу отъ свѣта вѣчныхъ истинъ евангелія. Это все равно, какъ если бы путникъ послѣ бурь и непогодъ долгаго странствованія достигъ пріюта, гдѣ его встрѣчаютъ хорошо знакомыя, любящія сердца. *Да не смущается сердце ваше, вѣруйте въ Бога и въ Меня вѣруйте* (Іоан. 14, 1), говоритъ Спаситель... Христіанство не есть ученый трактатъ, представляющій собою книгу, которая исполняетъ свое дѣло тогда, когда кому вздумается взять ее съ полки и прочитать. Христіанская нравственность не есть собраніе правилъ житейской мудрости, спитыхъ на живую нитку, какъ это бываетъ съ правоученіемъ человѣческимъ. Христіанство есть сила, побѣдившая міръ. Оно призываетъ всѣхъ людей дѣлать въ этомъ мірѣ дѣла Божіи. И христіанская нравственность есть неуводаемый отпрыскъ религіознаго корня,—она есть плодъ благочесія. Эта высокая нравственность явилась на землѣ какъ свѣтъ съ неба, какъ голосъ Божій, безъ всякихъ предварительныхъ ученыхъ аргументовъ. *Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное* (Мѣ. IV, 17). Вотъ ея первый призывъ. Ваша совесть говоритъ вамъ, что вы грѣшны передъ Богомъ, вы заглушили въ себѣ голосъ нравственнаго закона, и состоите подъ проклятіемъ; возвратитесь же къ Богу и войдете въ царство небесное. Какъ плодъ теплоты вѣры христіанская нравственность прежде всего сказывается въ душѣ, какъ религіозное возмущеніе, возбужденіе, приводящее въ движеніе всѣ глубочайшіе тайники сердца и воли. Таково было дѣйствіе христіанскаго благовѣстія въ душахъ возлюбленныхъ учениковъ Христовыхъ. Таковымъ мы видимъ его въ день Сочестія Св. Духа. Вдохновенная проповѣдь апостола Петра сразу овладѣла сердцахъ цѣлыхъ массъ: въ одинъ день три тысячи человѣческихъ существъ, до того времени равнодушныхъ, или враждебныхъ къ истинѣ, присоединила она къ новой общинѣ, ставшей потомъ христіанскою церковію. Таковымъ же являлось это благовѣстіе въ устахъ всѣхъ св. апостоловъ, во всю землю изнесшихъ вѣщаніе свое. Таковымъ мы можемъ наблюдать его во всѣ послѣдующія времена. И что

особенно важно, и что по преимуществу составляет характеристическую особенность христіанства, дѣлающую его необычайною нравственною силою, такъ это то, что оно есть голосъ Божій, свѣтъ съ неба и принесено на землю не человѣкомъ, пророкомъ, ходатаемъ, ангеломъ, но самимъ Господомъ воплотившимся. Вотъ та историческая основа, на которой опирается евангельская проповѣдь. Чудесное рожденіе, жизнь, смерть и воскресеніе Спасителя—вотъ тѣ факты, безъ которыхъ существованіе церкви Христовой, какъ общества святыхъ среди развращеннаго міра, было бы невозможно. Христіанинъ получаетъ отъ Христа свое питаніе, какъ вѣтвь отъ виноградной лозы. Если еще при жизни Христа, когда Онъ временно пребывалъ на землѣ, отношенія между Нимъ и Его учениками были самыя крѣпкія, то эти тѣсныя отношенія должны были еще болѣе закрѣпиться, когда чудеснымъ фактомъ воскресенія они убѣдились, что нѣкогда бесѣдовавшій съ нимъ Сынъ Человѣческій, Тотъ, кто жилъ для искупленія человѣка отъ грѣха, возсталъ изъ мертвыхъ, какъ истинный Сынъ Божій и какъ живая порука того, что и всѣ грядущіе за нимъ достигнутъ искупленія. Фактъ воскресенія и вѣра въ Воскресшаго имѣютъ такое громадное значеніе, что едва ли есть возможность его преувеличивать, какъ бы высоко мы его ни ставили. Христосъ распятъ, Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, вѣруйте въ Него, какъ Бога, вотъ сущность той евангельской проповѣди, которая переродила міръ, погразшій въ нечистотѣ. Потому то первоначальная апостольская проповѣдь со всею силою указываетъ на воскресеніе, какъ на главный свой якорь. (Дѣян. II, III, IV, V). Св. Павелъ не разъ повторяетъ, что если бы Христосъ не воскресъ, то и вѣра христіанская не имѣла бы смысла. Воснесеніе было единственною реальною порукою заботливой жизни для христіанъ.

При такомъ благодѣтельномъ, возвышающемъ настроеніи, возбуждаемомъ вѣрою Христовою, и при такихъ высокихъ упованіяхъ, все, что есть въ человѣческой природѣ лучшаго, возвышеннѣйшаго, получаетъ преобладающее значеніе; нравственный законъ дѣлается первоверховнымъ, и, какъ ясно выраженное повелѣніе всемогущаго и всеблагаго Отца всѣхъ людей,

получаетъ такое высокое освященіе, какого никогда не имѣлъ и не можетъ имѣть ни какой другой законъ. Никакая другая синкція, выведенная чисто разсудочнымъ процессомъ, не можетъ быть сравниваема съ этою, въ которой видится живой союзъ съ Богомъ, къ Которому всѣ разумные существа сами собою стремятся. Съ этихъ поръ все низменное въ природѣ чело-вѣка унижено, обличено, и запечатлѣно именемъ порока.

Возвысивъ достоинство нравственнаго закона и укрѣпивъ его на незыблемомъ основаніи, христіанство предписало чело-вѣческой семьѣ и безконечно высокій, божественный идеаль правды, предъ которымъ должны всѣ склониться и къ осу-ществленію котораго должны быть направлены усилія всѣхъ людей. Какія же черты этого идеала? Укажемъ важнѣйшія изъ нихъ.

А.

Высокое достоинство нравственной жизни христіанина ус-ловливается не простымъ выполненіемъ обязанностей, но мотивами, которыя побуждаютъ къ ихъ исполненію, и тѣми стрем-леніями, ради которыхъ онѣ выполняются. Для христіанина недостаточно быть нравственно безупречнымъ, недостаточно быть богато надѣленнымъ всѣми прирожденными хорошими качествами. Онъ стремится къ большему. Праведность книж-никовъ и фарисеевъ не можетъ удовлетворять его нравствен-наго идеала. Онъ выше всего цѣнитъ внутренніе мотивы, ихъ высоту, искренность и чистоту. Человѣкъ, пріобрѣтшій весь міръ, но погубившій душу свою, есть несчастный человѣкъ, по ученію Евангелія. Какой же внутренній мотивъ долженъ слу-жить преобладающимъ мотивомъ дѣятельности христіанина?

На вопросъ іудейскаго законника: какая заповѣдь больше есть въ законѣ, Господь отвѣчалъ: *возлюбиши Господа Бога твоего вѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всею мыслію твоею и искренно твоею, яко самъ себе: въ сію обою запо-вѣдь весь законъ и прироцы висятъ* (Мѡ. 22, 37 и д. Марк. 12, 28 и д. Лук. 10, 25 и д.). Итакъ всѣ обязанности хри-стіанина исчерпываются любовію къ Богу, ближнему и къ себѣ самому. Такъ какъ Богъ есть Верховный Владыка нашъ и не-погрѣшимая истина, то христіанинъ долженъ имѣть безуслов-

ную вѣру въ Него. Такъ какъ только при Его содѣйствіи мы можемъ достигать указанныхъ намъ цѣлей, то мы должны болѣе всего надѣяться на Него. Такъ какъ Богъ есть высочайшее благо и конечная цѣль нашихъ желаній, то мы должны любить Его болѣе всего. Вѣра есть горячее и полное, не требующее апріорныхъ или какихъ либо иныхъ доказательствъ, убѣжденіе въ истинности Того, *въ Комъ мы живемъ и движемся и существуемъ* (Дѣян. 17, 28). Она происходитъ изъ глубины нашего духовнаго существа и объемлетъ всѣ силы души — умъ, волю и чувство.

Если вѣра есть увѣренность въ невидимомъ, т. е., что существуетъ Творецъ и Промыслитель, и что совершенно искупленіе рода человѣческаго Сыномъ Божиимъ, то надежда есть увѣренность въ желаемомъ и ожидаемомъ, т. е., въ томъ, что цѣль творенія міра и искупленія будетъ достигнута. Поэтому предметомъ надежды служить освобожденіе отъ грѣха и смерти, безпрепятственное раскрытіе всѣхъ силъ человѣческаго существа, полное соединеніе человѣка посредствомъ Св. Духа со Христомъ и Богомъ Отцемъ. *Да будетъ Богъ всяческая во оныхъ* (1 Кор. 15, 22).

Вѣра и надежда недостаточны, чтобы поднять христіанина на высшую степень совершенства: и бѣса вѣрують и трепещутъ. Для достиженія указанныхъ цѣлей нужна еще любовь къ Богу. Любовь къ Богу есть пламенное желаніе души соединиться съ Богомъ, какъ высочайшимъ благомъ и слѣдовательно, возвышеннѣйшимъ предметомъ желаній. Если посредствомъ вѣры христіанинъ вступаетъ въ тайны божественнаго познанія, то посредствомъ любви онъ вступаетъ въ тайну божественной жизни. Пребывая въ любви, въ Богѣ пребываетъ (1 Иоан. 4, 16). На этой основѣ развиваются многочисленныя христіанскія добродѣтели, опредѣляющія характеръ внутренняго и внѣшняго богопочитанія.

Б.

Послѣ обязанностей по отношенію къ Богу, христіанинъ сознаетъ обязанности по отношенію къ ближнимъ. Существо обязанностей христіанина къ ближнимъ есть любовь—основаніе и вѣнецъ всѣхъ добродѣтелей. Все лучшее въ человѣческой

жизни опредѣляется любовью. Процвѣтаніе наукъ и искусствъ обуславливается чистою любовью къ знанію. Братская любовь есть мѣрило человѣческаго счастья и совершенства. Въ недостатки жизни общественной и частной происходятъ отъ недостатка любви — холодности, алчности, равнодушія. Христіанская любовь (*αγάπη*) не то же, что *éros*, не то же, что *humanitas* и *φιλανθρωπία*. *Éросъ* есть восторженное поклоненіе прекрасному, *человѣчность* и *человѣколюбіе* проистекаютъ изъ отвлеченной идеи достоинства человѣческой личности и мысли о равенствѣ людей; они имѣютъ въ виду земные блага и при томъ не забываютъ и своихъ собственныхъ интересовъ и потому бываютъ нерѣдко неискренни и всегда холодны. Христіанская же любовь коренится въ безковечной глубинѣ божественной благодати и проистекаетъ изъ любви къ Богу и Искупителю всѣхъ людей, и заботится не о земныхъ только благахъ, но и о небесныхъ и вѣчныхъ. Отсюда, во-первыхъ, такое преобладающее значеніе благотворительности въ христіанскомъ мірѣ — и матеріальной и чисто нравственной. Бѣдствія меньшей братіи имѣютъ совсѣмъ различное значеніе для невѣрующаго эпикурейца и для ревностнаго христіанина. Для христіанина душа самаго ужаснаго злодѣя все таки душа безсмертная, за которую принесена искупительная жертва и которой надлежитъ предстать предъ страшное судилище Христова; и христіанинъ готовъ на все, чтобы сберечь эту заблуждающуюся душу. Эпикуреецъ же не имѣетъ никакого стимула, который бы побудилъ его промѣнять спокойное состояніе на зрѣлище человѣческихъ страданій. Что ему за дѣло, когда какой нибудь бѣднякъ, сломленный неудачами жизни, предается, напр., пьянству и тѣмъ совершаетъ надъ собою медленное самоубійство. Для него это только легкая зыбь на поверхности широкаго океана жизни! Пусть зыбь эта исчезаетъ, но океанъ жизни течетъ все также полно, также вольно и широко, какъ и прежде.

Сфера христіанской братской любви не исчерпывается только состраданіемъ. Попеченіе о вдовахъ и сиротахъ составляетъ характеристическую ея черту, но это не есть единственно существующая ея черта. Безконечная заботливость христіанина о падшихъ грѣшникахъ исполняетъ его радостію отъ обращенія ихъ на путь праведности. Опъ сорадуется всякой духовной радости

ближняго своего. Чуждый зависти, при видѣ умственныхъ и нравственныхъ совершенствъ, превосходящихся мѣру его собственныхъ, онъ чувствуетъ только нравственное удовлетвореніе, такъ какъ онъ убѣжденъ, что ближній его не врагъ ему, а соработникъ на нивѣ Христовой, добрый спутникъ на пути къ единой цѣли.

Съ христіанскою любовію неразрывно связана и другая высочайшая добродѣтель—уваженіе къ личности ближняго. Во имя его христіанинъ и въ обиходныхъ дѣлахъ постоянно относится къ ближнему съ такою же искренностію и любовію, какъ если бы дѣло шло о немъ самомъ. Онъ во всѣхъ случаяхъ отождествляетъ себя съ ближними, входитъ въ ихъ положеніе, интересы, чувства, и только тогда уже произноситъ сужденіе объ ихъ поступкахъ. *Любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ. Все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ* (1. Кор. 13, 4—8). Какая это высокая, но вмѣстѣ съ тѣмъ и трудная задача! Говорить истину съ любовію и уваженіемъ—вотъ законъ христіанской жизни. Если любовь есть вѣнецъ добродѣтелей, то противоположность ея—эгоизмъ есть корень всякаго порока. Каждый изъ насъ, всматриваясь въ нравственный міръ, не могъ не замѣтить, что всѣ виды порока суть различное проявленіе эгоизма, который ради незначительной выгоды или минутнаго удовольствія готовъ свергнуть другихъ въ гибель и разореніе.

Прощеніе обидъ есть одинъ изъ прекрасныхъ плодовъ христіанской любви. Правда, и невѣрующій можетъ простить обиду. Но побужденія къ этому поступку существенно различны какъ у христіанина, такъ и у невѣрующаго. Невѣрующій проститъ своему врагу, потому что цѣнить себя слишкомъ высоко, чтобы обижаться отъ нападокъ и оскорбленій своего презираемаго обидчика, христіанинъ же прощаетъ своимъ врагамъ потому, что чувствуетъ долгъ любить ихъ. Невѣрующій не имѣетъ никакихъ высокихъ побужденій простить врагу. Христіанство же прощеніе врагамъ возвело въ общій законъ для всѣхъ людей.

На этихъ же началахъ зиждутся и иные многія высокія христіанскія добродѣтели, опредѣляющія жизнь христіанина въ семьѣ, обществѣ, въ церкви и государствѣ; потому что любовь есть союзъ всѣхъ нравственныхъ совершенствъ.

В.

Христіанинъ любитъ и себя самого, но не любовью эгоиста. Онъ любитъ себя для Бога и для ближнихъ. Онъ любитъ душу свою, а не плоть. Потому то христіанинъ исполненъ высокаго самоотреченія.

Кто стремится къ тому, чтобы хорошо жилось ему на свѣтѣ, тотъ никогда не совершитъ ничего великаго и нравственно цѣннаго. Самоотреченіе есть мѣрило нравственно великаго, и оно—то первѣе всего нужно христіанину: „аще кто хочетъ по Мнѣ идти, да отвержется себе“ (Мѣ. 16, 24, 25), говоритъ Спаситель. Успокоеніе на лонѣ наслажденій можетъ составить мимолетное благо только для слабыхъ характеровъ; постоянный переходъ отъ чувственныхъ наслажденій къ утомленію, и потомъ опять къ возбужденію чувствъ—это можетъ временно удовлетворять только людей, у которыхъ грубая чувственная природа. Христіанинъ же ощущаетъ потребность и долгъ совершить нѣчто нравственно трудное. Истинный христіанинъ содѣлываетъ свое спасеніе со страхомъ и трепетомъ, умерщвляя свою плоть, дабы, потворствуя ей, не допустить ее стать вмѣсто раба господиномъ души,—и удаляя всякія грѣховныя помышленія, къ которымъ наиболѣе склоненъ, съ терпѣніемъ идетъ на предлежащій ему подвигъ по пути, который лежитъ передъ нимъ. Путь же этотъ состоитъ въ томъ, чтобы имѣть бодрственное попеченіе о своей душѣ, объ образованіи ума, воли, чувства прекраснаго, имѣть мудрое попеченіе о тѣлѣ, о сохраненіи тѣлесной жизни и здоровья, тѣлесной чистоты и цѣломудрія и другихъ обязанностей по отношенію къ себѣ самому. Изъ многихъ высокихъ христіанскихъ добродѣтелей, раскрывающихся въ вышепоименованныхъ отношеніяхъ, мы остановимся лишь на слѣдующихъ, касающихся и опредѣляющихъ дѣятельность свободной воли христіанина. Это сила самоотреченія, характера и смиренія. Съ самоотреченіемъ неразрывно связано великое качество—нравственное мужество, ка-

чество рѣдкое, особенно въ такое время, когда мудрость человѣческая требуетъ беречь свое и болѣе всего, когда эта мудрость въ дѣлѣ нашей совѣсти велитъ прежде всего спрашивать: а увѣровали ли въ него книжники и фарисеи? Если да, то и я вѣрую, если же нѣтъ, то я молчу. Сколько было нравственнаго мужества въ проповѣдникахъ евангелія, которые во имя Божіе торжественно приглашали людей отречься отъ самыхъ закоренѣлыхъ заблужденій, попать самыхъ дорогихъ идоловъ! „Судите, справедливо ли передъ Богомъ, васъ послушать болѣе, чѣмъ Бога?“—такъ говорилъ ап. Петръ, смѣло проповѣдуя истину передъ негодующей толпой своихъ гонителей и судій. По стопамъ апостоловъ Христовыхъ слѣдовали цѣлые сонмы христіанскихъ мучениковъ, мужественно перенесшихъ всѣ виды пытокъ и истязаній за свои завѣтные убѣжденія.

Въ основѣ дѣятельности воли христіанина лежитъ истинная самооцѣнка—прекраснѣйшій образецъ христіанской нравственности, источникъ и корень христіанскаго смиренія. Не думать о себѣ болѣе, сколько подобаетъ думать—вотъ одно изъ вѣчныхъ правилъ христіанской жизни. Смиреніе христіанина питается тѣмъ, что онъ ничтоженъ предъ величіемъ Божіимъ, потому что онъ не свободенъ отъ грѣха. Насколько всѣ мы грѣшники, настолько всѣ мы должны чувствовать себя виновными передъ Богомъ. Нельзя найти такого добродѣтельнаго христіанина, который искренно не присоединился бы къ смиренной молитвѣ: Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшнику. А это смиреніе есть начало многихъ совершенствъ. Кто, положивъ руку на сердце, будетъ отрицать, что онъ свободенъ отъ самолюбія, нерѣдко чрезымѣрнаго, нерѣдко прикрытаго лишь маской скромности и недоувѣрія къ себѣ? Мы всѣ пуждаемся въ наставленіяхъ смиренія, какія даетъ намъ евангеліе. Достоинво замѣчанія, что истинные образцы великаго смиренія производятъ на васъ неотразимое впечатлѣніе. Было бы непростительною ошибкою думать, будто христіанское смиреніе оказываетъ отрицательное и даже подавляющее вліяніе на развитіе нашей личности. Напротивъ, ничто не дѣлаетъ такъ много для усиленія чувства собственнаго достоинства, какъ христіанское смиреніе. Оно, принижая каждаго христіанина до смиреннаго равенства

со всѣми другими людьми передъ Богомъ, чрезъ самое это приниженіе возбуждаетъ въ человѣкѣ сознание собственнаго достоинства по отношенію ко всѣмъ другимъ людямъ. Всѣ люди грѣшны, но всѣ они братья, и какъ братья, равны. А въ то же время мы всѣ дѣти одного Отца небеснаго.

Предписавъ высокій идеаль нравственнаго совершенства, христіанство завѣщало намъ и высочайшій образецъ этой нравственности. Мы имѣемъ такой образецъ въ Богѣ, почему и сказано: *будьте совершенны якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть*. Кромѣ того, и что особенно важно, намъ данъ такой конкретный образъ совершенства, въ которомъ осуществляется нравственный идеаль среди тѣхъ же условий, въ какихъ поставлены и мы. Такой образъ, пролагающій намъ путь къ истинно-нравственной жизни, имѣемъ мы въ лицѣ воплотившагося и пожившаго на землѣ Господа Иисуса Христа. *Образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ сотворихъ вамъ, и вы творите* (Іоан. 13, 15).

Кто достойно изобразить эту жизнь, сіявшую лучами всѣхъ добродѣтелей, жизнь, въ которой была осуществлена и высочайшая нравственная свобода и совершеннѣйшая любовь! Никакое искусство человѣческое не въ силахъ представить эти дивныя черты во всемъ ихъ совершенствѣ; всякое такое изображеніе неизбежно будетъ ниже дѣйствительности. Но да не смущается духъ нашъ! Этотъ небесный, лучезарный образъ чувствуется сердцемъ нашимъ во всей его истинѣ, полнотѣ и глубинѣ; и онъ не только открытъ для насъ, но и возможенъ для подражанія.

Потому то св. апостолъ внушаетъ намъ имѣть то же чувствованіе, то же направленіе воли, какія были и во Христѣ Иисусѣ. *Сіе бо да мудрствуется въ васъ, еже и во Христѣ Иисусѣ* (Фил. 2, 5), говоритъ святой апостолъ Павелъ. *Кто позналъ умъ Господень, чтобы могъ судить Его? А мы имѣемъ умъ Христовъ* (І Кор. 2, 16), говоритъ онъ же. Поучаемые изъ словъ Господа Иисуса и подражая Его примѣру, мы должны въ то же время черпать полноту жизни изъ Его личности, жить Его жизнью. Ибо Онъ самъ говоритъ: *Пребудете во Мнѣ, и Я въ васъ. Какъ виноградъ не можетъ приносить плода сама собою*

если не будетъ на ложь: такъ и вы, если не будите во Мнѣ (Іоан. 15, 4).

Господь Іисусъ Христосъ есть для насъ не только Учитель, но и источникъ нравственного совершенства.

Силою открывающею намъ этотъ источникъ и пособляющею намъ черпать изъ этого премірнаго источника и жить по ученію и образу Іисуса Христа, служить Св. Духъ, Его божественная благодать, дѣйствующая и являющаяся въ церкви Христовой. *Благодатією Божією есмь, еже есмь*, говорили о себѣ Апостолы (І Кор. 15, 16).

Таковы возвышенныя черты христіанскаго ученія о началахъ дѣятельности человѣка. Никакой надменный умъ не можетъ заподозрить ихъ искренности и чистоты. Никто не можетъ набросить тѣни на ихъ божественную высоту. Никакая злоба предубѣжденій, никакія усилія порока не могутъ поколебать ни одной іоты въ системѣ этихъ вѣчныхъ истинъ. Они сіяютъ предъ сознаніемъ человѣчества, какъ путеводныя звѣзды во мракъ ночи, исполненныя неувядаемой свѣжести и чудной глубины. Они всегда будутъ предноситься умственному взору человѣка, какъ идеалъ, къ которому нужно стремиться и предъ которымъ нужно преклоняться во имя высшихъ, завѣтныхъ чаяній человѣчества.

Еще одинъ и послѣдній вопросъ. Намъ скажутъ: Чтоже? Неужели человѣческая наука не должна имѣть доли участія въ такомъ насущномъ вопросѣ вѣдѣнія, каковъ вопросъ нравственности? Наоборотъ, наукѣ открывается здѣсь широкое поле и почетная задача. Но науки человѣческія, въ томъ числѣ и наука естественная, не имѣютъ права, исходя изъ своихъ началъ, построить свою собственную нравственность, отличную отъ нравственности христіанина. Въ христіанствѣ однажды навсегда даны совершеннѣйшія начала нравственности во всей ихъ полнотѣ и глубинѣ; дальнѣйшая же работа мысли въ отношеніи къ нимъ должна состоять лишь въ томъ, чтобы ввести ихъ въ живую органическую связь со всѣми другими, или уже ясными или же постепенно выясняемыми понятіями и утвердить ихъ на научныхъ основаніяхъ, понимая эти послѣднія во всей глубинѣ и широтѣ, до какой только можетъ достигнуть человѣче-

ское знаніе. Въ этомъ постепенномъ ходѣ научнаго развитія или направленія, и истины христіанской нравственности могутъ быть раскрываемы и изъясняемы изъ различныхъ основаній. Сами же эти истины должны оставаться вѣчными и неизмѣнными; и христіанское нравственное міросозерцаніе должно навсегда оставаться руководительнымъ началомъ этихъ изслѣдованій, а слѣдовательно, и руководительнымъ началомъ нашей жизни.

И если бы Спенсеръ и его послѣдователи, вмѣсто того чтобъ задаваться мыслию о замѣнѣ христіанскихъ основъ нравственности своими, предприняли бы розысканіе научныхъ подтвержденій этихъ основъ на сколько это возможно при современномъ научномъ развитіи, то избавили бы себя и насъ отъ грубыхъ заблужденій и парадоксовъ и оказали бы человѣчеству несомнѣнную услугу.

Свящ. Д. Оаворскій.

Иннокентій, митрополитъ Моековекій и Коломенскій.

(Окончаніе *).

Почти одновременно съ мыслию о миссіонерской академіи возникла въ высшихъ сферахъ, между „сильными земли“, мысль объ учрежденіи общества возстановленія православія на Кавказѣ. Когда въ концѣ 1858 года былъ уже готовъ проектъ устава этого общества, митрополитъ Московскій Филаретъ, дѣлая замѣчанія на этотъ проектъ, совершенно согласно съ мыслями преосвященнаго Иннокентія высказывалъ желаніе расширенія предѣловъ дѣйствія общества чрезъ учрежденіе, по подобію Англійскаго Миссіонерскаго Общества, „одного *Россійскаго Общества распространенія православнаго христіанства* ¹⁾. И довольно скоро послѣ того мало по малу, подѣ Высочайшимъ воздѣйствіемъ и покровительствомъ въ Божѣ почившей Государыни Императрицы Маріи Александровны, возникло и учредилось на ряду съ обществомъ распространенія христіанства на Кавказѣ ²⁾, Всероссійское Миссіонерское Общество въ Петербургѣ, именно въ 1866 году подѣ предсѣдательствомъ члена Св. Синода, преосвященнаго Василя архіепископа Полоцкаго, уволеннаго въ томъ же году отъ управленія Полоцкою епархіею ³⁾. Наскоро составившееся, при не вполнѣ ясно

*) См. ж. „Вѣри и Разумъ“ за 1898 г., № 7.

¹⁾ *Собр. мнѣній и отвѣт. митр. Моск. Филарета*, т. IV, стр. 377. М., 1886.

²⁾ Утвержденіе устава этого общества состоялось въ 1860 году, но безъ приглашенія къ участію въ немъ митрополита Григорія, о чемъ см. *Письма м. Филарета* къ архим. Антоцію IV, 214.

³⁾ Въ 1868 году, съ назначеніемъ преосвященнаго Иннокентія митрополитомъ

сознанныхъ задачахъ его, это Общество по началу не было свободно отъ нестроений. „Въ Петербургѣ устроилось Миссіонерское Общество, которое теперь раздвоилось на клерикальное и свѣтское,—читаемъ въ памятныхъ тетрадахъ С. М. Сухотина за 23 поября означеннаго 1866 года; а между тѣмъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ, когда прїѣзжалъ туда нашъ извѣстный Иннокентій изъ Камчатки, ¹⁾ то никакъ не хотѣли исполнити его просьбы о сравненіи его жалованья съ муллою. Священнику Ландышеву не хотѣли дать прогоновъ на обратный его путь“ ²⁾. Равнымъ образомъ отъ 8 декабря того же 1866 года другой современникъ, профессоръ Московской духовной академіи П. С. Казанскій († 1878), писалъ своему брату, преосвященному Платону, архіепископу Костромскому: „Миссіонерское Общество не оказываетъ вспоможенія Алтайской миссіи. Управленіе дѣлами Миссіонерскаго Общества дурно. Джунковскій, ³⁾ познакомившійся съ ходомъ дѣлъ въ немъ, осуждаетъ его. Оно затѣяло въ Москвѣ открытіе отдѣленіе; нашло человѣкъ пять купцовъ, которые и просили дать дозволеніе на открытіе отдѣленія. Митрополитъ (*Филаретъ*) отвѣчалъ: когда я увижу, что въ Петербургѣ въ Обществѣ будетъ порядокъ, тогда дамъ благословеніе, обезпечивъ условія порядка, и на открытіе отдѣленія“ ⁴⁾. Однимъ изъ крупныхъ непорядковъ митрополита Филарета считалъ то, что въ составъ совѣта Общества избрана была одна особа женскаго пола (разумѣется не считая при этомъ Высочайшей покровительницы Общества), и противъ этого писалъ нарочитое письмо къ первенствующему члену Св. Синода митрополиту Новгородско-С.-Петербургскому Исидору ⁵⁾.

Московскимъ, предсѣдательство это прямо предоставлено было митрополиту Иннокентію, и преосв. Василій сложилъ съ себя обязанности по званію предсѣдателя Миссіонерскаго общества, продолжалъ оставаться членомъ Св. Синода.

¹⁾ Это и было именно въ 1858 году.

²⁾ *Русскій Архивъ* 1894 г. кн. I, стр. 433.

³⁾ Ст. Ст. Джунковскій († 1870), соприкоснувшись въ римскій католицизмъ и 20 лѣтъ пробывшій въ немъ, въ 1866 году снова возвратился въ лоно православія. Подробности о немъ см. въ *Правосл. Обзоръ*. 1866 г., ч. I, стр. 430—442.

⁴⁾ *Правосл. Обзоръ*. 1883 г., ч. III, стр. 572, 573.

⁵⁾ См. въ *Собраніи лопкій и отзывовъ митр. Филарета* т. V, стр. 884—886. Москва, 1888. Письмо отъ 22 мая 1866 года. „Можетъ быть,—писалъ при этомъ

Гораздо лучше и успѣшнѣе пошло дѣло съ назначеніемъ въ предсѣдателя Общества митрополита Иннокентія, который, естественно, живо и близко принялъ къ сердцу вопросъ объ этомъ Обществѣ. При этомъ прежде всего потребовалось составленіе новаго Устава этого Общества, редакцію котораго принялъ на себя самъ новый архипастырь Московскій, усиленно занимавшійся этимъ по приѣздѣ въ Петербургъ на засѣданія св. Синода ¹⁾. Въ апрѣлѣ 1869 года новый Уставъ былъ уже готовъ ²⁾ и, послѣ пересмотра и нѣкоторыхъ исправленій, Высочайше утвержденъ 21 ноября того же года ³⁾, такъ что въ началѣ 1870 года можно было приступить и къ открытію дѣйствій Общества. А такъ какъ митрополитъ Иннокентій первымъ условіемъ своего вступленія въ должность предсѣдателя поставилъ перенесеніе средоточія дѣятельности Общества изъ Петербурга въ Москву—истинное средоточіе православной Руси ⁴⁾, то и самое открытіе Общества состоялось въ Москвѣ. Получивъ Указъ объ открытіи Православнаго Миссіонерскаго Общества въ Москвѣ, съ утвержденіемъ Устава его, владыка Иннокентій обратился съ слѣдующимъ весьма знаменательнымъ и характернымъ воззваніемъ къ своей Московской паствѣ изъ Петербурга: „21 ноября сего (1869) года Высочайше утвержденъ новшій уставъ Православнаго Миссіонерскаго Общества, состоящаго подъ Августѣйшимъ покровительствомъ Ея Императорскаго Величества Государыни Императрицы Маріи Александровны. По силѣ сего устава, совѣтъ общества имѣетъ быть въ Москвѣ, и на меня возлагаются обязанности предсѣдателя Общества. Господу угодно, чтобъ и здѣсь, въ центрѣ Россіи, въ лѣтахъ преклонныхъ, я не оста-

владыка Московскій,—примѣръ Высочайшей покровительницы Общества открылъ путь подражанію и подалъ случай ввести въ составъ совѣта женскую особу. Но примѣръ вѣнчанной особы, покровительствующей дѣламъ христіанства, выше обыкновеннаго подражанія и т. д. Стран. 885.

¹⁾ См. о семъ у *Барсукова*, въ біографіи митр. Иннокентія, стр. 636. Въ первый разъ лѣ сая митрополита Московскаго въ Петербургъ владыка отправился въ ноябрѣ 1868 г.

²⁾ См. тамъ же, стр. 654.

³⁾ Тамъ же, стр. 673.

⁴⁾ См. тамъ же, стр. 636.

вался чуждымъ миссіонерской дѣятельности, которой, по волѣ Промысла Божія, на отдаленныхъ окраинахъ отечества, посвящена была почти вся жизнь моя съ ранней молодости. Миссіонерское Общество имѣетъ цѣлю содѣйствовать православному миссіямъ въ дѣлѣ обращенія въ православную вѣру не христіанъ, обитающихъ въ предѣлахъ нашего отечества, и утвержденія обращенныхъ какъ въ истинахъ св. вѣры, такъ и въ правилахъ христіанской жизни. Таковыхъ согражданъ нашихъ, не просвѣщенныхъ свѣтомъ истинной вѣры или не утвержденныхъ въ ней, насчитываются многіе миллионы. Сравнительно съ числомъ ихъ, мы имѣемъ миссій очень мало, и тѣ, которыя уже устроены, нуждаются въ средствахъ для упроченія и расширенія своей дѣятельности.—Святость сего дѣла, великая важность его для православной церкви и государства, сами собою очевидны. Прямымъ источникомъ средствъ для развитія его должно быть сочувствіе къ нему и усердіе всѣхъ православныхъ христіанъ. Миссіонерское Общество открываетъ для всѣхъ, и богатыхъ и бѣдныхъ, удобство служить этому великому дѣлу, кто чѣмъ желаетъ и чѣмъ можетъ.—По долгу пастыря и по обязанности предсѣдателя Общества, прошу и молю христіолюбивую Москву, Московскую паству и духовенство, не оставить меня въ семъ святомъ дѣлѣ своимъ сочувствіемъ и содѣйствіемъ. Въ непродолжительномъ времени, если Богу угодно будетъ, предполагаю прибыть къ своей возлюбленной паствѣ, чтобы вмѣстѣ съ нею вознести Господу молитвы о благословеніи Православнаго Миссіонерскаго Общества на новую дѣятельность и открыть въ Москвѣ первое общее его собраніе¹⁾. 25 января слѣдующаго 1870 года и состоялось въ Москвѣ открытіе Миссіонерскаго Общества подъ предсѣдательствомъ самого владыки—Митрополита, послѣ литургіи и молебствія о ниспосланіи благословенія Божія на новое святое дѣло, совершенныхъ въ Московскомъ большомъ Успенскомъ соборѣ²⁾, въ присутствіи Московскаго генералъ-губер-

¹⁾ *И. П. Барсукова*, біогр. митр. Иппокентія, стр. 674—675.

²⁾ Знаменательное слово на литургіи въ соборѣ въ этотъ день произнесено было протоіереемъ А. О. Ключаревымъ (нынѣ высокопреосвященнѣйшимъ Амвросіемъ, архіепископомъ Харьковскимъ). См. *Нѣсколько проповѣдей протоіереемъ А. Ключаревъ*, стр. 134—145. Москва, 1873.

натора князя Вл. Андр. Долгорукова, именитѣйшихъ гражданъ, почетныхъ особъ свѣтскаго и духовнаго званія и другихъ лицъ, выразившихъ сочувствіе и желаніе содѣйствовать этому Обществу въ его благихъ цѣляхъ. Собраніе будущихъ членовъ Общества происходило въ часъ по полудни въ обширной залѣ генераль-губернаторскаго дома, на Тверской улицѣ. На этомъ собраніи уже намѣчены были и первые дѣятели—члены Совѣта новаго Общества. Окончательная же организація управленія Общества состоялась 2 февраля того же 1870 года ¹⁾, опять при непосредственномъ участіи владыки, который вскорѣ послѣ того (именно 4 февраля) снова уѣхалъ въ Петербургъ.

Миссіонерское Общество сразу приобрѣло себѣ полное сочувствіе и число членовъ его, такъ же какъ и денежныя средства увеличивались, можно сказать, не по днямъ, а по часамъ. И этимъ Общество обязано было главнымъ образомъ самому владыкѣ-митрополиту Иннокентію, который принималъ все мѣры къ расширенію его дѣятельности, къ привлеченію возможно большаго числа членовъ, къ увеличенію средствъ его и проч. Чистою радостію полно было сердце его при видѣ успѣховъ этого Общества и всегда съ глубокою благодарностію встрѣчалъ онъ сочувствіе и содѣйствіе ему какъ въ своей епархіи, такъ и за предѣлами ея. Такъ, уже вскорѣ по открытіи Общества, именно отъ 13 марта 1870 года изъ Петербурга писалъ онъ преосвященному Евсеію, архіепископу Могилевскому: „Не могу не повторить моей благодарности вашему высокопреосвященству и за щедрое ваше припошеніе ²⁾ въ пользу Миссіонерскаго Общества; это много утѣшаетъ меня и подаетъ надежду, что и другіе преосвященные по примѣру вашему и другихъ окажутъ свое содѣйствіе новому дѣлу.—Москва, слава Богу, вынесла свое имя. По отъѣздѣ моемъ оттуда членовъ Общества было болѣе 3 тыс. однихъ Москвичей, а денегъ внесено болѣе 40 тыс.; заявленія продолжаются. И я уже писалъ преосвященному Паренію ³⁾ сообщить мнѣ о неотложныхъ

¹⁾ См. у Барсукова, въ біографіи митропол. Иннокентія, стр. 687—688.

²⁾ Въ томъ же письмѣ владыка Иннокентій благодарилъ преосв. Евсеія еще и за книги.

³⁾ (Шонову), архіепископу Иркутскому († 1873).

нуждахъ миссій въ его епархіи находящихся, для того, чтобы помочь и помогать ему по возможности“ ¹⁾. За тѣмъ, въ 1877 году, въ видахъ усиленія средствъ Общества, владыка-митрополитъ Иннокентій исходатайствовалъ предъ Св. Синодомъ Высочайше разрѣшеніе Православному Миссіонерскому Обществу устроить внутри Варварской башни въ Москвѣ часовню, подъ названіемъ Боголюбской, и поставить въ ней икону Боголюбской Божіей Матери. Съ того времени доходы отъ иконы поступаютъ въ пользу Миссіонерскаго Общества. Такихъ доходовъ, напр. въ одномъ 1881 году получено Обществомъ 8278 руб. 58 коп. ²⁾ Много и своихъ личныхъ средствъ принесъ святитель Московскій, согласно давнему своему обѣщанію, въ жертву добраго дѣла, которому служить Миссіонерское Общество, и вообще всѣмъ мѣрами, какъ мы замѣтили, старался содѣйствовать успѣхамъ этого Общества, пока живъ былъ; присутствіемъ своимъ оживлялъ дѣятельность его во время годовыхъ общихъ собраній членовъ Общества, приспособилъ, съ разрѣшенія Св. Синода, Московскій заштатный Покровскій монастырь къ миссіонерскимъ цѣлямъ, и т. д. ³⁾, короче сказать, далъ твердую постановку дѣлу и положилъ прочныя опоры для дальнѣйшаго существованія и развитія въ этомъ Обществѣ.

При его же дѣятельномъ участіи и въ его святительство утвержденъ былъ уставъ духовныхъ академій, при чемъ онъ и на ввѣренную ему попеченію Московскую духовную академию простеръ свою благодѣющую десницу ⁴⁾, не оставляя вниманіемъ и милостями также среднихъ и низшихъ духовно-учебныхъ заведеній своей епархіи; открылъ отдѣлъ иконовъѣдѣнія при Московскомъ Обществѣ любителей духовнаго просвѣще-

¹⁾ Чтенія въ Общ. люб. дух. просв. 1884, III, 86 „Матеріаловъ для исторіи русской церкви“.

²⁾ См. Сборникъ, издаваемый Обществомъ любителей духовнаго просвѣщенія по случаю празднованія столѣтняго юбилея со дня рожденія [1782—1882] Филарета, митрополита Московскаго. Т. I, стр. 702, примѣч. I. Москва, 1883.

³⁾ Срав. о семъ у И. Ш. Барсукова, въ биографіи митр. Иннокентія, стр. 708 и дал. 716 и дал., 724, 737 и дал., 746 и дал., 765. Срав. также Отчеты Прав. Миссіонер. Общества.

⁴⁾ Срав. о семъ подробнѣе въ нашей статьѣ, помѣщенной въ *Воссл. Вѣстникъ* за 1897 г., № 11.

нія ¹⁾; въ подмосковномъ селѣ Островѣ учредилъ богадѣльню для духовенства ²⁾; далъ твердое основаніе противораскольническому Братству св. Петра митрополита ³⁾, и т. д.

Благоговѣйный читатель памяти своего небеснаго покровителя, св. Иннокентія Иркутскаго, владыка Московскій Иннокентій устроилъ и въ церкви загородной Черкизовской дачи придѣлъ во имя святителя Иркутскаго Иннокентія ⁴⁾ и въ церкви С.-Петербургскаго Фонтанскаго Троицкаго подворья, особенно ради прїѣзжавшихъ повидать его и жившихъ тамъ значительное время алеутовъ,—также придѣлъ во имя святителя Иркутскаго Иннокентія ⁵⁾. Этотъ послѣдній устроень былъ въ означенной церкви на хорахъ и освященъ самимъ владыкою митрополитомъ Иннокентіемъ въ 1872 г., но упраздненъ вскорѣ послѣ смерти митрополита Иннокентія по приказанію преемника его митрополита Макарія; при чемъ дубовый престолъ его сожженъ въ олтарномъ горнѣ, антиминсъ доставленъ въ Московскую кафедральную ризницу, а иконы, изъ коихъ нѣкоторыя писаны были на алебастрѣ, размѣщены въ той же церкви подворья ⁶⁾.

Благоговѣніе къ памяти своего великаго предшественника, митрополита Московскаго Филарета, владыка Иннокентій обнаруживалъ во всѣхъ случаяхъ,—благоговѣніе самое искреннее, простиравшееся и на мелочи. Такъ, кромѣ того, что онъ, напримѣръ, уже въ первой своей рѣчи по вступленіи на Московскую кафедру, произнесенной 26 мая 1868 года въ большомъ Московскомъ Успенскомъ соборѣ, съ глубокимъ смиреніемъ, во всеуслышаніе, говорилъ: „послѣ кого становлюсь я здѣсь? Кто мой предшественникъ, и кто я? Тутъ не можетъ быть никакого сравненія. Или всякое сравненіе будетъ далеко не въ мою пользу, а нѣкоторыя даже противъ меня“ ⁷⁾,—вотъ и еще одинъ примѣръ

¹⁾ См. *Барсукова*, *Біогр. митр. Иннокентія*, стр. 672, 732, 737 и дал.

²⁾ Тамъ же, стр. 696, 719 и дал.

³⁾ Тамъ же, стр. 671.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 696.

⁵⁾ См. тамъ же, стр. 732.

⁶⁾ Всѣ эти подробности мы извлекли изъ рукописнаго дѣла „объ упраздненіи престола пѣ придѣлѣ св. Иннокентія Иркутскаго въ храмѣ на Фонтанномъ подворьѣ“, хранящагося въ архивѣ Учрежденнаго собора Свято-Троицкіи Сергіевы Лавры за 1879 г. № 91.

⁷⁾ См. *Барсукова*, *Біогр. митр. Иннокентія*, стр. 594. Срав. также „Твореній митроп. Иннокентія“, собранныхъ тѣмъ же *Барсуковымъ*, кн. I, стр. 149. М., 1886.

изъ многихъ, доселѣ не оглашенный въ печати ¹⁾.—Послѣ торжественнаго вступленія на Московскую святительскую кафедру, владыка Иннокентій, какъ священно-архимандритъ Свято-Троицкія Сергіевы Лавры, впервые посѣтивъ послѣднюю, въ качествѣ священно-архимандрита ея, 31 мая того же 1868 года, съ не меньшею торжественностію встрѣченъ былъ и въ Лаврѣ по особому, издавна установленному, церемоніалу. Но менѣе нежели чрезъ мѣсяцъ послѣ этой встрѣчи новому владыкѣ Московскому предстояло снова ѣхать въ Троице-Сергіеву Лавру. Ему хотѣлось непременно самому, изъ благоговѣнія къ памяти почившаго святителя Филарета,—его предшественника, освятить устроенный надъ могилою послѣдняго храмъ во имя св. праведнаго Филарета Милостиваго. Возникъ вопросъ, какъ его теперь встрѣчать тамъ, въ Лаврѣ. Учрежденный соборъ Лавры, отъ 14 іюня (1868 года), вошелъ къ новому владыкѣ съ представленіемъ слѣдующаго содержанія: „По распоряженію покойнаго святителя Филарета въ пріѣзды его въ Лавру былъ слѣдующій порядокъ: когда въ первый разъ года пріѣзжалъ изъ Москвы владыка въ Лавру: то встрѣчи дѣлались по обычаю у св. вратъ. Когда же во второй и прочіе пріѣзды изъ Москвы въ Лавру въ томъ же году, тогда встрѣча не повторялась; а владыка подъѣзжалъ къ Троицкому собору въ экипажѣ, и входилъ въ храмъ, прикладывался ко св. иконамъ и св. мощамъ; и братіи преподавалъ благословеніе.—Приходилъ въ келію преподобнаго Сергія, прикладывался къ святымъ, и въ церковь преподобнаго Никона; и отходилъ въ свои покои.—Учрежденный соборъ, представляя о семъ Вашему Высокопреосвященству, желаетъ знать: примете ли вы оное покойнаго владыки распоряженіе; или угодно будетъ вамъ что либо измѣнить по вашему благоусмотрѣнію. На что учрежденный соборъ и ожидаетъ вашего высокопре-

¹⁾ Покойный архимандритъ Григорій (Воиновъ), сообщал о милостивомъ разрѣшеніи ему отъ владыки Иннокентія свободно пользоваться дотолѣ недоступнымъ архивомъ Московскаго Троицкаго митрополичьего подворья, добавляя при этомъ, что владыка Иннокентій ему „не позволялъ только, за немногими исключеніями, оглашать резолюціи по дѣламъ учрежденнаго въ Лаврѣ Собора, и я почти не касался ихъ, какъ запретнаго плода“. См. *Правосл. Обзоръ* 1889, III, 752. А нынѣшній случай и извлекаемъ изъ дѣлъ архива этого собора.

освященства архипастырской резолюціи“¹⁾. И резолюція владыки Иннокентія отъ 16 іюня послѣдовала такая: „Не только принимаю распоряженіе покойнаго святителя относительно послѣднаго; но и желалъ бы, чтобы первая встрѣча никогда не была повторяема для меня. Иннокентій митрополитъ Московскій“²⁾. Таково было, съ одной стороны, благоговѣніе святителя Иннокентія къ памяти своего предшественника, а съ другой,—глубокое его собственное смиреніе.

Мы могли бы и еще многое повѣдать объ отношеніяхъ святителя Иннокентія ко многимъ дѣламъ, событіямъ и лицамъ времени его управленія Московскою епархіею, характеризующихъ и его свѣтлый умъ и опытную мудрость, и его любвеобильное сердце, и твердость воли его, и его смиреніе истиннохристіанское и проч., при чемъ это многое также въ значительной мѣрѣ доселѣ еще неизвѣстно въ печати, какъ напримѣръ относительно судебной реформы³⁾, относительно замѣщенія новооткрытой кatedры въ Санъ-Франциско⁴⁾, относительно посылки миссіонеровъ какъ въ Сибирь⁵⁾, такъ и въ Санъ-Франциско⁶⁾, относительно отечески—милостиваго участія его къ бывшимъ равнѣ въ его вѣдѣніи миссіонерамъ⁷⁾ и т. д. Но мы оставляемъ все это⁸⁾, чтобы не удлинять излишне настоящаго нашего очерка и, по связи съ сказаннымъ сейчасъ, приступимъ къ характеристикѣ личности въ Божѣ почившаго архипастыря, дабы ею и закончить этотъ очеркъ.

¹⁾ Подъ представленіемъ подписались члены Учрежденнаго собора: Лавры памѣтниковъ архимандритъ Антоній; казначей соборный іеромонахъ Мелетій; ризничій соборный іеромонахъ Авдій; больничный строитель соборный іеромонахъ Іоаннъ и управляющій дѣлами іеромонахъ Сергій.

²⁾ Дѣлъ архива Учрежденнаго собора Сергіевой Лавры за 1868 г., № 221.

³⁾ Для этого у насъ подъ руками есть много неизданнаго изъ переписки разныхъ лицъ, прикосновенныхъ къ дѣлу судебной реформы.

⁴⁾ Отчасти объ этомъ см. у Барсукова, въ біогр. митр. Иннокентія, стр. 696 и дал., 711 и дал.

⁵⁾ Дѣлъ архива Учр. Собр. Лавры Сергіевой за 1870 г., № 196.

⁶⁾ Дѣлъ того же архива за 1871 г. № 204.

⁷⁾ Такъ, напримѣръ, къ упомянутымъ въ свое время, архимандритамъ—Мисаилу (Озерову) и Теофилу, изъ коихъ о первомъ это участіе можно видѣть изъ дѣлъ того же архива за 1870 г. № 48 и за 1875 г. № 101, а о второмъ,—изъ дѣлъ того же архива за 1869 г. №№ 26 и 228. Оба они проживали на покое въ Сергіевой Лаврѣ.

⁸⁾ Обо всемъ этомъ можно было бы составить нѣсколько отдѣльн. статей.

Святитель Московскій Иннокентій представлялъ собой натуру исключительную, и появившуюся на свѣтъ Божій, и воспитанную и дѣйствовавшую въ большую и лучшую часть своей жизни при условіяхъ совершенно иныхъ и особыхъ, нежели при какихъ родятся, воспитываются и дѣйствуютъ въ Европѣ и Европейской Россіи образованные люди какого бы то ни было сословія вообще и его положенія въ частности. Условія эти отнюдь не представляли тѣхъ узкихъ рамокъ формализма и такъ называемыхъ свѣтскихъ приличій, въ которыя обязательно укладывается натура и жизнь таковыхъ людей. Въ условіяхъ жизни и дѣятельности высокопреосвященнаго Иннокентія все было такимъ же просторомъ, такую же необъятную широту, какими отличается необъятная пространствомъ Азіатская Россія. Потому натура его была въ полномъ смыслѣ широкая. Богатыя природныя дарованія и силы духа и тѣла высокопреосвященнаго Иннокентія, на такомъ просторѣ, развились и въ потребныхъ случаяхъ раскрывались, обнаруживались весьма своеобразно, если судить съ нашей обычной точки зрѣнія, но въ то же время вполне достойно подражаемо. Развитие и раскрытіе, обнаруженіе ихъ было вполне естественно, близко къ природѣ, безъ примѣси искусственности, а подъ воздѣйствіемъ истинно христіанскихъ началъ православія и благодати Божіей, оно совершалось и въ истинно апостольскомъ духѣ, согласно представленію великаго апостола языковъ: *елика суть истиинна, елика честна, елика праведна, елика пречиста, елика премо-безна, елика доброхвальна, аще кая добродѣтель, и аще кая похвала, сія помышляйте* (Филип. 4, 8).

Имѣя умъ сильный, ясный, гибкій, провидательный, основательный, обогащенный обширными и разносторонними познаніями, при томъ зиждательный, творческій, въ Бозѣ почившій святитель всегда болѣе практическое примѣненіе давалъ его дѣятельности и самой творческой способности, нежели направлялъ къ отвлеченнымъ, умозрительнымъ построеніямъ, которыя часто затемняютъ предметъ сужденія и дѣлаютъ самое сужденіе бесплоднымъ, а иногда даже и прямо вреднымъ. „Понять потребность времени и обстоятельствъ, прискать средства необходимыя для ея удовлетворенія, исполнить задуманное съ

рѣшительностію и быстротой, разрѣшить затрудненія, примирить противорѣчія, сблизить крайности—все это составляло рѣдкую способность и особенность его ума. Она и выразилась въ созданныхъ имъ учрежденіяхъ въ Сибири и здѣсь“, т. е. въ Москвѣ,—скажемъ словами бывшаго ближайшимъ сотрудникомъ высокопреосвященнаго Иннокентія, преосвященнѣйшаго Амвросія архіепископа Харьковскаго ¹⁾. „У владыки,—пишетъ также въ своемъ дневникѣ покойный ректоръ Московской духовной академіи протоіерей А. В. Горскій за 1869 годъ,—читалъ я свои замѣтки на Хомякова и при этомъ случаѣ могъ замѣтить, какъ быстро его умъ схватываетъ существенное и сейчасъ выводитъ сходство изъ начала; строго держится положительнаго; главное доказательство—въ словѣ Божіемъ“ ²⁾. Это не значитъ однако же, что высокопреосвященный Иннокентій не обладалъ систематическимъ развитіемъ ума. Школа добраго стараго времени приучила умъ его и къ систематическому мышленію, о чемъ ясно свидѣлствуютъ его, исполненные глубокой опытной мудрости и въ то же время сильной логики мнѣнія по разнымъ вопросамъ, оглашенные доселѣ въ печати. Обыкновенно святитель до трехъ—четырехъ разъ начерчивалъ и измѣнялъ планъ и изложеніе своего мнѣнія или сужденія по какому либо предмету, прежде нежели давалъ окончательную обработку этому мнѣнію или сужденію на бумагѣ. „Вотъ почему всѣ бумаги высокопреосвященнаго Иннокентія, не отличаясь особыми красотоми рѣчи, носятъ на себѣ печать строгой обдуманности въ каждомъ словѣ, можно сказать, въ каждомъ оборотѣ рѣчи“ ³⁾. Съ другой стороны, если высокопреосвященный, въ рѣчи при вступленіи на Московскую паству, называлъ себя человѣкомъ „безкнижнымъ“ ⁴⁾, какъ не получившій высшаго учено-богословскаго образованія, то въ этомъ обнаружилъ лишь свое обычное глубокое смиреніе ⁵⁾. На

¹⁾ *Проповѣди Амвросія, епископа Дмитровск.*, стр. 165. Срав. 164, М., 1883.

²⁾ *Прибавл. къ Твор. Св. Отцевъ* за 1885 г., ч. XXXV, стр. 258. Срав. стр. 263.

³⁾ См. у *Барсукова*, въ біогр. митр. Иннокентія, стр. 472, воспоминаніе лица, близко стоявшаго на дальнемъ востокѣ къ преосв. Иннокентію.

⁴⁾ См. „Творенія Иннокентія, митр. Московскаго“, собр. *И. П. Барсуковымъ*, I, 150. М. 1886.

⁵⁾ Глубокое смиреніе, при томъ совершенно искреннее, высокопреосвященный

самомъ дѣлѣ онъ обладалъ обширными и разнородными, а главное основательными, какъ мы сказали, познаваніями, такъ что и устная его бесѣда была всегда весьма занимательна и глубоко-поучительна и писанія его, составляющія собой нѣсколько большихъ томовъ и снискавшія ему, съ одной стороны, лестные отзывы не только русской, но и заграничной печати, а съ другой,—званіе дѣйствительнаго и почетнаго члена разныхъ ученыхъ учреждений и обществъ, еще болѣе утверждаютъ мысль, что онъ былъ человѣкъ далеко не „безкнижный“ ¹⁾. Его техническія произведенія (часы, музыкальныя орудія и под.), нѣкоторые даже изобрѣтенія ²⁾, равно и изобрѣтательность въ средствахъ для высшихъ, миссіонерскихъ цѣлей ясно свидѣлствуютъ о творческой способности его ума. А нѣкоторые случаи свидѣлствуютъ не только о пропницательности, дальновидности его ума, но и о дарѣ предвѣднія. Такъ, на примѣръ, онъ еще въ 1871 году, по поводу газетныхъ слуховъ объ увольненіи его на покой вслѣдствіе утраты зрѣнія, писалъ преосвященному викарію Леониду, епископу Дмитровскому: „газетчики другой разъ увольняютъ меня отъ управленія епархією: только теперь они назначаютъ не Нила Ярославскаго, а преосвященнаго Макарія ³⁾. Последнее вѣроятіе, и, пожалуй, скоро сбудется“ ⁴⁾. Равнымъ образомъ, въ самый разгаръ гоненія на церковно-приходскія школы въ 1870-хъ годахъ владыка Иннокентій твердо и ясно говорилъ, что онъ снова получаютъ свое надлежащее практическое значеніе. „Я-то не доживу, а ты,

Иннокентій всегда обнаруживалъ и въ другихъ случаяхъ. Такъ, кромѣ выше приведенныхъ, вотъ, для примѣра, еще одинъ изъ многихъ случаевъ. Въ 1841 году, отвѣчая на письмо А. Н. Муравьева, преосвященный Иннокентій говоритъ ему: „вы пишете, что ожидали отъ меня чѣстей изъ Москвы. Ну, скажите, что же бы я могъ написать кромѣ того, что тутъ я былъ, тамъ меня принимали, здѣсь меня ждали, и проч., и вышло бы все только *я, меня, обо мнѣ*, и проч. Пусть другіе онишутъ, и тогда достоинѣе“. См. *Приб. къ Твор. Св. Отц.* 1889, XI, III, 529. См. „Письма митр. Иннокентія“, собр. *И. Барсуковымъ*, I, 57. Сиб. 1897.

¹⁾ О писаніяхъ митр. Иннокентія можно читать у *Барсукова*, въ біографіи владыки, стр. 108 и дал. 115 и дал. 130 и дал. и др.

²⁾ Объ этомъ—тамъ же, стр. 7. 8. 31 и др.

³⁾ Въ то время архіепископа Литовскаго.

⁴⁾ См. у *Барсукова*, въ біогр. митр. Иннокентія, стр. 708. Преосвященный Макарій, какъ извѣстно, и былъ преемникомъ митр. Иннокентія.

вѣроятно, доживешь до этого времени“,—добавилъ онъ къ тому въ успокоеніе сельскаго священника, котораго земцы „оттерли“ отъ церковно-приходской школы, обративъ послѣднюю въ земскую ¹⁾).

Обладая такимъ замѣчательнымъ умомъ, святитель Иннокентій обладалъ и сердцемъ, широко открытымъ для всѣхъ наилучшихъ чувствованій, любвеобильнымъ, но безъ сентиментальности, свойственной людямъ извѣстнаго направленія въ воспитаніи. И опять съ этой стороны въ святительѣ поражаетъ насъ близость къ природѣ, евангельская простота и сила выраженія чувствъ, доступность для всѣхъ. Отъ того-то и его взаимно такъ же любили обращенные имъ въ христіанство или утвержденные въ христіанской вѣрѣ простецы—алеуты, тунгусы и проч., такъ что алеуты, напримѣръ, нарочито пріѣзжали въ Москву и Петербургъ, чтобы видѣть своего любимаго архипастыря, а высокопреосвященный Иннокентій, съ своей стороны, какъ мы замѣчали раньше, устроилъ для ихъ посѣщеній богослуженія, особый придѣлъ во имя св. Иннокентія Иркутскаго въ Петербургскомъ своемъ подворьѣ. Святитель Московскій и въ другихъ обращалъ вниманіе на потребность развитія не только ума, но и сердца. Такъ, въ 1845 году, въ пространномъ письмѣ къ Оберъ-Прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову о необходимости ученія для народа, о томъ, чему учить, какъ учить и проч., преосвященный Иннокентій между прочимъ говоритъ: „многіе думаютъ, что просвѣтить народъ и сдѣлать его нравственнымъ можно не иначе, какъ только грамотностію. И въ доказательство того указываютъ на Пруссію, гдѣ почти каждый семьянинъ грамотенъ. Но тамъ грамотность не есть умъ, по крайней мѣрѣ, есть не столько причиною ихъ просвѣщенія, сколько слѣдствіемъ просвѣщенія, котораго основаніе находится въ ихъ обычаяхъ. Въ Парижѣ и около Парижа грамотныхъ не менѣе Пруссіи, но гдѣ болѣе разврата, возмущеній, переворотовъ, беспокойствъ? И отчего?—оттого, что у нихъ просвѣщаютъ одинъ только умъ. А сердце? а

¹⁾ См. тамъ же, стр. 763. Возстановленіе значенія церковно-приходскихъ школъ послѣдовало въ 1864 году, чрезъ 5 лѣтъ послѣ кончины архип. Московскаго.

правственность?—До нихъ никто и не допрашивается¹⁾. Или вотъ еще его же собственный, не однократно повторенный имъ, рассказъ объ одномъ изъ многихъ случаевъ его апостольскаго служенія на дальнемъ востокѣ, ясно свидѣтельствующій о томъ, какъ онъ тонко понималъ и высоко цѣнилъ значеніе чувства въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго развитія человѣка. „Много видѣлъ я разныхъ происшествій и примѣровъ,—писалъ онъ отъ 8 іюля 1843 года изъ Охотска къ А. С. Норову;—объ одномъ изъ нихъ нельзя не рассказать вамъ. Первый тунгусъ, съ которымъ я увидѣлся въ Гижигѣ, удивилъ меня,—вѣтъ, этого мало: удивилъ,—изумилъ и утѣшилъ меня своею преданностію и вѣрою. Послѣ рассказа его о ихъ житьѣ-бытьѣ полубѣдственномъ, до котораго довели ихъ, сказать между нами, начальствующіе въ Гижигѣ исправники и проч. и христіанское воинство—казаки, когда я сказалъ ему: за то тамъ вамъ будетъ хорошо, если вы будете вѣровать Богу и молиться Ему; тогда онъ съ сильнымъ чувствомъ, которое даже выразилось на его загорѣломъ лицѣ, сказалъ мнѣ: тунгусъ всегда молится, тунгусъ знаетъ, что все Богъ даетъ; убью ли я хоть куропатку? это Богъ мнѣ далъ, и я молюсь Богу и благодарю Его; не убью? значитъ, Богъ мнѣ не далъ; значитъ, я худой... я молюсь Ему.—Не могу ни вспомнить, ни сказать сихъ словъ безъ сердечнаго умиленія, тѣмъ болѣе, что ихъ сказалъ человѣкъ, котораго наши новые философы едва удостоиваютъ имени человѣка“²⁾. А любвеобильная заботливость высокопреосвященнаго Иннокентія объ устройствѣ и улучшеніи матеріальнаго положенія духовенства, особенно сельскаго, вдовъ и сиротъ духовнаго званія, его многочисленныя благотворенія, и т. д.,—все это не служитъ ли убѣдительнымъ доказательствомъ того, какъ не тѣсно всѣ, такъ или иначе нуждавшіеся въ духовной или вещественной

1) „Письма митр. Иннокентія“, собр. Барсуковымъ, I, 151.

2) См. „Письма митр. Иннокентія“ I, 97; см. тоже въ біогр. митр. Иннокентія, составл. Барсуковымъ, стр. 7 и 8 приложений въ концѣ книги. Срал. тотъ же рассказъ въ Письмѣ къ А. Н. Муравьеву отъ 10 іюля того же 1843 г. въ Приб. къ Твор. Св. Отц. 1889, XLIII, 550. 551. См. „Письма митр. Иннокентія I, 102. Наконецъ, то же самое рассказывалъ преосв. Иннокентій около того же времени и въ письмѣ къ митрополиту Московскому Филарету. См. тамъ же, стр. 105. 106.

помощи, *вмѣщались* въ сердцѣ святителя, по Апостолу (2 Кор. 6, 12). Отъ того то, въ свою очередь, и онъ оставлялъ въ сердцахъ людей, испытавшихъ его благодѣянія, неизгладимыя чувства любви и благодарности къ нему. Напримѣръ, когда въ концѣ 1873 года извѣстная игуменія Митрофанія устраниена была отъ управленія Серпуховскимъ Владычнымъ монастыремъ, и вся тяжесть обители лежала на плечахъ казначеи монастыря монахини Ангелины, которая едва не падала подъ этою тяжестію и сильно скорбѣла, тогда святитель Иннокентій явился для нея истиннымъ ангеломъ—утѣшителемъ, подкрѣплялъ ее и послѣ возвелъ въ санъ игуменіи (Брусенскаго Коломенскаго монастыря), такъ что мать Ангелина, послѣ кончины владыки Иннокентія, писала отцу архимандриту Григорію (Воинову): „что чувствую въ душѣ къ памяти незабвеннаго святителя, того не умѣю и не смогу передать словесно на бумагу; это только извѣстно пусть будетъ Богу да моей душѣ“ ¹⁾. Высшимъ выраженіемъ чувствованій любвеобильнаго сердца святителя былъ его истинный, глубокий патріотизмъ. Вотъ одинъ изъ многихъ случаевъ обнаруженія его. Въ 1851 году, отвѣчая на одно изъ писемъ Н. Е. Ложечникова, преосвященный Иннокентій писалъ ему: „О Европейскихъ происшествіяхъ я знаю уже очень многое. Слава Богу, прославляющему нашу святую Русь—Православную во бранехъ и въ политикѣ. Кажется, теперь только слѣпой, или намѣренно смежающей очи, можетъ не видѣть, что самый лучшій образъ или форма правленія есть самодержавіе. Но въ то же время нельзя не убѣдиться, что самодержавіе можетъ быть только тамъ, гдѣ православіе. Слава Богу, даровавшему намъ православіе. Намъ остается теперь только молить Его, дабы не отнялось отъ насъ это сокровище, а оно очень, очень можетъ быть отнято за нестерпимые грѣхи наши и безотчетное, пристрастное подраженіе иновѣрнымъ“ ²⁾. Въ этомъ выраженіи патріотическихъ чувствъ видно и выраженіе еще болѣе возвышенныхъ чувствъ глубоко убѣжденнаго вѣрующаго сердца православнаго христіанина.

¹⁾ *Правосл. Обзоріе* 1889, III, 755. Воспоминанія архим. Григорія о митр. Иннокентіи.

²⁾ „Письма м. Иннокентія“, I, 325.

Соотвѣтственно уму, святитель Иннокентій и волю имѣлъ твердую, характеръ сильный, рѣшимость непреклонную, ревность по истинѣ и правдѣ пламенную, подлинно Илиипу; слово его убѣжденія было непоколебимо; и все это при мягкости, можно сказать, нѣжности сердечной. Примѣры обнаруженія такого характера, такой воли можно видѣть какъ въ первомъ, уже извѣстномъ намъ, его рѣшеніи—итти на дѣло миссін въ Уналашку, такъ и во множествѣ случаевъ дальнѣйшей его жизни и дѣятельности. Вотъ, напримѣръ, одинъ изъ многихъ случаевъ твердости и спокойствія, полной преданности въ волю Божию, съ какими онъ встрѣчалъ и переносилъ неожиданный, при его необыкновенныхъ, по морямъ, горамъ, тундрамъ и проч., путешествіяхъ по своей обширной епархіи, несчастія, рассказываемый сопутствовавшимъ ему лицомъ. „Этотъ случай, —рассказываетъ бывший въ его свитѣ священникъ Симеонъ Казанскій, — совершился въ ночь на 29 августа“ (1861 года). На пути изъ Николаевска въ Камчатку, между Дуей и Кастри, „сдѣлалась страшная буря; судно наше перебрасывало изъ стороны въ сторону, смятеніе было полное, всѣ ожидали смерти; одинъ преосвященный Иннокентій былъ въ полномъ спокойствіи. Во время этой сильной качки я случайно очутился противъ двери каюты, гдѣ былъ владыка; и вдругъ дверь эта сама собою отъ тряски и качки отворилась; я подумалъ, что владыка ее отворилъ, чтобы позвать кого либо, и я взомель къ нему и пораженъ былъ такою картиною: среди общаго смятенія, треска судна и стука волны, преосвященный Иннокентій покойно стоялъ передъ образомъ на колѣняхъ и горячо молился и читалъ себѣ отходную; но когда онъ увидалъ меня, сдѣлалъ такое выраженіе глазъ, что я невольно смутился, и весь былъ потрясенъ, и тутъ же догадался, что я ему помѣшалъ, и опрометью вышелъ отъ него, затворивъ дверь. По окончаніи же молитвы владыка съ невозмутимымъ спокойствіемъ вышелъ на палубу и давалъ уже совѣты капитану судна. Наконецъ все стихло и кончилось, благодареніе Господу, только разбитіемъ судна. Преосвященный Иннокентій, по выходѣ на берегъ, отслужилъ благодарственный Господу Богу молебень съ колѣнопреклоненіемъ“ ¹⁾. А вотъ еще случай изъ переписки преосвященнаго

¹⁾ Барсукова, біогр. м. Иннокентія, стр. 497. 498.

Иннокентія. Въ 1851 году, жалуясь на недостатокъ вниманія свѣтскихъ синодальныхъ властей къ нуждамъ миссіи, онъ писалъ А. Н. Муравьеву: „что касается лично до меня, то я нисколько не забочусь о томъ, какъ они обо мнѣ думаютъ и къ какому разряду меня причисляютъ, потому что я ничего отъ нихъ не ищу и не желаю собственно для себя. Но очень жаль, что они мало обращаютъ вниманія на дѣла нашихъ церквей и миссій. Это имъ не принесетъ чести. До сихъ поръ я писалъ и еще нѣсколько времени буду писать къ нимъ скромно и тихо; авось услышатъ! Но если ничего не будетъ еще и два будущіе года, то я заговорю громко, не смотря на то, хотя бы это для меня кончилось Соловками ¹⁾, лишь бы только ревность моя была не *не по разуму*. Мнѣ нечего терять! Но да избавить Господь меня и ихъ отъ этого! а я отнюдь не желаю этого; а только хочу сказать, что если потребуютъ обстоятельства,—я не побоюсь ихъ силы“ ²⁾. Твердость слова и дѣйствованій высокопреосвященнаго Иннокентія въ Св. Синодѣ еще памятна, безъ сомнѣнія, многимъ, десель здравствующимъ дѣятелямъ по духовному вѣдомству. Вотъ почему въ Бозѣ почившій архиепископъ Херсонскій Димитрій (Муретовъ), прѣзжая въ 1874 году чрезъ Москву и посѣтивъ здѣсь святиля Иннокентія, на прощаньи, сказалъ тихо присутствовавшему при этомъ сыну святителя о. протоіерею Г. И. Веніаминову о родителѣ сего послѣдняго: „берегите его, онъ намъ дорогъ“ ³⁾.

Подлинно, онъ во всѣхъ отношеніяхъ былъ весьма дорогъ православной Русской церкви и отечеству и какъ дѣятель и какъ человѣкъ. При величавости вида, при необычайной силѣ воли и твердости характера, онъ былъ въ высшей степени простъ и доступенъ всякому. Самъ будучи неустанно и постоянно дѣятеленъ, онъ не любилъ только людей бездѣятельныхъ, лѣнивыхъ; а всякаго, искренно и хотя сколько нибудь стремившагося къ полезной дѣятельности, онъ всячески поощрялъ и самъ дѣятельно помогалъ ему. „Нѣсколько особенный человѣкъ

¹⁾ Т. е. заточеніемъ въ Соловецкій монастырь.

²⁾ Прибл. къ Твор. Св. Отц. 1889, XLIII, 585. См. „Письма митр. Иннокентія“, собр. Барсуковымъ, I, 268. 289.

³⁾ Правосл. Обзор. 1889, III, 756.

былъ этотъ владыка, отличаясь невиданною еще въ этой епархіи простотою обращенія съ духовенствомъ,—писано было о преосвященномъ Иннокентіи за время управленія его Московскою епархіею; онъ имѣлъ свойство прямо и открыто относиться ко всякому вопросу. Онъ говорилъ и дѣлалъ только то, что ему подсказывалъ его ясный умъ и доброе сердце,—безъ всякаго отношенія къ какимъ либо стороннимъ соображеніямъ и и предвзятымъ мыслямъ..... Богатство личнаго опыта научило владыку, по возможности, избѣгать формализма и бюрократизма въ управленіи епархіей. Изъ своей многоопытной жизни онъ часто видѣлъ, какимъ надежнымъ прикрытіемъ злу служатъ эти атрибуты управленія и какъ скоро и легко мертвятъ и убиваютъ они проявленія жизни и свѣта въ духовенствѣ. „Не люблю я этой бумажной волокиты,—говорилъ онъ обыкновенно тяжущимся и провинившимся;—давайте, при Божіей помощи, сейчасъ же обсудимъ это дѣло здѣсь“.—И хитрости, и обману трудно было тутъ прикрыться. Хорошо зналъ человѣческую природу и дѣйствительную жизнь престарѣлый владыка. Сейчасъ все выведетъ на свѣжую воду. Тяжущіеся по большей части выходили примиренными, провипившіеся раскаявались и со слезами внимательно слушалъ мудрое жизненное правоученіе іерарха. И когда пришелъ къ нему помянутый раньше священникъ (о. Алексѣй), потерпѣвшій непріятности изъ-за устроенной имъ церковно-приходской школы, владыка отечески говорилъ ему: „что-жъ тебѣ смущаться? Совѣсть твоя спокойна: ты все дѣлалъ, что отъ тебя зависѣло. А что оттерли тебя отъ школы, такъ это знаменіе времени. И насъ вотъ, архіереевъ, лишили прямого отношенія къ народнымъ школамъ. Что ужъ подѣлаешь... Но повѣрь, что опять возмутся за церковно-приходскія школы; безъ нихъ ничего не подѣлаютъ. Я—то не доживу, а ты, вѣроятно, доживешь до этого времени“. Просто и ласково поговорилъ владыка съ о. Алексѣемъ; перенесъ разговоръ на дѣла приходскія, распрашивалъ о семьѣ, давалъ наставленія,—и все это такъ задушевно, отечески“ ¹⁾. Такъ и всегда обыкновенная рѣчь его

¹⁾ Барсукова, біогр. митр. Иннокентія, стр. 762, 763. Срав. также въ *Правосл. Обзор.* за 1889 г., ч. III, стран. 753, 758 и др.

дышала искренностію и тотчасъ приближала васъ къ нему, давала вамъ смѣлость, приобретаала вамъ довѣріе. Но нужно было только коснуться предмета, имѣющаго особенную важность, преимущественно относительно Церкви, какъ лицо архипастыря, его рѣчь, всѣ приемы его обращенія мгновенно измѣнялись. Въ немъ сейчасъ являлся пастырь съ сильнымъ духомъ ревности, сужденія его поражали васъ силою духовнаго опыта, слово его становилось *властнымъ*. Духовная личность митрополита Иннокентія сложилась внѣ условій и искусственной обстановки нашей общественной жизни: сердце его было чисто, намѣренія онъ имѣлъ всегда добрыя, имъ не руководило ни самолюбіе, ни тщеславіе, искать у людей ему было нечего, рисоваться предъ другими онъ не имѣлъ ни причины, ни цѣли; онъ являлся наружно тѣмъ, чѣмъ былъ внутренно: прямымъ, честнымъ, искреннимъ, любвеобильнымъ и благожелательнымъ пастыремъ. По нравственному характеру, онъ былъ человѣкъ дѣла и труда, на подвигъ, на лишенія и на терпѣніе всегда готовый, къ себѣ неумолимо строгій, неустанно дѣятельный. Многіе задавали себѣ вопросъ: по какимъ побужденіямъ онъ оставался на дѣйствительной службѣ при слабости, а подъ конецъ и совершенной потерѣ зрѣнія, и не удалялся на покой? Потому, что при его живой природѣ и дѣятельномъ умѣ, для него слово *покой* равносильно было слову *смерть*. Въ одно время, помысливъ удалиться въ Геосиманскій скитъ, онъ говорилъ: „тамъ, по крайней мѣрѣ, продолжительная служба; я меньше буду празденъ“. Во время болѣзни, слушая доклады по дѣламъ, онъ говорилъ: „меня дѣла отвлекаютъ отъ мысли о болѣзни“, и когда, уже приближаясь къ смерти, онъ не могъ встать съ кресла и, на вопросъ свой: нѣтъ ли новыхъ дѣлъ? получилъ въ отвѣтъ: „владыко, не думайте о дѣлахъ, успокойтесь“, онъ съ грустью, склонивъ голову, сказалъ: „скудно!“ ¹⁾. Такъ, святитель Московскій Иннокентій, который „по своему духу и подвигамъ“, повторимъ о немъ слова святителя Филарета, — во истину „есть мужъ апостольскій“ ²⁾, когда время его *отшествія настало*, могъ съ полнымъ правомъ ска-

¹⁾ *Проповѣди Амеросія, епископа Дмитровскаго*, стр. 166. 167. М., 1888.

²⁾ *Писма митр. Филарета къ Высоч. Особ. и дру. лиц.*, II, 265. Тверь, 1888.

зять о себѣ словами св. апостола Павла: *подвигомъ добрымъ подвизахся, течение сканчахъ, въру соблюдохъ. Прочее убо соблюдается мнѣ вънецъ правды, его же воздастъ ми Господь въ день праведный судія* (2 Тим. 4, 7. 8; см. ст. 6). Мы крѣпко вѣруемъ, что равноапостольные подвиги святителя Иннокентія, его, по апостольскому образу сложившаяся, духовная личность, исполненная евангельскаго духа жизнь и истинно апостольской ревности дѣятельность уже стяжали ему въ очахъ вѣчной Правды Божіей право на этотъ *вънецъ*.

Профессоръ И. Корсунскій.

СТРОЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ И ШКОЛЪ ВЪ РАЙОНѢ СИБИРСКОЙ ЖЕЛѢЗНОЙ ДОРОГИ.

Въ 1885 году, по опредѣленію Святѣйшаго Синода, Высочайше утвержденному 16-го февраля того же года, установлены были новыя правила относительно устройства приходовъ и состава причтовъ, отмѣнявшія прежнія правила по этому предмету отъ 16 апрѣля 1869 года. Это опредѣленіе имѣло въ высшей степени благотворное вліяніе на развитіе церковнаго строительства въ нашемъ отечествѣ. Отмѣнивъ прежнее уменьшеніе числа приходовъ и сокращеніе штата причтовъ, оно вызвало живую потребность въ устроеніи новыхъ церквей, часовень, молитвенныхъ домовъ и т. п., не говоря уже о возобновленіи прежде закрытыхъ церквей. Достаточно сравнить десятилѣтіе отъ 1870—1880 гг., когда дѣйствовали законоположенія по пересмотру состава приходовъ и церковныхъ причтовъ, начиная съ 1869 г., съ послѣдующимъ десятилѣтіемъ (отъ 1880 г. по 1890 г.), когда начало дѣйствовать опредѣленіе Святѣйшаго Синода 1885 года, чтобы убѣдиться въ сильномъ развитіи церковнаго строительства во всѣхъ мѣстахъ Россіи. По статистическимъ даннымъ г. Преображенскаго ¹⁾, приростъ церквей за первое, указанное нами, десятилѣтіе выразился въ цифрѣ 3773; между тѣмъ, какъ за послѣднее собственно пятилѣтіе, онъ удвоился и выразился въ цифрѣ 6286. Замѣчательно, что это развитіе церковнаго строительства нерѣдко вызывалось или совпадало съ возбужденіемъ патріотическаго чув-

¹⁾ „Отечествен. церковь по статистическимъ даннымъ съ 1840—41 по 1890—91 г.г.“. С. И. В. 1897 г. См. стр. 17—28.

ства по случаю какихъ-либо радостныхъ событій въ Царствующемъ Домѣ. Такъ чудесное спасеніе 17 октября 1888 года въ Бозѣ почившаго Государя Императора Александра III съ Членами Августѣйшаго Семейства при крушеніи желѣзно-дорожнаго поѣзда,—въ два мѣсяца только этого года и въ теченіи 1889 г., вызвало построеніе 82 церквей или часовень. Все это свидѣтельствуетъ о несомнѣнномъ оживленіи религіознаго чувства въ православномъ русскомъ народѣ въ связи съ его патріотическимъ одушевленіемъ. Все это не можетъ не радовать каждаго, кто знаетъ какое высокое, цивилизующее значеніе имѣютъ храмы Божіи для нашего народа.

Но нельзя сказать, чтобы это развитіе церковнаго строительства шло параллельно съ развитіемъ отечественнаго, политическаго могущества на окраинахъ Россіи. Это прежде всего надобно сказать о нашей далекой Сибири, которая въ настоящее время возбуждаетъ живѣйшій интересъ въ каждомъ истинно русскомъ человѣкѣ. Еще въ 1885 году Г. Оберъ-Прокуроръ Святѣйшаго Синода въ своемъ всеподданнѣйшемъ отчетѣ свидѣтельствовалъ предъ въ Бозѣ почившемъ Государемъ Императоромъ Александромъ III о недостаткѣ церквей въ Сибири и о несомнѣнной надобности содѣйствовать здѣшнимъ жителямъ въ постройкѣ ихъ. На этомъ отчетѣ Государю Императору благоугодно было начертать слѣдующее: **„На это надобно обратить вниманіе жертвователей—тутъ дѣйствительно можно жертвовать съ пользою“**. Съ тѣхъ поръ дѣло церковнаго строительства, хотя и усилилось здѣсь, но не получило особенно сильнаго развитія. Достаточно указать на тотъ фактъ, что напримѣръ, въ 1890 г. въ Иркутской губерніи на 2400 православныхъ жителей существовала одна церковь, а въ Якутской губерніи одна церковь приходилась даже на 3730 жителей, болынею частію разсѣянныхъ въ небольшихъ селеніяхъ, находящихся на далекомъ разстояніи другъ отъ друга ¹⁾. Въ 1891 г., въ бытность Наслѣдникомъ Престола нынѣ благополучно царствующій Государь Импера-

¹⁾ Тамъ-же, стр. 26.

торъ Николай Александровичъ, при проѣздѣ Своимъ чрезъ Сибирь, пораженъ былъ малочисленностію церквей на пути Своего дальняго слѣдованія отъ Владивостока до Уральска. Это имѣло свои благотворныя послѣдствія. *Сердце царевъ въ руцѣ Божіей*, говорить намъ Слово Божіе. Съ тѣхъ поръ нужда въ храмахъ Божіихъ въ этихъ мѣстностяхъ сдѣлалась еще нагляднѣе, еще поразительнѣе; такъ какъ правительство рѣшило связать отдаленную Сибирь съ центральными губерніями Россіи и сюда хлынулъ многочисленный потокъ переселенцевъ изъ разныхъ мѣстъ Россіи. И вотъ, по назначеніи въ началѣ 1893 г. Предсѣдателемъ комитета Сибирской желѣзной дороги, въ то время Наслѣднику Цесаревичу, а нынѣ благополучно царствующему Государю Императору благоугодно было вспомнить о лично имъ видѣнной и перечувствованной нуждѣ въ Сибири церквей, и, въ одномъ изъ первыхъ засѣданій Комитета, Его Высочествомъ поднятъ былъ вопросъ о сооруженіи храмовъ въ районѣ Сибирской желѣзной дороги. Съ тѣхъ поръ прошло уже пять лѣтъ. Въ какомъ же положеніи находится строительное дѣло церквей и школъ въ этихъ мѣстностяхъ въ настоящее время?

Предъ нами лежитъ брошюра Г. Управляющаго дѣлами Комитета Сибирской желѣзной дороги, Статсъ-Секретаря А. Н. Куломзина, подъ заглавіемъ: „Положеніе церковнаго и школьнаго строительства въ районѣ Сибирской желѣзной дороги на средства фонда Имени Императора Александра III къ январю 1898 года“ (С.П.Б. 1898 г.). Брошюра представляетъ полную и обстоятельную картину строительнаго дѣла церквей и школъ въ Сибири до послѣдняго времени, и при томъ въ исторической послѣдовательности. Заимствуемъ изъ ней наиболѣе интересныя для насъ свѣдѣнія.

По свидѣтельству г. Куломзина, прежде всего предположено было строить церкви на станціяхъ Сибирской линіи на остатки отъ суммъ, назначенныхъ для ея сооруженія. Но намѣреніе это по разнымъ причинамъ не могло быть осуществлено. За то вскорѣ явился другой обильный источникъ для открытія расходовъ по возведенію храмовъ. По высокому почину

Августѣйнаго Предсѣдателя Комитета Сибирской желѣзной дороги и съ соизволенія въ Божѣ почившаго Императора Александра III, при Канцеляріи Комитета Министровъ былъ открытъ пріемъ пожертвованій на образованіе капитала, которому, по кончинѣ Царя-Миротворца, дано названіе фонда Имени Императора Александра III, для потройки въ районѣ Сибирской желѣзной дороги церквей и школъ. Первый взносъ въ этотъ капиталъ былъ сдѣланъ протоіереемъ Кропштадтскаго Андреевскаго собора о. Іоанномъ Сергіевымъ. Его благочестивому примѣру послѣдовали многіе ревнители вѣры, со всѣхъ концовъ святой Руси. Церковностроительный фондъ сталъ быстро приумножаться и расти.

Въ это время изъ Тобольской губерніи, гдѣ осѣдалъ главнѣйшій потокъ переселенцевъ, раздался призывный голосъ мѣстнаго губернатора. Въ яркихъ и правдивыхъ краскахъ дѣйствительный статскій совѣтникъ Богдановичъ описывалъ правдивныя страданія переселенцевъ, разселенныхъ вдали отъ церквей и въ трудныя минуты жизни лишенныхъ той поддержки и утѣшенія, которыхъ русскій человѣкъ привыкъ искать въ храмѣ у Престола Всевышняго. Для частичнаго удовлетворенія этой потребности была ассигнована нѣкоторая сумма изъ кредита на вспомогательныя предпріятія при Сибирской дорогѣ; вмѣстѣ съ тѣмъ подготовительною при Комитетѣ Сибирской желѣзной дороги коммисіею рѣшено было помочь Тобольскимъ переселенцамъ, и первыя выдачи изъ фонда Имени Императора Александра III были произведены для сооруженія церквей въ переселенческихъ поселкахъ Тобольской губерніи.

О столь же настоятельной нуждѣ въ церквахъ и школахъ свидѣтельствовалъ и Томскій Губернаторъ; на всеподданнѣйшемъ рапортѣ его о состояніи Томской губерніи за 1895 г., противъ упоминанія о недостаткѣ въ церквахъ и школахъ для переселенческихъ селеній, Его Императорскому Величеству благоугодно было Собственноручно начертать: „**Вопросъ о постройкѣ церквей въ Сибири, въ особенности въ новыхъ поселкахъ, очень близокъ моему сердцу.**“

Съ тѣхъ поръ дѣло церковнаго и школьнаго строительства,

поддерживаемое неослабнымъ притокомъ пожертвованій, распространилось на многія станціи Сибирской дороги и на многочисленныя поселки въ губерніяхъ: Тобольской, Томской и Енисейской и въ областяхъ Амурской и Приморской.

Особливо важное въ настоящемъ дѣлѣ значеніе имѣетъ 1897 годъ по обильному притоку пожертвованій, исходящихъ отъ лицъ нашей Высшей Духовной Іерархіи и вообще отъ духовенства, благодаря Комитетамъ, учрежденнымъ въ Москвѣ, Астрахани, Ярославлѣ и Твери и доставившимъ въ теченіе прошедшаго 1897 года 10.445 р.

Изъ числа наиболѣе крупныхъ пожертвованій отъ мірянъ, поступившихъ въ истекшемъ 1897 году и въ Январѣ мѣсяцѣ 1898 года, слѣдуетъ указать на 25.000 р., внесенныхъ супругами Баявыми, 10.000 р.—женой генералъ-маіора Е. И. Кукель, 10.000 р.—тайнымъ совѣтникомъ Н. А. Терещенко, 10.000 р.—потомственнымъ почетнымъ гражданиномъ И. А. Колесниковымъ, 4.000 р.—ученымъ мастеромъ О. А. Акимовымъ, 3.000 р.—душеприказчикомъ г-жи А. Г. Короленко, а также на крупныя суммы въ 39.673 р., 15.000 р., 11.000 р. (отъ г. N. N.), 10.000 р. (отъ г. А. Ф.), 7.000 р., 6.000 р., 5.000 р. (отъ г. А. Ф.), 4.000 р. и 3.000 р. (г. А. И. В.), доставленныя лицами, пожелавшими остаться неизвѣстными; о. Іоанномъ Сергіевымъ въ теченіи истекшаго года было пожертвовано 7.310 р. О пожертвованіяхъ лицъ, не скрывшихъ своихъ именъ, было допесено до свѣдѣнія Государя Императора, причѣмъ Его Величеству благоугодно было повелѣть благодарить жертвователей.

Наибольшее число пожертвованій было доставлено различными лицами въ теченіе Января и Февраля мѣсяцевъ минувшаго 1897 года, и это дало возможность приступить почти одновременно къ сооруженію двадцати новыхъ храмовъ. На всеподданнѣйшемъ о томъ докладѣ Его Императорскому Величеству благоугодно было Собственноручно начертать: „Искренно радуюсь столь обильнымъ пожертвованіямъ на святое дѣло сооруженія церкви и при нихъ школъ въ раіонѣ Сибирской желѣзной дороги. Надѣюсь на скорое совершеніе предпри-

нятыхъ построекъ". Притокъ пожертвованій, какъ прежде, такъ и теперь не прекращался. Онъ идетъ не только отъ частныхъ лицъ, но и отъ различныхъ вѣдомствъ и даже отъ волостныхъ сходовъ. Замѣчательно, что и сами новые переселенцы здѣшніе, не имѣя собственныхъ средствъ, посылаютъ особыхъ уполномоченныхъ въ мѣста прежняго своего жительства для сбора пожертвованій среди прежнихъ своихъ земляковъ, снабдивъ уполномоченныхъ нужными документами ¹⁾. Здѣсь же можно упомянуть и объ устройствѣ вагона — церкви. Въ 1896 году, для удовлетворенія духовныхъ потребностей служащихъ на линіи Сибирской желѣзной дороги, по мысли преосвященнѣйшаго Палладія, митрополита С.-Петербургскаго и Ладожскаго, построенъ вагонъ — церковь во имя св. Ольги въ счетъ строительныхъ средствъ Сибирской желѣзной дороги и освященъ въ Высочайшемъ присутствіи въ день Тезоименитства Ихъ Императорскихъ Высочествъ Великихъ Княженъ Ольги Александровны и Ольги Николаевны. Въ Іюлѣ того же 1896 года вагонъ этотъ посланъ на линію для совершенія въ немъ церковныхъ службъ на различныхъ станціяхъ Западнаго и Средняго участковъ Сибирской дороги.

Въ настоящее время въ районѣ Сибирской желѣзной дороги частью сооружено, а отчасти сооружается 110 церквей и 86 школъ. Но это количество храмовъ и школъ, если принять въ соображеніе громадность сибирскихъ разстояній и разбросанность селеній, является далеко еще недостаточнымъ. За послѣдніе годы въ Сибирь прошло около 700,000 переселенцевъ и для удовлетворенія только ихъ религіозныхъ потребностей необходимо выстроить до 700 церквей, по приблизительному расчету 1,000 душъ на образуемый при каждой церкви приходъ. Храмы эти настоятельно необходимы, во избѣжаніе того, чтобы собратья наши по духу и вѣрѣ не сдѣлали, по прибытіи въ Сибирь, замѣтнаго шага назадъ въ своемъ духовно-нравственномъ развитіи, внѣ вліянія церкви и при ней школы. Эти 700 церквей и 700 школъ нужны только для того,

¹⁾ См. „Харьк. Губерн. Вѣдомости“, 1898 г. № 97.

чтобы сохранить для культуры подрастающее поколѣніе этихъ переселенцевъ, не говоря уже о сибирскихъ старожилахъ.

Особенно настоятельно сказывается необходимость возведенія храмовъ въ Забайкальѣ, гдѣ до сихъ поръ сооружается только одна церковь при желѣзнодорожной станціи Хилокъ. 1 Августа минувшаго 1897 года я, говорилъ г. Куломзинъ, имѣлъ счастье присутствовать на торжествѣ закладки этого храма во имя Святителя Николая Чудотворца и Царицы Александры, на крутомъ, чрезвычайно живописномъ берегу р. Хилка, среди пустынной величавой природы.

Извѣстивъ о семъ по телеграфу Его Императорское Величество, я имѣлъ счастье получить слѣдующій отвѣтный Высочайшій отзывъ: **«Закладка первой церкви на Забайкальской дорогѣ Меня искренно радуетъ. НИКОЛАЙ.»**

Трудно себѣ представить всю величину духовныхъ нуждъ Забайкальской епархіи, а между тѣмъ нужды эти мало кому извѣстны, почему я, говоритъ г. Куломзинъ, и остановлюсь на нихъ нѣсколько подробнѣе.

Вотъ въ какомъ положеніи находится церковное дѣло въ Забайкальской области, посѣщенной г. Куломзинымъ лѣтомъ истекшаго 1897 года.

Съ первыхъ же шаговъ невольно бросается въ глаза скудость средствъ и способовъ религіозно-правственнаго просвѣщенія обширнѣйшаго края, мѣстами сплошь заселеннаго язычниками, еще не познавшими благодатнаго свѣта Христова ученія, и уклонившимися отъ праваго пути раскольниками.

Обѣхавъ значительную часть области, побывавъ какъ въ православныхъ и единоувѣрческихъ церквахъ, такъ и въ языческихъ бурятскихъ „дацанахъ“, перевидавъ сотни и тысячи православныхъ людей, раскальниковъ, ламаитовъ и шаманистовъ, г. Куломзинъ вынесъ убѣжденіе, и это убѣжденіе, говоритъ онъ, я твердо вѣрю, раздѣлитъ со мною всякій истинно русскій человѣкъ, что настоящее положеніе христіанской проповѣди и церковнаго дѣла въ Забайкальѣ должно остановить на себѣ вниманіе всѣхъ тѣхъ, кому дороги и близки интересы и нужды православной вѣры.

Въ XVII в., при присоединеніи Забайкальской области къ

Россіи, всѣ туземныя племена края, Буряты и Тунгузы, были, за немногими исключеніями, шаманистами—послѣдователями младенческой шиманской вѣры, чуждой какого-либо философскаго обоснованія и подкладки.

Необходимость христіанскаго просвѣщенія Забайкальскихъ инородцевъ была сознава весьма рано и уже въ 1681 году, на Соборѣ въ Москвѣ, рѣшено было снарядить въ Забайкалье проповѣдниковъ „добрыхъ и учительныхъ“, для обращенія шаманистовъ въ православіе. Но христіанская проповѣдь оказалась безсильной, и туземцы-шаманисты перешли не въ православіе, а въ ламаизмъ—вѣру, имѣющую вѣковую исторію и милліоны послѣдователей среди азіатскихъ народовъ, вѣру, борьба съ которою неизмѣримо труднѣе борьбы съ наивнымъ шаманскимъ культомъ.

Слѣдующія свѣдѣнія могутъ дать понятіе о ростѣ въ Забайкальѣ ламаизма, широко здѣсь распространившагося, не смотря на болѣе чѣмъ двухвѣковую христіанскую проповѣдь.

Со времени присоединенія области къ Россіи до учрежденія Забайкальской Миссіи (1862 г.) изъ числа мѣстныхъ шаманиствующихъ инородцевъ обратилось въ ламаизмъ 77⁰/₀, а въ православіе только 8,9⁰/₀.

Затѣмъ, съ 1862 г. по 1890 г., ламаитовъ въ Забайкальѣ прибавилось 6,2⁰/₀, а православныхъ инородцевъ лишь 4,9⁰/₀, и то почти исключительно изъ шаманистовъ.

Въ соотвѣтствіи съ умноженіемъ числа ламаитовъ идетъ увеличеніе числа служителей ламайской вѣры.

Въ 1741 г., по впервые собраннмъ офиціалнымъ даннымъ, въ Забайкальской области насчитывалось 150 ламъ, размѣщавшихся по 11 дацанамъ.

Сто лѣтъ спустя, въ 1842 г., по свѣдѣніямъ, доставленнымъ главнымъ ламою „Бандидо-Хамбою“, число ламъ среди Сибирскихъ инородцевъ равнялось 5,545.

Въ 1853 г. количество штатныхъ ламъ было ограничено 285-ю, но эта мѣра не остановила увеличенія числа служителей Будды, штатныхъ ламъ все столько же: 285 человекъ, но зато нештатные ламы, по мѣстнымъ даннымъ, въ настоя-

щее время составляютъ до 10% всего инородческаго переселеннаго населенія и, такимъ образомъ, достигаютъ громадной цифры въ 15—18 тысячъ человѣкъ.

Одно это обстоятельство дѣлаетъ успѣхъ христіанской проповѣди весьма трудно достижимымъ.

Всѣ ламы фанатически преданы своему дѣлу, которое, кромѣ душевнаго спасенія въ будущемъ, въ настоящемъ даетъ имъ значительную матеріальную пользу. Всѣ они всѣми законными и незаконными способами борются противъ обращенія въ православіе и не только не уступаютъ православію своихъ послѣдователей, но сами стараются вернуть на путь лжеученія уже крещеныхъ инородцевъ и обратить въ лямайскую вѣру немногихъ остающихся въ Забайкальской области шаманистовъ.

Какія же средства духовнаго просвѣщенія можетъ противопоставить Православная Церковь въ Забайкальѣ всѣмъ дѣйствіямъ, тщаніямъ и ухищреніямъ многотысячнаго сонма служителей Будды? Весь составъ Забайкальской Духовной Миссіи, обнимающей своею дѣятельностью область въ 522,000 кв. верстъ, состоитъ изъ 18 миссіонеровъ и 3 сотрудниковъ. Весь расходъ Миссіи, по смѣтѣ 18⁹⁶/97 г., опредѣлился въ 26.400 р. На эти средства Миссія содержала своихъ служащихъ и выдавала имъ разнѣздныя деньги, снабжала, ремонтировала и отопляла церкви, стапы, богадѣльню и 29 школъ, съ общежитіями при нѣкоторыхъ изъ нихъ, выдавала вспоможеніе бѣднымъ ученикамъ, покупала кресты и бѣлье для новокрещенныхъ, медикаменты и проч. Излишне, кажется, говорить, что этихъ средствъ не можетъ хватать на сколько нибудь достаточное удовлетвореніе первѣйшихъ нуждъ Миссіи. Миссія, какъ убѣдился г. Куломзинъ, не имѣетъ возможности ни благолѣпно строить храмы Божіи и отправлять въ нихъ богослуженіе, ни содержать потребное число миссіонеровъ, ни давать своимъ служащимъ такое жалованье, которое, обезпечивъ жизнь ихъ самихъ и ихъ семей, освободило бы ихъ отъ ежедневныхъ заботъ о насущномъ кускѣ хлѣба и позволило бы всецѣло отдаться дѣлу, требующему исключительной энергіи и спокойствія душевнаго.

Въ Троицкосавскомъ и Верхнеудинскомъ округахъ цѣлыя волости сплошь заселены раскольниками, общее число которыхъ достигаетъ 50 тысячъ душъ. Забайкальскіе старообръ, по общему мнѣнію всѣхъ, знакомыхъ съ ихъ жизнью и воззрѣніями, отличаются исключительнымъ невѣжествомъ.

Для борьбы съ лжеученіями этой слѣпой массы, руководимой сотнями начетчиковъ, уставщиковъ и старцевъ, имѣется одинъ единственный миссіонеръ, и трудно надѣяться на увеличеніе числа ихъ, если матеріальныя условія противораскольниковческой миссіонерской службы не будутъ измѣнены. Жалованье единовѣрческаго священника 400—500 р. въ годъ, при отсутствіи какихъ либо иныхъ доходовъ и при Забайкальской дороговизнѣ, не можетъ привлечь въ Забайкалье лицъ, желающихъ посвятить свои силы трудной, полной терпѣнъ противоположной дѣятельности.

Бѣдность единовѣрческихъ церквей поразительна! Многія изъ нихъ пришли въ ветхость и требуютъ капитальнаго ремонта, а между тѣмъ въ церковныхъ ящикахъ этихъ церквей часто не бываетъ денегъ на покупку фунта свѣчъ или ладоны. Всѣ онѣ терпятъ недостатокъ въ церковной одеждѣ, утвари, книгахъ единовѣрческой печати. Въ Бичурѣ, огромномъ раскольниковьемъ селеніи, растянувшемся на двѣнадцать верстъ, стоитъ убогій деревянный храмъ; священныя и богослужебныя предметы этого храма, утварь, плащаница, лампады, хоругви требуютъ исправленія или полной замѣны, какъ напримѣръ, чаша неподходящаго рисунка, передѣланная вѣроятно изъ застольнаго кубка.

Другая церковь въ одномъ изъ центровъ раскола, въ с. Хонхолоѣ, построенная мѣстнымъ благотворителемъ для немногочисленной православной хонхолойской паствы, нуждается въ средствахъ на достройку и отдѣлку.

Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что указанные и многіе другіе недостатки и пужды малолюдныхъ и небогатыхъ приходоу, расположенныхъ въ раіонахъ старообрѣческихъ поселеній, въ связи съ слабымъ развитіемъ миссіонерской проповѣди, имѣютъ прямое вліяніе на живучесть раскола въ предѣ-

лахъ Забайкальской епархіи. Я увѣрепъ, говоритъ г. Куломзинъ, что въ виду исключительнаго значенія, придаваемого раскольниками обрядовой сторонѣ религіи, отсутствіе должнаго благолѣпія въ нѣкорыхъ церквахъ, какъ напримѣръ, употребленіе при Богослуженіи потира, имѣннаго ранѣе другое назначеніе, способно отвратить отъ церкви не одного раскольника. А между тѣмъ расколъ не дремлетъ, вожаки его неустанно трудятся надъ приобрѣтеніемъ новыхъ приверженцевъ и, къ прискорбію, тщанія ихъ, не встрѣчающія противовѣса въ христіанской проповѣди, не остаются безплодными. Среди раскольниковъ есть не мало лицъ, родившихся въ православіи, а также, какъ передавали г. Куломзину, между ними встрѣчаются крещенные инородцы, обращенные въ православіе и потомъ уклонившіеся отъ правой вѣры; были случаи перехода въ расколъ поселенцевъ изъ черкесъ.

Минувшимъ лѣтомъ Господь послалъ населенію Забайкалья тяжкое испытаніе. Небывалымъ разлитіемъ рѣкъ цѣлыя селенія снесены до основанія. Наводненіе оставило свои разрушительныя слѣды и на многихъ церквахъ пострадавшихъ мѣстностей. Богородице-Рождественская и Троицкая церкви въ с. Доронинскомъ, Свято-Духовскій храмъ въ с. Артинскомъ, Покровскій въ с. Горекинскимъ, Николаевскій въ с. Усть-Карійскомъ, Кужертаевскій миссіонерскій станъ тяжело пострадали отъ наводненія. Пола водою разворотило, печи, рамы, ограды разломало, лѣсъ, заготовленный для Кужертаевской церкви, унесло разбушевавшеюся стихіею. Богослуженіе въ этихъ храмахъ не можетъ быть возобновлено безъ производства серьезныхъ исправленій, которыя не подъ силу разоренному, претерпѣвшему бѣдствію, населенію.

Велики задачи Православной Церкви въ Забайкальѣ, среди инородцевъ и раскольниковъ, и ничтожны силы и средства малолюдной Забайкальской епархіи.

Много жертвуетъ русскій народъ на Божіи церкви въ коренной Руси, гдѣ твердо и властно стоитъ православіе, гдѣ и бѣдный храмъ не остается пустымъ и безмолвнымъ.

Но какъ желательно и нужно было бы, чтобъ понеслась

волна приношеній на далекія окраины, гдѣ христіанство борется съ язычествомъ, гдѣ, для привлеченія и просвѣщенія младенческаго ума и сердца инородцевъ, надо сначала дѣйствовать на ихъ ви́шніи чувства благолѣпіемъ храмовъ, торжественностью службъ, блескомъ и красотою церковныхъ облаченій. Когда проповѣдь миссіонера не будетъ смиренно искать себѣ путей среди подавляющаго ламаизма и раскола, а неотразимо раздастся съ амвона, когда роскоши дацановъ въ Забайкальѣ будетъ противопоставлено величіе православныхъ храмовъ, тогда можно будетъ надѣяться на торжество господствующей церкви въ этой отдаленной части православнаго Русскаго Царства.

Но покуда наличности церковно-строительнаго фонда далеко недостаточно даже для завершенія предпринятыхъ уже сооруженій: особенно затрудняетъ недостатокъ средствъ на постройку церквей, возводимыхъ на самой линіи Сибирской дороги, такъ какъ церквамъ этимъ, сооружаемымъ исключительно въ пунктахъ скопленія переселенцевъ и на станціяхъ съ большимъ рабочимъ населеніемъ, по необходимости приходится придавать сравнительно широкіе размѣры.

Тѣмъ не менѣе, изъ 18 церквей, сооружаемыхъ по линіи, 5 уже окончены, 18 декабря минувшаго года состоялось освященіе храма при ст. Каинскъ, а черезъ мѣсяцъ, 18 Января,—такое же торжество имѣло мѣсто на ст. Иссыль-Куль и 30 Января—при ст. Челябинскъ.

На всеподданнѣйшихъ о томъ докладахъ Его Императорскому Величеству благоугодно было Собственноручно начертать: на первомъ: „Прочель съ удовольствіемъ“, на второмъ: „Искренно радуюсь“, и на третьемъ: „Прочель съ отраднымъ чувствомъ“.

Изъ ниже помѣщенныхъ свѣдѣній усматривается, что изъ общаго числа 110 строящихся въ районѣ Сибирской желѣзной дороги церквей готовы 40, строятся 70, изъ числа 86 школъ готовы 31, строятся 55.

Изъ Высочайше пожалованной Его Императорскимъ Величествомъ матеріи спито и отправлено 11 полныхъ комплектовъ облаченія.

Изъ Высочайше пожертвованной мѣди отлить и отправленъ на мѣста 21 звонокъ и имѣется наготовѣ 25 звоновъ.

Изъ Высочайше пожертвованнаго серебра отлито 64 комплекта утвари, изъ коихъ 11 отправлено на мѣсто съ надписями въ память усопшихъ Императоровъ Александра II и Александра III.

Изъ присылаемыхъ отовсюду пожертвованій предметовъ церковнаго почитанія отправлено къ 1 Января 1898 г. на мѣсто 202 иконы, 92 свящ. облаченій и св. одеждъ на престолъ и 15 комплектовъ церковной утвари.

Къ брошюрѣ г. Куломзина приложена вѣдомость о приходѣ и расходѣ суммъ фонда Имени Императора Александра III. Изъ этой вѣдомости открывается, что къ 1-му января 1898 г. всѣхъ пожертвованій на это святое дѣло поступило 484,136 р. 43 к.; израсходовано же 391,724 р. 91 к. Такимъ образомъ въ наличности къ тому же числу состоитъ 92,411 р. 52 к. Документальная отчетность по сооруженію церквей и школъ присылается на провѣрку въ Государственный Контроль.

Для дальнѣйшаго успѣшнаго веденія этого важнѣйшаго для Сибири дѣла, необходимъ новый обильный притокъ пожертвованій. Не можетъ быть, чтобы любвеобильное Русское сердце не отозвалось на настоятельный призывъ и отказало въ насущномъ духовномъ хлѣбѣ Сибирскимъ переселенцамъ.

Мы не мечтаемъ, говорить г. Куломзинъ, о томъ, чтобы окончить это многотрудное дѣло, требующее усиленныхъ трудовъ и неослабной настойчивости въ теченіе многихъ лѣтъ, но мы надѣемся на помощь милосердныхъ жертвователей.

Особенное вниманіе жертвователей обращаемъ на потребности поселковъ Каинской округи Томской губерніи, въ коей цеквей особенно мало, Ачинской округи Енисейской губерніи и Забайкальской области.

Таковы извѣстія и факты, заимствованные нами изъ интересной и поучительной брошюры г. Куломзина. Извѣстія и факты эти говорятъ сами за себя. Къ нимъ развѣ можно прибавить лишь то, что написалъ достоуважаемый пастырь Кронштадтскій, о. протоіерей Іоаннъ Сергіевъ, когда ему былъ при-

сланъ одинъ экземпляръ этой брошюры перваго изданія. „Сердечно сочувствуя великому дѣлу распространенія церквей и школъ по великому Сибирскому, вновь проложенному пути, выражаю симъ желаніе, чтобы дорогіе мои соотечественники отнеслись съ горячимъ участіемъ къ дѣлу постройки церквей и школъ и не жалѣли своихъ свободныхъ капиталовъ, въ соотвѣтствіе мудрой волѣ **Нашею Великаго Государя**. *Протоіерей Кронштадскій Іоаннъ Сергіевъ, 10 Января 1897 года*“. Въ самомъ дѣлѣ, распространеніе церквей и школъ въ Сибири есть великое дѣло. Церкви и школы въ этомъ районѣ—это первый фундаментъ того просвѣтительнаго вліянія, которое наше отечество призвано оказать не только на Сибирскихъ инновѣрцевъ, но и на всѣ смѣжное съ Сибирью народонаселеніе. Въ наше время много говорятъ о великомъ значеніи проведенія Сибирскаго пути и разширенія владѣній Россіи до предѣловъ дальняго Востока—въ политическомъ, экономическомъ и торговомъ отношеніи; но, кажется, еще недостаточно сознаютъ то по истинѣ высокое призваніе православной Россіи, которое все очевиднѣе и рельефнѣе выясняется теперь съ приобщеніемъ неподвижныхъ азіатскихъ народовъ къ общекультурной европейской жизни. А между тѣмъ еще въ 1858 г., когда Амурская Область присоединена была къ Россіи, приснопамятный святитель Московскій Иннокентій писалъ къ графу А. Н. Муравьеву: „Вотъ Господь хочетъ перенести кивотъ православной церкви туда, гдѣ онъ еще не бывалъ—въ Манджурію, Монголію и Китай... Было бы и грѣшно, и стыдно намъ, если бы мы не стали ничего предпринимать касательно сего... Я писалъ объ этомъ Г. Оберъ-Прокурору. Помогите и Вы мнѣ въ этомъ. Мнѣ хочется, по крайней мѣрѣ, Манджурію удерживать за нами. Если же мы пропустимъ западныхъ миссіонеровъ въ Манджурію, то тогда не скоро ихъ выживемъ оттуда, да, пожалуй, и не выживемъ, ибо у нихъ средства огромныя, а у насъ? рубашки, да и въ тѣхъ давай отчеты и росписки¹⁾. Будемъ надѣяться, что эти, столько же святые, какъ и патріо-

¹⁾ См. „Письма Иннокентія Митроп. Моск. и Колом. 1855—1865 г.г. собран. Н. Барсуковымъ. Кн. вторая. 1898 г., стр. 127—129.

тическія пожеланія приснопамятнаго Московскаго святителя Иннокентія, найдуть свое осуществленіе въ наше время прежде всего въ обильномъ притокаѣ пожертвованій на великое дѣло церковнаго и школьнаго строительства въ районѣ Сибирской желѣзной дороги.

Пожертвованія на это дѣло принимаются въ *Канцеляріи Комитета Министровъ* (С.-Петербургъ, *Маріинскій Дворецъ*) и, согласно сдѣланному *Министромъ Финансовъ распоряженію*, во всѣхъ казначействахъ губернскихъ и уездныхъ—на депозитъ названной *Канцеляріи*. Для сбора пожертвованій выставлены кружки во всѣхъ конторахъ и отдѣленіяхъ *Государственнаго Банка*.

К. И—нъ.

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНИЯ СЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

(Продолженіе *).

ГЛАВА II.

Критика главнѣйшихъ направленій логики въ ученіи о законахъ мышленія.

Изъ четырехъ указанныхъ нами направленій логики въ ученіи о законахъ мышленія, самое старое по времени и самое обычное и, такъ сказать, традиціонное—формальное направленіе. Обычно указываемые этимъ направленіемъ четыре закона мышленія—тождества, противорѣчія, исключеннаго третьяго и достаточнаго основанія,—составляютъ какъ бы общепризнанную рамку для приложенія ученія о законахъ мышленія. Разно понимаютъ эти четыре закона мышленія, но въ большинствѣ случаевъ всѣ одинаково ихъ указываютъ ¹⁾. По-видимому, есть основаніе и для признанія этого направленія внутренне самостоятельнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ мышленіи мы оперируемъ не надъ чѣмъ инымъ, какъ надъ понятіями или идеями (въ обширномъ смыслѣ слова), но такъ какъ мышленіе всегда стремится привести въ порядокъ и въ систему всѣ добытыя понятія, то отсюда вполне вѣроятнымъ становится предположеніе, что должны же быть какія-либо начала при упорядоченіи и укладываніи въ систему всего мыслимаго матеріала, и эти начала должны лежать въ формѣ самыхъ сочетаній этого матеріала: одно съ однимъ связывается, съ другимъ—нѣтъ;

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 8.

1) О некоторыхъ оригинальностяхъ въ этомъ отношеніи, а также новшествахъ (5-й законъ по проф. Дильтею) будетъ упомянуто ниже.

для однихъ сочетаній есть одна форма, для другихъ—другая и т. д. Эти-то начала формальной правильности сочетанія элементовъ мышленія и суть законы мышленія. Кому не очевидно, напр., что нельзя связывать противорѣчивыхъ понятій, каковы, напр., четырехъ-угольный кругъ, бѣлая чернота, „эта мысль—вѣрна“ и „эта мысль невѣрна“, и т. п. И тѣмъ, какъ не присутствіемъ противорѣчій, т. е., соединеніемъ несоединимаго мы обличаемъ несостоятельность мышленія? И не лежитъ ли необходимости, а поэтому и правильности, отыскивать чисто формальные законы логическаго мышленія въ томъ обстоятельстве, что съ понятіемъ логически—возможнаго связано понятіе о необходимо мыслимомъ, независимомъ ни отъ нашей воли, ни отъ вѣшнаго міра? Не то, въ самомъ дѣлѣ назовутъ правильно мыслимымъ, что я такъ или иначе хочу мыслить, или что такъ или иначе вынуждаютъ меня мыслить вѣшнія данныя, но только то, что необходимо мыслится въ извѣстной формѣ само по себѣ, независимо ни отъ воли мыслящаго субъекта, ни отъ вѣшнихъ данныхъ... И тѣмъ не менѣе формалистическая точка зрѣнія на законы мышленія—одна изъ слабѣйшихъ, исключая развѣ точку зрѣнія психологовъ—ассоціативистовъ. Прежде всего, какъ это ни странно, она не можетъ дать того, что обѣщаетъ, т. е., послѣдовательное ея проведеніе неизбежно приводитъ или къ другой точкѣ зрѣнія (метафизической), или же къ отрицанію того, что она хочетъ утверждать, т. е., къ отрицанію въ мышленіи всякихъ самостоятельныхъ законовъ съ приравненіемъ этихъ послѣднихъ къ законамъ объективнаго бытія. Въ самомъ дѣлѣ, если „законы мышленія“ суть не болѣе, какъ опредѣленные формы сочетанія понятій, то неизбеженъ дальнѣйшій вопросъ: отчего же зависитъ самая опредѣленность этихъ формъ? Если, скажутъ, она зависитъ отъ природы мышленія, которое необходимо работаетъ по этимъ формамъ, то какимъ же образомъ мышленіе часто приходитъ къ результатамъ вопреки этимъ формамъ. Если есть невѣрное мышленіе, которое тѣмъ не менѣе остается все же мышленіемъ, то, значить, значеніе формальныхъ законовъ не въ томъ, что они выражаютъ природу дѣятельности мышленія. Если же, скажутъ, опредѣленность формъ сочетанія понятій

по тождеству, противорѣчію и остальнымъ „законамъ“ основывается не на свойствахъ дѣятельности мышленія, а на содержаніи самыхъ понятій, тогда формальные законы уже прямо становятся законами не мышленія, а объективныхъ мыслимыхъ вещей, ибо содержаніе представленій, или что то же, матеріальная сторона мышленія опредѣляется виѣшними предметами и ихъ различіями. Но въ такомъ случаѣ формалистическая точка зрѣнія теряетъ свой смыслъ и переходитъ въ метафизическую точку зрѣнія. Что дѣйствительно послѣдовательное проведеніе формализма въ ученіи о законахъ мышленія неосуществимо безъ внутреннихъ противорѣчій или же незамѣтнаго перехода въ другую точку зрѣнія, это видно и изъ исторіи логики. Джевонсъ, объявляющій себя формалистомъ ¹⁾, излагаетъ ученіе о законахъ мышленія такъ, что, какъ мы говорили выше, невольно является мысль о сближеніи его по этому пункту съ Гегелемъ. Законы мышленія, по Джевонсу, суть въ тоже время и законы бытія. И что дѣйствительно въ данномъ случаѣ такое уклоненіе въ сторону объективнаго значенія законовъ мышленія воплѣтъ логично, доказывается еще и другимъ примѣромъ, взятымъ, правда, не у логика-формалиста, но за то тѣмъ болѣе показывающимъ, что объективация законовъ мышленія составляетъ неизбѣжный логическій выводъ изъ указанной нами второй альтернативы о природѣ формальныхъ законовъ мышленія. Если, въ самомъ дѣлѣ, признать, что извѣстныя сочетанія представленій или вообще идей являются для насъ принудительными по содержанію самихъ этихъ идей, а это содержаніе въ свою очередь опредѣляется данными опыта, то, очевидно, всѣ „законы мышленія“ разрѣшаются въ законы самой дѣйствительности, и вся логика становится не болѣе, какъ одною изъ опытныхъ наукъ, трактующей о наиболѣе общихъ и постоянныхъ отношеніяхъ предметовъ опыта: такъ именно и представляетъ смыслъ логики Гербертъ Спенсеръ: „логика, говоритъ онъ, есть наука, относящаяся къ объективному существованію;... логика не можетъ быть наукой о субъективномъ существованіи, т. е., не можетъ быть изложеніемъ

¹⁾ Основы науки, Ст. Джевонса, пер. Антоновича, СПб. 1881 г. Предисловіе стр. XIII.

законовъ мысли“¹⁾, и этотъ свой взглядъ англійскій ученый выводитъ изъ тѣхъ соображеній, что въ нашихъ сужденіяхъ мы „несомнѣнно созерцаемъ необходимыя объективныя отношенія“²⁾. Другой примѣръ еще болѣе рельефенъ. Дильтей, профессоръ Берлинскаго университета, въ точкѣ зрѣнія на законы мышленія близокъ къ обычному формализму; по крайней мѣрѣ, „законы“ противорѣчія, исключеннаго третьяго, достаточнаго основанія излагаются имъ съ обычной формалистической точки зрѣнія, и только въ законѣ тождества онъ непослѣдователенъ, признавалъ психологическое тождество субъекта вмѣсто формальнаго тождества понятій³⁾. И вотъ, какъ бы чувствуя, что одни формальные законы мышленія не могутъ объяснить всей дѣятельности мышленія и въ концѣ концовъ приведутъ къ отождествленію ихъ съ законами объективнаго міра, Берлинскій профессоръ вынужденъ поставить, кромѣ обычныхъ четырехъ формальныхъ законовъ мышленія еще пятый—законъ матеріальной истинности мышленія. Законъ этотъ состоитъ въ требованіи, чтобы каждая операція мышленія, претендующая на истинность, опиралась въ основныхъ, исходныхъ своихъ пунктахъ на элементы опыта, т. е., на элементы, такъ сказать, объективные, не зависящіе отъ формы соединенія нашихъ понятій: эти-то опытные основы мышленія и сообщаютъ, по мысли профессора Дильтея, всему нашему познанію характеръ объективной истинности⁴⁾. По нашему мнѣнію, почтенный профессоръ садится между стульями, ставя свой „пятый“ законъ. Если объективная истинность познанія опредѣляется не мышленіемъ нашимъ, а независимымъ отъ насъ объективнымъ опытомъ, то и „пятый“ законъ профессора Дильтея есть уже законъ не мышленія, а только взаимнаго отношенія между мыслящимъ духомъ и вѣшнымъ объективнымъ міромъ: мыслимъ мы, выходитъ, все по прежнимъ четыремъ формальнымъ законамъ, а только когда мы съ результатами уже мышленія

1) Основанія Психологіи Герберта Спенсера, пер. со II англ. изд., Сбл. 1876 г. т. III, стр. 97.

2) Тамъ же, стр. 93.

3) Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи—А. И. Введенскаго, Сергіевъ Посадъ, 1894 г., стр. 134—139.

4) Тамъ же, стр. 135—136.

обращаемся къ внѣшнему міру, то можемъ разсчитывать на соотвѣтствіе этихъ результатовъ съ законами и фактами внѣшняго міра въ такомъ лишь случаѣ, когда свои мыслительныя операціи мы начинали съ элементовъ опыта, равно какъ и во время этихъ операцій не бросали тѣхъ же элементовъ опыта. Таковъ смыслъ „закона матеріальной истинности мышленія“. Но и самъ профессоръ Дильтей, стави этотъ законъ, говоритъ, что мышленіе можетъ пойти и вопреки его „пятому“ закону: что же тогда, развѣ тогда оно не будетъ все тѣмъ же мышленіемъ? Очевидно, „пятый“ законъ профессора Дильтея не есть законъ собственно мышленія. И понадобился онъ ему, ясно, только затѣмъ, чтобы избѣжать безысходнаго положенія чисто формалистической точки зрѣнія: формальные законы не объясняютъ въ мышленіи самаго главнаго—отношенія къ объективной истинности. Такимъ образомъ, профессоръ Дильтей, съ одной стороны, не хочетъ покинуть обычнаго формализма въ учении о законахъ мышленія, а, съ другой стороны, чувствуя главную слабость этого направленія, хочетъ избѣжать ея чрезъ привнесеніе новой точки зрѣнія „пятымъ“ закономъ мышленія. Два стремленія трудно совмѣстимыя, ибо чистый формализмъ, по своей идеѣ, не нуждается въ опытѣ, а привязанность къ опыту должна логически привести къ вышеуказанному выводу Спенсера, т. е., къ отрицанію всякихъ особыхъ, а потому и формальныхъ законовъ мышленія. Но еще болѣе слабъ формализмъ въ трактованіи отдѣльныхъ законовъ мышленія. Здѣсь прежде всего бросается въ глаза законъ достаточнаго основанія, который наиболѣе ставитъ въ затруднительное положеніе логиковъ-формалистовъ. Если формальные законы мышленія состоятъ лишь въ извѣстныхъ формахъ сочетанія понятій, то какой смыслъ можетъ имѣть законъ достаточнаго основанія? Понятно сочетаніе тождественныхъ понятій, разьединеніе противорѣчивыхъ, избѣжаніе срединъ между положеніемъ и отрицаніемъ: но какое же отношеніе между понятіями можетъ выразить законъ достаточнаго основанія? Никакого, если только формалистическая точка зрѣнія будетъ удерживаема до конца и не будетъ сдѣлано опять выхода къ объективному міру и закону причинныхъ отношеній

между явленіями этого міра. Съ понятіемъ основанія неизбѣжно связывается понятіе исканія или требованія: или въ идеѣ А мы ищемъ основанія Х, или имѣя какую-либо идею Х, мы изъ нея выходимъ къ новымъ идеямъ А, В, С и т. д.; въ законѣ достаточнаго основанія дано отношеніе не между двумя существующими уже въ умѣ идеями, а возможность при-
 внесенія новыхъ идей послѣ приобрѣтенія однихъ; такимъ образомъ, законъ достаточнаго основанія не есть выразитель отношенія между понятіями, а напротивъ, само это отношеніе уже создается между ними послѣ того, какъ къ одному изъ нихъ было искомо и отыскано другое въ качествѣ основанія,— т. е., законъ основанія есть законъ не статики мышленія, какимъ должна выставлять его чисто формалистическая точка зрѣнія, а—динамики, что совершенно не вяжется уже съ этой точкой зрѣнія. Такое значеніе закона основанія чувствуютъ и сами логики-формалисты. Вотъ почему и можно находить даже и у лучшихъ изъ нихъ такую постановку дѣла съ закономъ достаточнаго основанія, которая совершенно не вяжется съ формалистической точкой зрѣнія. Дробишъ, какъ мы уже видѣли, представляетъ въ этомъ случаѣ самый интересный примѣръ. Вопреки строго выдержанной въ другихъ мѣстахъ формалистической точкѣ зрѣнія, онъ объявляетъ законъ достаточнаго основанія „требованіемъ“ обосновки для каждаго сужденія, претендующаго на логическую всеобщую значимость ¹⁾. Откуда же это „требованіе“, когда понятія не требуютъ одно другого, а лишь находятся въ такихъ, а не иныхъ отношеніяхъ? И какой смыслъ этого „требованія“ (Forderung), зачѣмъ оно, если всѣ законы мышленія сводятся къ отношенію между понятіями, а эти отношенія вполне исчерпываются соединеніемъ тождественнаго и разъединеніемъ противорѣчиваго? На эти вопросы Дробишъ не даетъ никакого отвѣта, ибо дать его можно только съ точки зрѣнія далеко не формалистической. Вотъ почему и законъ достаточнаго основанія смотритъ у Дробиша какимъ-то лишнимъ, не связаннымъ ничѣмъ и никакъ съ остальными законами мышленія. Такимъ, впрочемъ, онъ

¹⁾ Nene Darstellung d. Logik, Drobisch, 5 изд. Hamburg und Leipzig, 1887 г., стр. 64.

является и не у одного Дробиша, а и у большинства формалистовъ. Правда, въ этомъ отношеніи какъ будто исключается Кантъ: у него законъ достаточнаго основанія сохраняетъ какъ будто свое статическое значеніе въ мышленіи, такъ какъ Кантъ опредѣляетъ его, какъ критерій связи между понятіями (основаніемъ и слѣдствіями), при чемъ подробно и указываетъ право на переходъ отъ одного понятія къ другому, когда они связаны по закону основанія и слѣдствія ¹⁾. Но и прочность Кантовой позиціи не лучше позиціи Дробиша. Во-первыхъ, мышленіе наше не столько работаетъ надъ случаями перехода отъ *даннаго* основанія къ *даннымъ* же слѣдствіямъ, сколько надъ тѣмъ, чтобы *найти* сначала, установить основаніе къ слѣдствіямъ или наоборотъ: переходъ отъ основанія къ слѣдствіямъ, и обратно, съ тѣми случаями, какіе указываетъ Кантъ (отъ ложности одного даже слѣдствія можно заключать къ ложности основанія, отъ истинности только всѣхъ слѣдствій къ истинности основанія и т. д.), является лишь повѣркой уже положеннаго основанія въ отношеніи къ слѣдствіямъ. Такимъ образомъ, Кантъ разсматриваетъ не столько самый законъ мышленія, сколько добытые этимъ мышленіемъ результаты и ихъ повѣрку. Во-вторыхъ эта повѣрка добытаго мышленіемъ основанія въ отношеніи къ слѣдствіямъ возможна лишь на какой то иной почвѣ, чѣмъ отношеніе между понятіями: этой почвой можетъ служить единственно опытъ, дающій матеріальную основу мышленію. Признаетъ это и самъ Кантъ, когда обращается къ разъясненію своего закона на примѣрахъ и говоритъ, напримѣръ, что „пелзя аподиктически познать истинность всѣхъ въ совокупности слѣдствій“ (чтобы перейти къ истинности основанія) и поэтому законъ достаточнаго основанія служить опорой лишь для „ассерторическихъ сужденій“ (т. е., по мысли Канта, чисто опытныхъ положеній) ²⁾. Такимъ образомъ, самъ Кантъ незамѣтно подошелъ съ своимъ закономъ достаточнаго основанія къ опыту и молчаливо допустилъ, что этотъ законъ выражаетъ отношеніе не между понятіями, а между явленіями, данными въ опытѣ: чрезъ это, понятно, формалистическая точка

¹⁾ Logik, изд. Jäsche, Königsberg, 1800 г., стр. 73—75.

²⁾ Logik, стр. 75.

зрѣнія оказалась уже нарушенной, и Кантъ, прямо признающій „недостаточность формальных законовъ мышленія для достиженія объективной истинности познанія“¹⁾, незамѣтно для себя восполняетъ эту недостаточность требованіемъ опытной провѣрки по закону достаточнаго основанія. Такимъ образомъ, Дильтей, поставившій „пятый“ законъ „матеріальной истинности мышленія“, только раздѣльно и сознательно выразилъ то же положеніе и стремленіе, въ какихъ былъ и Кантъ,—и мы можемъ, такимъ образомъ, еще разъ убѣдиться, что недостаточность формалистической точки зрѣнія невольно выдается самими ея послѣдователями. Не сильнѣе формалистическая точка зрѣнія и въ законахъ тождества и противорѣчія. Первый изъ нихъ является столь же бессодержательнымъ требованіемъ, какъ и законъ достаточнаго основанія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое тождество—при формалистической точкѣ зрѣнія? Полное равенство двухъ понятій по всѣмъ сторонамъ разсмотрѣнія—сказалъ бы логикъ—формалистъ? Но, вѣдь, равенство далеко не то, что тождество: при первомъ будетъ два предмета, при второмъ требуется одинъ. Слѣдовательно, съ чисто—логической, формальной точки зрѣнія о тождествѣ не можетъ быть и рѣчи, ибо признаніе предмета или понятія за одинъ и тотъ же есть *актъ самосознанія*, касающійся не содержанія представляемаго, а такого же акта изъ прошлаго времени, относящагося къ этому предмету; другими словами, въ тождествѣ мы признаемъ каждый разъ единство своего самосознанія по поводу того или другого предмета или понятія. Совершенно справедливо говоритъ Гегель, что получаютъ одинъ нелѣпости, если требовать отъ мысли выраженій по смыслу формальнаго закона тождества: планета есть планета, магнетизмъ есть магнетизмъ, или А есть А—вотъ выраженія, предлагаемыя закономъ тождества²⁾. Невозможность, или, вѣрнѣе, нелѣпость логическаго тождества скрыто сознаютъ и сами формалисты,—и здѣсь получается любопытное явленіе, какъ это сознаніе постепенно гонитъ логиковъ все болѣе и болѣе вводитъ въ понятіе „тождества“ такіе элементы, которые далеко въ сущности не „тождество“, и нѣкоторые, такимъ образомъ, са-

¹⁾ Logik, стр. 72.

²⁾ Логика Гегеля, стр. 204.

мой своей постановкою отрицають весь формалистическій смыслъ этого „закона“. Долго формальная логика не задумывалась надъ закономъ тождества и ставила формулу „А есть А“, какъ законъ мышленія обо всѣхъ предметахъ. Логико-математическія изслѣдованія англійскаго профессора Буля заставили формальную логику такъ или иначе позаботиться о связи съ математикой и объ отысканіи такихъ законовъ мышленія, которые бы одинаково годились и для логики, и для математики. Джевонсъ, продолжатель Буля, полагаетъ, что своимъ началомъ замѣщенія равныхъ равными онъ далъ начало, годное стать всеобщимъ закономъ мышленія, не исключая никакихъ операций и математическаго мышленія. Дробинъ расширяетъ понятіе тождества до отношенія двухъ понятій, не только одинаковыхъ, но и хоть сколько—нибудь родственныхъ по содержанію; отсюда у него является „абсолютное“ тождество и „относительное“ тождество, при чемъ подъ послѣднее подводятся всѣ утвердительныя сужденія вообще ¹⁾. Эрдманъ не удовлетворяется столь явною непоследовательностію, и придумываетъ для закона тождества уже прямо психологическій смыслъ—одинаковости актовъ представленія объ однихъ и тѣхъ же предметахъ ²⁾, хотя въ теоріи сужденія онъ все еще не бросаетъ формалистической закваски, опредѣляя сущность сужденія, какъ „уравнительное отношеніе одного понятія къ другому, и тѣмъ приближаясь къ Дробиншу, *прямо* ставящему такое подчиненіе, какъ одинъ изъ видовъ тождества. Наковецъ, Дильтей, какъ мы видѣли, даетъ тождеству уже чисто и прямо психологическій смыслъ, оставаясь въ остальныхъ „законахъ“ чистымъ формалистомъ. Такимъ образомъ, отъ первоначальнаго формалистическаго тождества въ формулѣ „А есть А“ не осталось ничего, кромѣ названія: съ одной стороны, его разбили на „виды“ (полное тождество, частичное, согласіе, равенство, подчиненіе и т. д.), съ другой, привели его къ психологическому значенію—совершенной противоположности съ формализмомъ. И это сдѣлаво самими формалистами! Первый исходъ (раздѣленіе тождества на „виды“) какъ нельзя яснѣе показываетъ, что законъ тождества не имѣетъ никакого

¹⁾ Neue Darstellung, d. Logik, стр. 64, § 58.

²⁾ Logische Element., стр. 166—175, § 53.

опредѣленнаго значенія и смысла, при чисто формалистической точкѣ зрѣнія: этотъ законъ показываетъ, очевидно, только то, что понятія какъ-то и *многообразно* сочетаются между собою,— одной же опредѣленной нормы для этого сочетанія нѣтъ: „законъ“ превращается въ беззаконіе! Второй исходъ (психологическое значеніе тождества) показываетъ, куда невольно пробиваетъ дорогу мысль, избѣгая несообразностей формализма, и тѣмъ намѣчаетъ почву для правильнаго рѣшенія вопроса. Законъ противорѣчія такъ же, какъ и тождества, подвергается раздѣленію на разные виды: противорѣчія, противоположности, несогласія, различія и т. д. Немного пужлю вниманія, чтобы видѣть, какая несообразность открывается чрезъ такое раздѣленіе. Основа его всѣми логиками единогласно указывается въ тѣхъ фактахъ, что мы имѣемъ, съ одной стороны, чисто-отрицательныя сужденія (напр.: „этотъ домъ нехорошъ“ и „этотъ домъ хорошъ“—сужденія прямо противорѣчащія), а съ другой стороны, сужденія и понятія, которыя по давнымъ опытамъ представляются несовмѣстимыми одно при другомъ (напр., если это—кругъ, то уже—не квадратъ; или черное и бѣлое—противоположность; молодость и старость—тоже и т. д.). Но прямое противорѣчіе, будетъ ли оно между сужденіями или понятіями (бѣлый и небѣлый и т. д.), не представляетъ, подобно и тождеству, отношенія между понятіями, какъ то должно было бы быть въ виду основной мысли формализма. Понятій чисто-отрицательныхъ (безъ всякаго содержанія) нѣтъ и не можетъ быть, иначе это не были бы и понятія, ибо всякое понятіе, предполагается, содержитъ въ себѣ нѣчто, какъ свое содержаніе ¹⁾. Слѣдовательно, если мы соотносимъ два понятія, изъ которыхъ одно положительное, а другія представляютъ *только* его отрицаніе (чтобы имѣть случай чистаго противорѣчія), то у насъ нѣтъ въ такомъ случаѣ двухъ понятій, а есть только два разныхъ отношенія нашего самосознанія къ одному и тому же

¹⁾ Если есть понятія отрицательныя съ виду, но все таки со держательныя, то они и не должны быть считаемы за чисто—отрицательныя, такъ какъ ихъ отрицательность является лишь результатомъ экономичности нашего языка, который для обозначенія особаго содержанія беретъ готовыл уже понятія и приспосабливаетъ ихъ къ новой службѣ чрезъ приставку отрицанія. Таковы, напр., понятія: неудобство, нездоровье, нелспый, неправильный и т. д.

понятію; такимъ образомъ, противорѣчіе лежитъ не между понятіями, которыя никогда и ни въ какомъ отношеніи не могутъ *противорѣчить* другъ другу сами по себѣ, а между разными рѣшеніями нашего самосознанія. Отсюда, какъ и въ тождествѣ, получается опять одинъ неизбежный выводъ, что противорѣчіе не можетъ имѣть и не имѣетъ логическаго смысла, и что оно можетъ быть понято только психологически. Если я говорю, напр., что „это—мысль вѣрная“ и потомъ чрезъ нѣсколько времени скажу о томъ же самомъ, что „это—мысль невѣрная“—я противорѣчу. Но что же означаетъ это противорѣчіе? Отношеніе ли между понятіями „вѣрный“ и „невѣрный“, или отношеніе между двумя сказанными сужденіями? Очевидно, нѣтъ. Оно означаетъ только единственно то, что сначала я возмимѣлъ такой актъ самосознанія, коимъ я принялъ предложенную истину, а затѣмъ другой актъ самосознанія, коимъ отвергъ ту же истину: два моихъ рѣшенія нарушаютъ единство моего самосознанія, единство моей личности. Вотъ отчего даже въ просторѣчии присутствіе явныхъ противорѣчій считается подозрительнымъ признакомъ въ сужденіи о нормальности духовныхъ способностей человѣка. Противорѣчій чисто-логическихъ, такъ сказать, вѣчныхъ, независимыхъ ни отъ времени, ни отъ мѣста, ни отъ лица,—нѣтъ: противорѣчіе имѣетъ отношеніе только къ одному и тому же самосознанію: если одинъ человѣкъ противорѣчитъ другому (напр., одинъ говоритъ, что „это—правда“, а другой—„неправда“), то это уже не противорѣчіе въ собственномъ смыслѣ слова, а несогласіе, ибо другой человѣкъ, говоря „неправда“, имѣетъ (или, все равно, предполагается, что имѣетъ) *положительныя, опредѣленныя* сужденія о предметѣ спора, которыя онъ только резюмируетъ въ своемъ заключеніи: „неправда“. Различія, несогласія могутъ имѣть значеніе независимо ни отъ времени, ни отъ мѣста, ни отъ лица: противорѣчіе же—только въ одномъ самосознаніи, и потому его психологическая природа не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Вотъ откуда объясняется и то обстоятельство, что противорѣчіе очень удобно—*мыслимо*: кто изъ насъ не мыслить какихъ бы то ни было противорѣчій, и совершенно правъ Гегель, когда онъ говоритъ, что „смѣшно говорить, что про-

творѣчіе немислимо“¹⁾; но противорѣчіе постоянно избѣгается съ какою-то внутренне-побудительною необходимостью. Этотъ-то послѣдній, чисто-психологическій, фактъ формалистическая логика и смѣшиваетъ съ мыслимостью, откуда и поставляетъ свой законъ противорѣчія. Но внутренняя склонность избѣгать противорѣчій и мыслимость—двѣ вещи разныя: первая есть выраженіе единства нашего самосознанія, вторая есть только арена, на которой по своему работаетъ первая. Отсюда, я прекрасно могу видѣть, понимать и мыслить противорѣчіе другого или же свое собственное (когда стану анализировать свое мышленіе, какъ уже выразившійся фактъ); но никогда, покуда я сознаю себя человѣкомъ нормальнымъ и признаюсь таковымъ отъ другихъ, я не признаю для себя *допустимымъ*, т. е., не соглашусь, не приму, не успокоюсь на прямомъ, сознательномъ противорѣчій, т. е., требованіе избѣгать противорѣчій имѣетъ мѣсто только въ предѣлахъ одного и того же самосознанія, какъ опять противорѣчіе есть и фактъ, имѣющій смыслъ только по отношенію къ одному и тому же самосознанію или личности. Другіе „виды“ закона противорѣчія—противоположность, несогласіе, различіе и т. д.—имѣютъ другую природу, также опять несомнѣстимую съ чисто формалистической точкой зрѣнія, какъ и прямое противорѣчіе. Природа эта заключается въ опытномъ происхожденіи названныхъ „видовъ противорѣчія“. Мысль эта понятна и несомнѣнна для всякаго, и потому не требуетъ дальнѣйшихъ разъясненій. Если бѣлое и черное, старое и молодое я называю противоположностями; если я говорю „да“, а со мной не соглашаются и говорятъ „нѣтъ“; если я не сливаю различнаго и къ различному отношусь, какъ не къ одному и тому же—то во всѣхъ этихъ случаяхъ опытъ составляетъ ту основу и тотъ источникъ, изъ которыхъ получаютъ понятія о противоположности, несогласіи, различіи и т. п. То, конечно, правда, что эти понятія субъективны, т. е., составляютъ только огиѣтки моего самосознанія о данныхъ же моего опыта; но эта субъективность не представляетъ чего-либо логически необходимаго, неразрывнаго съ понятіемъ и

¹⁾ Логика стр. 215.

существомъ моего самосознанія; вотъ почему и эти понятія (противоположность, различіе, несогласіе и подобныя) бываютъ у разныхъ людей столь различны и по интенсивности, и по объему, и по содержанію даже. Такимъ образомъ, вноситъ названные сейчасъ понятія въ сферу законовъ мышленія болѣе, чѣмъ странно, ибо они указываютъ не то, какъ идетъ или должно идти наше мышленіе, а только то, что и какъ находится мышленіемъ въ данныхъ опыта. Послѣ сказаннаго стоитъ только сопоставить противорѣчіе въ объясненномъ выше смыслѣ съ остальными понятіями, вносимыми формальной логикой въ сферу закона противорѣчія (противоположностью, различіемъ, несогласіемъ и другими), чтобы видѣть, къ какимъ несообразностямъ ведетъ формалистическая точка зрѣнія на законъ противорѣчія: фактъ внутренняго психологическаго значенія ставится въ уровень съ фактами опыта, и потому вышшаго (въ обширномъ смыслѣ слова) происхожденія! Мало этого: и тому и другимъ дается совершенно неприсущій имъ логическій характеръ. Четвертый „законъ“ мышленія формальной логики—законъ исключеннаго третьяго. По своему смыслу онъ примыкаетъ тѣсно къ закону противорѣчія, составляя какъ бы его дополненіе: поэтому сказанное о законѣ противорѣчія приложимо въ своихъ выводахъ и къ закону исключеннаго третьяго. Но и помимо того, его нелогическая природа видна слишкомъ скоро. Этотъ законъ гласитъ, что между „да“ и „нѣтъ“ средняго или третьяго нѣтъ: очевидно, здѣсь не дано никакого сорта отношенія между понятіями (къ чему должны сводиться всѣ „законы“ мышленія съ формалистической точки зрѣнія), ибо всякій переходъ отъ двухъ къ третьему выходитъ за предѣлы отношенія двухъ и представляетъ собою уже особый фактъ, выходящійся надъ отношеніями, именно фактъ движенія, дѣятельности. Противорѣчивость между „да“ и „нѣтъ“ ни по какой логикѣ не можетъ привести къ совершенно новой мысли о томъ, что нѣтъ середины между этими крайностями. Данныя опыта, напротивъ, убѣждаютъ на каждомъ шагѣ, что между крайностями есть середина, и правило житейской мудрости объ исканіи золотой середины покоится не на чемъ иномъ, какъ на этихъ данныхъ. Откуда же берется мысль объ отсутствіи середины

между „да“ и „нѣтъ“? Единственный источникъ этой мысли— наше самосознаніе и его цѣльность или, что то же, единство личности. Наше личное я въ своемъ стремленіи къ жизни и счастью весь матеріалъ опыта дѣлитъ на двѣ категоріи: или принять, или отвергнуть. Въ сферѣ разума этого рѣшеніе выражается раздѣленіемъ: или истина, или ложь. Отсюда и сужденія наши, раздѣляясь на два типа: или утвердительныя, или отрицательныя, не допускаютъ между собою ничего средняго. Вотъ почему и общечеловѣческій здравый смыслъ признаетъ опредѣленность и раздѣльность взглядовъ человека за признаки развитія его ума и воли: кто хромаетъ на оба колѣна, тотъ считается или не понимающимъ дѣла, или не опредѣлившимъ еще, что ему и надо. Такимъ образомъ, и законъ исключеннаго третьяго опять, какъ и законъ противорѣчія, имѣетъ значеніе лишь въ сферѣ единаго личнаго самосознанія: онъ указываетъ лишь на то, что лицо, выбирающее для себя изъ опыта то, что потребно для его жизни (въ обширномъ смыслѣ слова, какъ самосознательной дѣятельности), раздѣляетъ это выбираемое на двѣ категоріи: „да“ и „нѣтъ“ и между двумя этими своими рѣшеніями не знаетъ и не хочетъ знать середины, потому что многообразиемъ рѣшеній въ одинъ и тотъ же разъ объ одномъ и томъ же предметѣ было бы нарушено основное свойство нашего самосознанія—единство и цѣльность. Конечно, скептикъ спроситъ: да откуда же Вамъ извѣстно такое свойство самосознанія? Конечно, изъ единственнаго источника: изъ самосознанія же. Итакъ, и происхожденіе, и смыслъ закона исключеннаго третьяго ясно говорить о его психологическомъ значеніи. Другое возраженіе, которое можно поставить противъ формалистической точки зрѣнія на законы мышленія, состоитъ въ томъ, что для этихъ законовъ нельзя сыскать никакого объединяющаго начала. Возраженіе это—очень серьезно, если въ него всмотрѣться. Конечно, могутъ спросить: откуда и зачѣмъ рѣчь объ объединеніи законовъ мышленія? Были бы вѣрно указаны законы, сколько бы ихъ ни было,—а приведеніе ихъ къ одному началу само сначала должно быть достаточно обосновано, чтобы давать почву для критики множественности законовъ мышленія. Вѣрно; но приведеніе всѣхъ данныхъ знанія къ единству

составляетъ такой существенный признакъ вѣрности отдѣльныхъ положеній и въ то же время такой могучій (психологическій) рычагъ къ ихъ разработкѣ, что другой подобный едва-ли можетъ быть и указывать. Это-то и есть поистинѣ „законъ“ мышленія во всѣхъ его сферахъ: какъ въ кругу частнаго быта и духовной жизни каждаго отдѣльнаго человѣка, такъ и въ сферахъ общенаучныхъ положеній разума только тогда получается удовлетвореніе стремленію къ знанію и истинѣ, когда кругъ частныхъ истинъ является связнымъ цѣлымъ, объединеннымъ однимъ началомъ. Это—инстинктъ ума, если только позволятельно, хоть метафизически, приложить къ уму понятіе инстинкта. На этомъ инстинктѣ держатся какъ всѣ частныя науки, такъ, что особенно рельефно его выдаетъ, и всѣ попытки къ единой системѣ философіи и метафизики. Степенью осуществленія этого стремленія къ объединенію знаній измѣряется успѣхъ каждаго знанія и всѣхъ ихъ вмѣстѣ; одинаково, и въ практической жизни цѣльность и единство стремленій и дѣйствій человѣка считается критеріемъ развитія и зрѣлости его ума. Данныя опыта изъ выпянаго міра также повсюду подтверждаютъ истинность единства и связности всѣхъ явленій, и построенія человѣческаго разума на основаніи этихъ данныхъ простираются это единство до всецѣлаго объема міра. Доказать, т. е., вывести изъ другого, нельзя этого стремленія разума къ единству: его можно только показать. Но это есть самое сильное доказательство, ибо что недоказуемо, но только показуемо, то есть изначальное, независимое, вѣчное, истинно-сущее. Вотъ почему, между прочимъ, и всѣ доказательства бытія Божія и собственнаго духа человѣческаго всегда слабы и не только ничего никогда не *могутъ* доказать (т. е., вывести изъ другого), но и приводять къ противоположному результату—къ усиленію скептицизма. Рационализмъ (въ узкомъ смыслѣ слова)—плохой слуга религіи и метафизической психологіи. Между тѣмъ, непосредственное свидѣтельство самосознанія ничего другого такъ ярко не показываетъ, какъ собственное единство и стремленіе къ объединенію всего духовнаго созерцанія человѣка. Отбросьте сознаніе единства я—и самое самосознаніе сдѣлается немислимымъ, невозможнымъ. Вообразите, что прекращено стремленіе къ объ-

единенію знаній—и вы не будете въ состояніи даже составить себѣ понятія о знаніи; прекратится разумъ, прекратится личность, нѣтъ духа, нѣтъ ничего. Ибо, если все станетъ равно другъ другу, то невозможно будетъ и понятіе *всего*, а *все* становится таковымъ (т. е., какъ именно все) только по началамъ разума. Итакъ, сведеніе и законовъ мышленія къ единому началу должно быть поставлено и какъ неизбежный результатъ дѣятельности разума, и какъ единственно—истинная провѣрка его построенія, ибо во всѣхъ созданіяхъ разума, всякую систему философіи и метафизики мы только и единственно тѣмъ и провѣряемъ, что разыскиваемъ, *все-ли* ею взято и не нарушается ли чѣмъ единство и связность ея построенія. Впрочемъ смутно потребность объединенія законовъ мышленія чувствуютъ и сами логики какъ формалистическаго, такъ и другихъ направлений. У многихъ изъ нихъ можно встрѣчать замѣчанія о связи одного закона съ другими въ отдѣльности, напр., тождества съ противорѣчіемъ, противорѣчія съ исключеннымъ третьимъ ¹⁾. Но нѣтъ стремленія отыскать такое начало, которое дало бы всѣмъ законамъ мышленія органическую, такъ сказать, связь и цѣльность и которое сообщало бы имъ всѣмъ какой-либо одинъ въ сущности характеръ. Четыре закона мышленія представляются у формалистовъ какъ-бы четырьмя параллельными и безотносительными другъ другу линіями, между тѣмъ какъ имъ слѣдовало бы изображаться въ такомъ смыслѣ, чтобы они соответствовали линіямъ, выходящимъ изъ одного центра. Еще первые три закона—тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго—представляются хоть сколько-нибудь родственными по смыслу; но за то послѣдній—достаточнаго основанія—окончательно приводитъ въ смущеніе всѣхъ формалистовъ. У большинства ихъ онъ стоитъ всегда особнякомъ отъ первыхъ трехъ законовъ и рѣчь о немъ они начинаютъ не иначе, какъ заявленіемъ, что этотъ законъ совсѣмъ другого рода и происхожденія, чѣмъ первые три ²⁾, а нѣкоторые обращаются съ этимъ закономъ еще радикальнѣе, совсѣмъ изгоняя его изъ числа законовъ

¹⁾ Смори, напр., Дженонса—Основы науки, стр. 6; Ueberweg—s System der Logik, стр. 265, § 79; Drobisch—s: Neue Darstellung d. L.; стр. 67, § 60; Wundt—s Logik, стр. 506.

²⁾ А. И. Введенскій. Современ. сост. фил. въ Герм. и Франціи, стр. 137; Канта—Логика, 73 стр.

мышленія ¹⁾; и, наконецъ, явные проходятъ серединой—кратко лишь упоминають о законѣ достаточнаго основанія, останавливая все свое вниманіе на остальныхъ трехъ законахъ ²⁾. И не напрасно: какъ мы уже говорили выше, законъ достаточнаго основанія не выражаетъ и не можетъ выражать отношенія между понятіями, ибо по этому закону только ищется еще то понятіе, съ которымъ надо будетъ поставить въ связь данное, существующее понятіе; если же сущность этого закона поставятъ въ приведеніи къ очевидности, какъ дѣлають многіе логики, то и тогда, оставаясь формалистомъ, нельзя ничего придумать иного, какъ только подойти къ независимому отъ человѣка опыту и здѣсь искать послѣднихъ основаній убѣдительности (какъ то и сдѣлалъ Кантъ, а въ послѣднее время по мысли Канта же—проф. Дильтей). Но опытъ далеко—не то, что мышленіе: отсюда и выходитъ, что законъ достаточнаго основанія представляется съ инымъ содержаніемъ и происхожденіемъ, чѣмъ остальные три закона мышленія. То же отсутствіе связи ихъ съ характеромъ самаго мышленія видно и въ томъ обстоятельстве, что значеніе законовъ мышленія почти совсѣмъ не отражается въ формахъ мышленія. Обыкновенно, въ формалистической логикѣ это значеніе не идетъ дальше той главы, въ которой говорится о законахъ мышленія, такъ что, если бы эту главу и опустить, то формалистическая логика ничего не потеряла бы, какъ и не выиграла бы.

Такимъ образомъ, два существенныхъ недостатка обрисовываютъ несостоятельность формалистической точки зрѣнія на законы мышленія: а) она не можетъ дать удовлетворительнаго объясненія ни законовъ мышленія вообще, ни каждаго въ отдѣльности безъ того, чтобы не перейти по необходимости въ другую, чуждую ей, точку зрѣнія; и б) она оставляетъ свои четыре закона мышленія необъединенными никакимъ единымъ внутреннимъ началомъ и несвязанными необходимо съ самымъ существомъ мышленія.

С. Кулюкинъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Джеронсъ—Основы науки, стр. 5—6; Владиславцевъ, Логика, стр. 65—66.

²⁾ Drobisch—Neue Darstellung d. Logik, стр. 64.

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ ПЛОТИНА.

(Переводъ съ греческаго языка подъ редакціей профессора
Г. В. Малеванскаго).

(Продолженіе *).

4. Дойти до ясной и живой мысли о его величїи можно еще и вотъ какимъ путемъ: кто способенъ наслаждаться великолѣпїемъ и красотою міра, наблюдая строгїй порядокъ его вѣчнаго движенія, созерцая видимыя и невидимыя божества небесныя, демоновъ, всяческіе роды и виды животныхъ и растеній, тотъ пусть, оторвавшись отъ созерцанія, вознесется мыслію выше всего этого къ самому первообразу этого міра, къ міру истинно—сущему,—и тамъ онъ увидитъ сущности сверхчужденныя интеллектуальныя, обладающія вѣчною и совершенною жизнію и надъ всѣми ими царствующій Умъ и настоящую неизреченную премудрость, тутъ онъ очутится въ истинномъ царствѣ Кропоса, который, вѣдь, по словозначенію своего имени есть не что иное, какъ Умъ и полнота божества ¹⁾). Въ самомъ дѣлѣ, Умъ этотъ объемлетъ и содержитъ въ себѣ всѣ безсмертныя сущности—всяческій разумъ, всяческое божество, всяческую душу, и все это въ немъ вѣчно и неизмѣнно. Да и почему бы Умъ сталъ измѣняться, когда онъ всесовершенъ? Куда и зачѣмъ онъ сталъ бы удалаться, когда онъ все въ самомъ себѣ имѣетъ? Зачѣмъ онъ сталъ бы искать приращенія какого либо, когда онъ обладаетъ всею полнотою совершенства? Такое полнѣйшее совершенство его зависитъ между прочимъ и отъ того,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 8.

1) Особъ добри каѣ воѣ бѣтос. Эта этимологизация слова Кропосъ, конечно, неосновательна и слѣзкомъ ужъ ненасильственна.

что онъ содержитъ въ себѣ лишь одно всесовершенное и ничего несовершеннаго, при томъ ничего такого, что не было бы его собственною мыслию; мыслить же онъ то или другое вовсе не потому, что хочетъ это доселѣ неизвѣстное познать, но потому, что все въ себѣ же всегда имѣетъ. Равнымъ образомъ и блаженство его есть не акцидентальное, во времени чередующееся, такъ какъ онъ обладаетъ имъ отъ вѣчности, да и самъ есть истинная вѣчность, между тѣмъ какъ время—движущійся образъ этой вѣчности начинается лишь за предѣлами ума—въ области души. Дѣятельность души, конечно подчинена временной послѣдовательности, такъ какъ она условливается воздѣйствіемъ вѣшнихъ вещей, и вотъ почему душа въ одинъ моментъ представляетъ Сократа, въ другой коня, вообще въ каждый моментъ—лишь одну какую либо вещь; но умъ содержитъ въ себѣ всегда все въ неизмѣнномъ тождествѣ,—онъ всегда только *есть*, но не бываетъ, для него существуетъ одно только настоящее, но нѣтъ ни будущаго, такъ какъ и до наступленія будущаго все въ немъ уже есть, ни прошедшаго, такъ какъ его ноумены не проходятъ, какъ моменты времени, но существуютъ въ вѣчномъ недвижимомъ настоящемъ—неизмѣнные, тождественные самимъ себѣ, довлѣющіе тѣмъ, что они суть, притомъ такъ, что каждый изъ нихъ есть и мыслимое, и сущее, а всѣ вмѣстѣ составляютъ одинъ универсальный Умъ, и одно универсальное бытіе. Умъ существуетъ, какъ умъ, насколько онъ мыслить сущее, а сущее существуетъ, какъ бытіе, насколько оно, будучи мыслимо, даетъ возможность Уму мыслить и существовать. Но понятно, что причина того и другого вмѣстѣ, изъ которой проистекаетъ мышленіе мыслящаго и бытіе существующаго, должна быть иная, отличная отъ нихъ обоихъ, и такъ какъ оба они хотя даны всегда совмѣстно и нераздѣльно и одно безъ другого быть не можетъ, но все же представляютъ двойство, то общее начало ихъ обоихъ должно стоять выше этого двойства и представлять собою чистое единство. Правда, что и въ этомъ двойствѣ есть единство, потому что Умъ есть вмѣстѣ и сущее, или мыслящее и мыслимое. Онъ есть умъ, насколько мыслить, а сущее, насколько онъ есть также и мыслимое; но съ другой стороны, если мыш-

лсніе не возможно безъ этого тождества, но оно также невозможно и безъ различія между мыслимымъ и мыслимымъ. Такимъ-то образомъ первыми самими высшими родами сущаго должны быть признаны слѣдующіе—бытіе, умъ или мышленіе, тождество и инаковость, или различіе. Къ нимъ слѣдуетъ присоединить еще движеніе и покой,—покой, какъ условіе или выраженіе тождества, а движеніе какъ условіе и выраженіе дѣятельности мышленія, которая, какъ сказано, предполагаетъ различіе мыслящаго субъекта и мыслимыхъ объектовъ, безъ котораго она на почвѣ чистаго единства и тождества была бы совсѣмъ невозможна. Притомъ же и сами мыслимые элементы должны быть другъ отъ друга отличны, хотя въ то же время конечно они должны имѣть между собою нѣчто одно общее; это общее имъ всѣмъ состоитъ въ томъ, что всѣ они находятся въ одномъ мыслящемъ и составляютъ съ нимъ одно, правда отличное отъ него, но неотдѣльное. Потомъ, множественность элементовъ мышленія даетъ категорію количества и числа, а ихъ разнообразіе—даетъ категорію качества. Изъ этихъ началъ, или самыхъ высшихъ категорій происходятъ затѣмъ всѣ дальнѣйшія, и всѣ роды и виды вещей.

5. Итакъ, вотъ какое великое божество осянуетъ свыше душу и съ нимъ она всегда стоитъ въ связи чрезъ названнаго сейчасъ начала мышленія, только бы она не вздумала сама порвать эту связь. Когда же она, сосредоточившись въ себѣ и ставъ сама единою, приближается къ этому божеству, то естественно спрашиваетъ себя, кто же есть родившій его? Конечно, Онъ есть уже простой, предшествующій всякой множественности, вивовникъ и бытія Ума, и содержимой имъ множественности, есть тотъ Единный—отъ котораго и всякое число происходитъ, ибо и число не есть нѣчто первоначальное, такъ какъ даже двоицѣ предшествуетъ одинъ. Двоица занимаетъ уже второе мѣсто, такъ какъ происходитъ и получаетъ опредѣленность отъ одного, сама же по себѣ безъ него не можетъ имѣть ни бытія ни опредѣленности; ставъ же чрезъ него опредѣленною, она конечно есть число и даже субстанціальное число (т. е., Умъ—двойство бытія и мышленія, мыслящаго и мыслимаго); а потомъ и душа есть число. Вѣдь плотныя массы и пространствен-

ныя величины, подпадающія нашему чувственному воспріятію, вовсе не суть нѣчто первоначальное, а производное, вторичное, потому что если наприм. взять хоть сѣмянные зачатки существъ, то главная сущность ихъ заключается вовсе не въ массѣ влаги, а въ томъ, что невидимо, именно—въ присущей имъ численной пропорціи и разумосообразной формѣ. Итакъ, тамъ—въ сверхчувственномъ мірѣ двоица и всякое число не что иное суть, какъ Умъ и его идеи, причѣмъ двойство неопредѣленное можетъ быть принимаемо за субстратъ или матерію, между тѣмъ какъ всякое опредѣленное число, происходящее отъ присоединенія къ ней опредѣляющаго одного, будетъ особымъ видомъ или идеею ума (*εἶδος ἰδεῶν*), такъ что всѣ идеи ума могутъ быть разсматриваемы какъ формы, образующіяся подъ воздѣйствіемъ единаго. Въ самомъ дѣлѣ Умъ образуетъ эти формы частію въ зависимости отъ первоединаго, а частію самъ собою, и можетъ быть сравненъ съ зрѣніемъ въ актѣ воззрѣнія, потому что и мышленіе есть не что иное, какъ созерцающее зрѣніе, при чемъ созерцающее и то, посредствомъ чего осуществляется созерцаніе, соединяются въ актѣ воедино ¹⁾).

6. Но какимъ образомъ, кого и что умъ созерцаетъ? Какъ онъ произошелъ отъ Первоединаго и какова его природа, что онъ можетъ созерцать? Ибо такъ какъ теперь для души ясно, что эти оба начала необходимо должны существовать, то ей весьма желательно рѣшить тѣ самыя проблемы, которыя уже древними мудрецами ставились и рѣшались, именно вотъ какія: если первоединный таковъ, какъ онъ мыслится въ извѣстномъ положеніи: „единое есть“ (το ἓν εἷναι), то спрашивается, какъ это отъ него получило бытіе двойство, всякое число, вообще множество? Почему онъ не пребываетъ самъ въ себѣ, въ своемъ чистомъ единствѣ, а допустилъ, чтобъ проистекло отъ него все то необходимое множество и разнообразіе, которое мы видимъ въ существующихъ вещахъ и которое вынуждается опять возводить къ

¹⁾ Такъ мы переводимъ это мѣсто, полагая, что Плотинъ тутъ хочетъ выразить то же самое, что имѣлъ въ виду Платонъ въ своемъ сравненіи идеи блага съ солнцемъ (Респ. VI): подобно тому какъ солнечный свѣтъ обуславливается ясность зрительныхъ воспріятій, такъ истина идеи ума обуславливается свѣтомъ Блага, или первоединаго.

нему, какъ къ единому началу? Прежде, чѣмъ попытаемся дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, призовемъ самого Бога, но призовемъ не внѣшними словами устъ, но душою, вознесши самихъ себя на молитву къ Нему, и въ этой молитвѣ представимъ предъ нимъ лицомъ къ лицу одинъ-на-одинъ, ибо Онъ есть единый и единственный. Чтобы узрѣть первоединаго, нужно войти въ самую глубь собственной души, какъ бы во внутреннее святилище храма, и отрѣшившись отъ всего, вознесшись превыше всего (*ἐπέκεινται πάντων*) въ полнѣйшемъ покоѣ молчаливо ожидать, пока не предстанутъ созерцанію сперва образы какъ бы внѣшніе или отраженные (т. е., душа и умъ), а за ними и образъ внутреннѣйшій, первичный, первосвѣтлѣйшій (т. е., единый, абсолютно-первый).

Въ переводѣ на языкъ дискурсивнаго мышленія, это вотъ что значитъ: всякое существо движущееся имѣетъ всегда такую или иную цѣль, къ достиженію которой движется, или стремится; поэтому и наоборотъ, существу, у котораго нѣтъ и не можетъ быть никакихъ такихъ цѣлей, мы никоимъ образомъ не должны и не можемъ усвоить никакого движенія и измѣненія, такъ что если отъ такого существа и все другое происходитъ, то и при этомъ оно не выходитъ изъ себя, но остается всецѣло къ себѣ одному обращеннымъ, въ себѣ сосредоточеннымъ—тождественнымъ. Такъ какъ у насъ тутъ рѣчь идетъ о вѣчно-сущемъ (*περί τῷ αἰεὶ ὄντι*) сверхчувственномъ, то тутъ не должно быть мѣста мысли о происхожденіи во времени, и если мы говоримъ все таки о происхожденіи, то имѣемъ въ виду лишь показать отношеніе порядка и зависимости. Рождающееся отъ первоединаго рождается такимъ образомъ, что первоединый при этомъ не приходитъ ни въ какое движеніе, потому что въ противномъ случаѣ, т. е., если бы онъ родилъ посредствомъ движенія, рожденное имъ было-бы не-второю (т. е., Умъ), а третьей субстанціей (т. е., душа). Итакъ, первоединый производитъ вторую субстанцію (Умъ), самъ оставаясь неподвижнымъ, т. е., не будучи стимулируемъ къ этому никакимъ чувствомъ, никакимъ хотѣніемъ воли, вообще ни—какимъ движеніемъ, или измѣненіемъ. Но какъ можно уразумѣть это рожденіе ума отъ этой неподвижной, неизмѣнной причины? Умъ, рождающійся отъ Первоединаго, есть какъ бы

истекающій отъ него свѣтъ, между тѣмъ какъ самъ онъ отъ этого нисколько не измѣняется и остается въ покоѣ, подобно тому какъ солнце постоянно повсюду распространяющее свой свѣтъ, отъ этого вовсе не приходитъ въ движеніе, напротивъ свѣтъ этотъ какъ бы движется вокругъ него. Подобнымъ образомъ и другія вещи, оставаясь неподвижными, производятъ изъ собственнаго существа вовнѣ разныя явленія, которыя могутъ быть разсматриваемы какъ образы той силы, которая ихъ производитъ и есть для нихъ какъ бы первообразъ. Такъ напримѣръ огонь распространяетъ внѣ себя теплоту, ледъ и снѣгъ—холодъ; самымъ лучшимъ примѣромъ этого могутъ служить разныя благовонныя вещества, распространяющія вокругъ себя запахъ, который ощущается всѣми приближающимися и которымъ пропитывается все близъ лежащее. Да и все въ мірѣ, по достиженіи полнаго совершенства, или зрѣлости, обыкновенно производитъ всегда что нибудь другое. А изъ этого слѣдуетъ заключить, что существо вѣчно всесовершенное и рождаетъ вѣчно, при томъ вѣчное, хотя нѣсколько уступающее ему по степени совершенства. Развѣ можно допустить, что отъ обладающаго высочайшимъ совершенствомъ существа ничто не рождается? Конечно нѣтъ, конечно рождается, притомъ то, что послѣ него есть наиболѣе совершенное, и такое самое совершенное послѣ него существо есть второе начало—Умъ, который тѣмъ отличается, что созерцаетъ Первоединого и нуждается въ немъ,—только въ немъ одномъ, между тѣмъ тотъ даже въ немъ не нуждается. Рожденное началомъ еще высшимъ, чѣмъ умъ, понятно, не можетъ быть не что другое, кромѣ ума, потому послѣ Первоединого Умъ есть наиболѣе совершенное существо, превосходящее всѣ другія существа, стоящее выше всѣхъ ихъ. Сама душа есть лишь слово и актъ ума, какъ и умъ въ свою очередь есть слово и актъ Первоединого, съ тѣмъ однако различіемъ, что душа есть слово менѣе ясное, не столь понятное. Будучи образомъ ума, душа должна созерцать его, чтобъ быть разумною, какъ и умъ въ свою очередь долженъ созерцать Первоединого, чтобы быть умомъ. Однако, когда мы говоримъ, что созерцаніе Ума обращено къ Перво-

единому—то это не то значить, что Умъ существуетъ отдѣльно отъ Первоединого—а только то, что онъ отличается отъ него, какъ второй отъ перваго. Между Первоединымъ и умомъ нѣтъ никакого раздѣляющаго посредства, точно также какъ нѣтъ его между умомъ и душею. Это потому, что всякое рожденное существо дышетъ любовію къ родившему и стремится къ единенію съ нимъ. Понятно, что такъ должно быть въ гораздо высшей степени въ томъ случаѣ, если и родившій, и рожденный суть одни единственные въ мірѣ. А когда вдобавокъ къ этому родившій обладаетъ въ высочайшей степени всякимъ совершенствомъ, тогда рожденному естественно быть съ нимъ всегда въ такомъ тѣсномъ внутреннемъ единеніи, при которомъ можетъ быть рѣчь лишь объ ихъ различіи, но ни о чемъ похожемъ на раздѣленіе.

7. Умъ, сказали мы, есть образъ первоединого; — нужно теперь выяснитъ это. Это значить прежде всего, что если Умъ родился отъ существа Первоединого, то имѣетъ въ себѣ многое изъ природы Отца и есть подобіе его, какъ свѣтъ есть подобіе солнца. Однако, Первоединый не есть умъ, какимъ же образомъ, спрашивается, рожденный имъ становится умомъ? Не такъ ли, что онъ, будучи всегда обращенъ къ Отцу, созерцаетъ его? Это его созерцаніе и есть умъ. Въ самомъ дѣлѣ, созерцать или воспринимать что нибудь другое можно или ощущеніемъ, или умомъ. Чувственное созерцаніе можетъ быть сравнено съ линіей, а умственное съ кругомъ, съ тѣмъ однако ограниченіемъ, что кругъ дѣлимъ на части, между тѣмъ какъ умъ есть нераздѣльный. Но, съ другой стороны, будучи единымъ, умъ въ тоже время есть реальная потенція всего, и насколько мысль его выдѣляетъ изъ этой потенціи всѣ тѣ вещи, которыя она произвести можетъ, и созерцаетъ ихъ, настолько самъ онъ есть умъ, а иначе онъ и не былъ бы умомъ; это сознаніе ума о томъ, что и сколько производятъ присущія ему силы, составляетъ, можно сказать, само существо его. Такимъ образомъ умъ, собственно говоря, самъ изъ себя производитъ и детерминируетъ свое существо, однако не иначе какъ посредствомъ той силы, которую имѣетъ отъ Отца: онъ знаетъ, что самъ есть какъ бы одна изъ частей въ необъятномъ бытіи Первоединого, что отъ него имѣетъ всѣ свои силы, все свое существо и всѣ совершенства,

знаеть, что отъ единого нераздѣльнаго получаетъ все то, что, въ немъ самомъ имѣеть уже видъ какъ бы раздѣленности,—и жизнь, и мысль, и все,—получаетъ не смотря на то, или именно потому, что Первоединый Самъ ничего этого не имѣеть лишь бы онъ имѣлъ. Отъ Первоединого онъ и все происходитъ въ томъ смыслѣ, что Первоединый Самъ не имѣеть ни одной изъ опредѣленныхъ формъ бытія (а есть лишь возможность всѣхъ ихъ) и есть только единый, между тѣмъ какъ Умъ есть именно виновникъ опредѣленности бытія для всего сущаго. Такимъ образомъ въ Первоединомъ нѣтъ ни одной изъ тѣхъ сущностей, которыя содержатся въ умѣ;—Онъ только есть для нихъ первоначало, въ умѣ же онъ становятся сущностями, потому что отъ него каждая получаетъ опредѣленность и форму, ибо истинно-сущее должно быть мыслимо не какъ нѣчто неопредѣленное, колеблющееся, а какъ бытіе очерченное границею, какъ имѣющее твердую устойчивость; устойчивость же для ноуменальныхъ сущностей состоитъ не въ иномъ чемъ, какъ только въ той опредѣленности и формѣ, которой каждая имѣеть свое бытіе.

Итакъ этотъ Умъ, въ высшемъ смыслѣ слова чистѣйшій, могъ произойти только отъ перваго начала и вмѣстѣ съ своимъ рожденіемъ долженъ былъ произвести все сущее—всю красоту идей, всѣ эти ноуменальныя божества, ибо онъ отъ начала полонъ тѣми сущностями, которыя производитъ; онъ ихъ какъ бы поглощаетъ въ томъ смыслѣ, что содержитъ ихъ въ себѣ, не допуская, чтобъ онъ ниспали въ область матеріи и чтобъ ихъ кормилицею не стала Рея. Эту мысль выражаютъ мистеріи и мѣны: Кроносъ, говорится, мудрѣйшій изъ боговъ, произошелъ прежде Зевса и пожралъ своихъ дѣтей; тутъ подъ Кроносомъ слѣдуетъ разумѣть Умъ, который всѣ рожденные идеи въ себѣ же содержитъ и полонъ ими ¹⁾. Затѣмъ прибавляется: „когда же Зевсъ возмужалъ, то и онъ родилъ“. Конечно, такъ: совершенный Умъ не можетъ оставаться безплоднымъ уже потому, что онъ совершенный,—и онъ дѣйствительно рождаетъ душу. И тутъ опять рожаемое должно быть менѣе совершен-

¹⁾ Какъ выше въ этимологизаціи имени, Кроносъ, такъ здѣсь въ толкованіи мѣнонь Плотинъ пользуется отчасти Платоновымъ Кратиломъ р. 396...

нымъ, чѣмъ рождающій, должно быть лишь образомъ его, само по себѣ неопредѣленное, оно получаетъ опредѣленность и форму отъ того пачала, которое его рождаетъ. Непосредственно рождаемое умомъ собственно есть разумъ, сущность и бытіе котораго составляетъ дискурсивное мышленіе. Этотъ разумъ какъ бы вращается около Ума и представляетъ собою свѣтъ, который лучами истекаетъ отъ Ума и его окружаетъ, словомъ есть образъ ума. Такимъ образомъ душа съ одной стороны (разумомъ) стоитъ въ связи съ Умомъ, въ немъ участвуетъ, его воспринимаетъ и имъ наполняется, а съ другой (низшею свою частію) производитъ вещи низшаго порядка и съ ними стоитъ въ связи; всѣ вещи, ею производимыя, конечно, гораздо менѣе совершенны, чѣмъ она сама, какъ это мы покажемъ ниже. Душею оканчивается міръ высочайшихъ божествъ.

8. Платонъ тоже признавалъ троичность въ мірѣ истинно-сущаго. Онъ говоритъ: „все существуетъ вокругъ царя всего“, разумѣя тутъ первый, самый высшій порядокъ сущаго, а затѣмъ прибавляетъ: „второй порядокъ расположенъ около второго начала и третій около третьяго“¹⁾. Онъ же называетъ Бога отцомъ причины, разумѣя подъ причинною Умъ²⁾, которому онъ усволяетъ роль диміурга и который, по его словамъ, образовалъ душу изъ смѣси въ чашѣ³⁾. отождествляя причину съ Умомъ, Платонъ Отца причины называетъ высочайшимъ благомъ, подъ которымъ разумѣетъ самое высшее начало—высшее дѣло ума и бытія (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας*)⁴⁾; а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ весьма часто идею опредѣляетъ какъ синтезъ мысли и сущности. Итакъ, по ученію Платона, отъ блага рождается умъ, а отъ ума душа. Доктрина эта не нова, — напротивъ принадлежитъ отдаленной древности, хотя только въ зачаточномъ, неразвитомъ видѣ, и мы въ своемъ изнивадосліѣ ни чего больше не желаемъ, какъ только истолковать ее и свидѣтельствами Платона подтвердить, что ученіе древнихъ

¹⁾ Эти слова можно усвоить Платону лишь подъ тѣмъ условіемъ, если признать приписываемыя ему „Письма“ подлинными. *Epist.* 2.

²⁾ *Platonis Timaeus* p. 34.

³⁾ *Tim.* p. 48.

⁴⁾ *Plat. Resp. lib. VI.* 509.

было такое же, какъ и наше. Первымъ провозвѣстникомъ этой доктрины можно считать Парменида, такъ какъ онъ первый отличалъ и отдѣляя истинное бытіе отъ всего чувственнаго, это истинно сущее отождествляетъ съ мышленіемъ или умомъ: мышленіе и бытіе, говоритъ онъ, суть одно и то же ($\tau\acute{o} \gamma\alpha\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\sigma\epsilon\iota\nu\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$). Усвоивъ сущему мышленіе, онъ называетъ его также неподвижнымъ, всячески старается устроить изъ представленія сущаго всякую мысль о движеніи, чтобы показать его тождественность, или неизмѣняемость. Сравниваетъ онъ истинно-сущее съ кругомъ, желая показать, что оно все объемлетъ и въ себѣ содержитъ и мышленіе черпаетъ не извнѣ, а изъ себя самого. Когда же и очень часто онъ называетъ сущее единымъ, то подъ этимъ терминомъ разумѣть причину сущаго, такъ какъ это единое находитъ и полагаетъ въ сущемъ (мышленіе и бытіе) множество. Въ Платоновомъ же діалогѣ своего имени Парменидъ уже съ полною точностію различаетъ три слѣдующія начала: первое—это *единое* въ абсолютномъ смыслѣ слова, второе—*едино-многое*, и третье *единое* и *многое*. Такимъ образомъ ясно, что Парменидъ, какъ и мы, признавалъ три природы.

9. Анаксагоръ, признававшій началомъ вещей умъ чистый безъ всякой смѣси ($\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{o}\varsigma\ \delta\upsilon\mu\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$), тоже былъ того мнѣнія, что первое простое начало—единое имѣетъ особое (отъ ума) бытіе¹⁾; но онъ, живя въ очень древнее время, не входилъ въ ближайшее изслѣдованіе этого вопроса. Что Гераклитъ признавалъ въ качествѣ перваго принципа вѣчное мысленное единое, это слѣдуетъ заключать изъ того, что по его ученію въ мірѣ тѣлесномъ все непрерывно измѣняется и течетъ. Въ системѣ Эмпедокла вражда все раздѣляетъ, а дружба соединяетъ; тотъ-то второй принципъ изображается какъ высшій сверхчувственный, между тѣмъ какъ элементы играютъ роль матеріи. Аристотель, жившій гораздо позже, училъ, что первый принципъ имѣетъ отъ всего прочаго отдѣльное бытіе, что онъ есть сверхчувственный—ноуменальный, но утверждалъ, что онъ мыслитъ самого себя, тѣмъ самымъ отнимаетъ у него первен-

¹⁾ Трудно найти у Анаксагора хотя бы только нѣкоторый слѣдъ такого ученія.

ство. Кромѣ того, онъ признаетъ много и другихъ подобныхъ принциповъ,—именно столько, сколько есть сферъ небесныхъ, чтобъ каждая имѣла своего особаго движителя. Очевидно, онъ разошелся съ Платономъ въ своей теоріи ноуменовъ и, такъ какъ не могъ обосновать ея должнымъ образомъ, то вынужденъ былъ прибѣгнуть къ понятію необходимости. Аристотелю на это можно возразить вотъ что: такъ какъ всѣ сферы выполняютъ одинъ согласованный планъ движенія, то не болѣе ли естественно допустить, что это происходитъ вслѣдствіе подчиненности всѣхъ ихъ единому — Первому? Такой же вопросъ умѣстенъ и относительно ноуменовъ: зависятъ ли всѣ они отъ единого и Перваго, или и для нихъ есть многія начала? Если всѣ они исходятъ отъ единого, тогда рядокъ ихъ можно представлять себѣ аналогичнымъ тому, какой въ чувственномъ мірѣ представляютъ собою сферы небесныя, изъ коихъ каждая заключаетъ въ себѣ другую, а одна самая крайняя всѣ прочія обнимаетъ и надъ ними господствуетъ; подобно этому и тамъ, благодаря тому обстоятельству, что единое первоначально объемлетъ всѣ ноумены, изъ нихъ образуется одинъ цѣлостный ноуменальный космосъ. И затѣмъ, если здѣсь сферы не пусты, но и первая переполнена звѣздами и въ прочихъ находятся звѣзды, то тѣмъ болѣе такъ должно быть тамъ въ сверхчувственномъ мірѣ, т. е., и тамъ сфера cadaго движущаго принципа полна множествомъ сущаго, при томъ истинно сущаго. Напротивъ, если бы тамъ каждый ноумень самъ себѣ былъ началомъ, тогда все было бы предоставлено одному случайному совпаденію. Спрашивается, что тогда заставило бы всѣхъ ихъ согласиться и соединиться для дѣйствованія по одному плану, слѣдствіемъ котораго могла бы быть гармонія неба? Да и почему непременно въ сверхчувственномъ мірѣ должно быть какъ разъ столько движущихъ началъ, сколько сферъ и звѣздъ на небѣ? И наконецъ, какимъ образомъ можетъ быть ихъ тамъ много, когда они безтѣлесны и никакой тамъ нѣтъ матеріи, которая бы раздѣляла ихъ другъ отъ друга?

Собственно говоря, изъ древнихъ болѣе всего занимались этимъ вопросомъ о сверхчувственномъ мірѣ тѣ, которые усвоили себѣ доктрину Пифагора, Ферекида, и ихъ учениковъ. Но

и изъ этихъ лишь нѣкоторые изложили свое ученіе въ сочиненіяхъ, другіе излагали его только въ бесѣдахъ, которыя никѣмъ не были записаны, а третьи и совсѣмъ не касались этого вопроса.

10. Итакъ, насколько возможно доказательство въ подобнаго рода вопросахъ, мы доказали, что выше сущаго стоитъ Первоединный и что второе послѣ него мѣсто занимаетъ сущее и умъ, а третье—душа. Но если такъ, если въ сверхчувственномъ мірѣ есть эти три начала—Первоединный, умъ и душа, то они должны быть присущи и нашей природѣ. Мы далеки отъ мысли, что они находятся также и въ чувственномъ мірѣ; нѣтъ, они существуютъ отдѣльно отъ него, внѣ его,—и подобно тому какъ тутъ они внѣ тверди небесной, такъ и въ насъ, по выраженію Платона, они составляютъ особаго внутренняго человека ¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, душа наша имѣетъ въ себѣ нѣчто божественное,—она совсѣмъ иной природы (чѣмъ все чувственное), именно такой же, какъ и универсальная міровая душа. Душа совершенна, когда обладаетъ разумомъ, разумъ же бываетъ двоякій,—или осуществляющійся въ дискурсивномъ мышленіи, или такой, который служитъ основою такого мышленія (чистый умъ). Дискурсивный разумъ души не нуждается для мышленія ни въ какомъ особомъ тѣлесномъ органѣ; въ своей дѣятельности онъ остается чистымъ (т. е., не принимаетъ въ себя никакой чувственной примѣси) и потому способенъ къ чистому абстрактному мышленію. Поэтому, кто, представляя его отдѣльно отъ тѣла и безъ всякаго смѣшенія съ чувственностью, отнесъ бы его къ числу ноуменальныхъ сущностей перваго порядка, тотъ не впалъ бы въ погрѣшность. Его не должно представлять себѣ помѣщающимся въ какомъ нибудь мѣстѣ; нѣтъ,—такъ какъ онъ не смѣшанъ съ тѣломъ и въ себѣ ничего тѣлеснаго не содержитъ, то онъ не связанъ ни съ какимъ мѣстомъ, и можетъ существовать самъ по себѣ безтѣлеснымъ, сверхчувственнымъ образомъ. Потому-то Платонъ, говоря, что „дѣміургъ распростеръ душу вокругъ міра“ ²⁾, хотѣлъ этимъ выразить, что душа нѣкоторою своею частію пре-

¹⁾ Кажется, что тутъ Платонъ разумѣетъ мѣсто изъ Алкивиада p. 133.

²⁾ Plat. Tim. p. 36.

бываетъ и въ сверхчувственномъ мірѣ. Да и о нашей душѣ онъ говоритъ, что она „голову свою скрываетъ въ небесахъ“¹⁾, а кромѣ того часто совѣтуетъ отдѣлять душу отъ тѣла²⁾, имѣя въ виду, конечно, не мѣстное отдѣленіе, которое самою природою установлено, а желая выразить ту мысль, что душа не должна отдаваться и подчиняться тѣлесному и фантомамъ воображенія, чтобы, отѣлесившись, не стала совсѣмъ чуждою разума, но напротивъ должна всячески стараться поднять до степени сверхчувственного даже ту низшую часть свою, которая связана съ чувственностію и которая въ качествѣ пластической живущей силы занята образованіемъ тѣла и управляетъ всѣми его функціями.

11. Такъ какъ разумная душа произноситъ сужденія о справедливомъ и прекрасномъ, такой-то предметъ признаетъ прекраснымъ, такое-то дѣйствіе справедливымъ, то это значитъ, что ей присущи неизмѣнныя нормы справедливости и красоты, которыми руководствуется дискурсивное мышленіе, а иначе какъ она могла бы дѣлать такіа сужденія? Такъ такъ душа наша иногда судитъ о справедливости и красотѣ, а иногда нѣтъ, то необходимо, чтобы мы, кромѣ разсудочнаго мышленія обладали еще и умомъ, который и безъ разсужденія обладаетъ идеею справедливости и красоты. Наконецъ, намъ должно быть присуще начало высшее самого ума, причина его—самъ Богъ—единый нераздѣльный, который не въ пространствѣ, а въ самомъ себѣ существуетъ, который созерцается во множествѣ существъ, въ большей или меньшей степени способныхъ воспринять и отображать его въ себѣ, но который отличенъ и обособленъ отъ всѣхъ ихъ, подобно тому какъ одинъ центръ въ кругѣ остается одинъ самъ по себѣ, между тѣмъ какъ множество радіусовъ со всѣхъ точекъ периферіи къ нему сходятся. Такимъ образомъ высшею частію нашей души и мы соприкасаемся съ міромъ божественнаго, и мы тамъ соприисутствуемъ, имѣемъ связь съ нимъ (*εφαπτομένη, σύνεστιν, ἀνυρτισμένη*); отъ насъ зависитъ тамъ и совсѣмъ водвориться и утвердиться,

¹⁾ Plat. Phaedr.

²⁾ Plat. Phaedo.

если мы всею душою будемъ туда стремиться (*ἐνεδρόμεθα δὲ, οἷ ἂν συννεύομεν ἔχει*).

12. Однако, если намъ присущи эти столь высокія начала, то спрашивается, почему мы часто не замѣчаемъ ихъ и не пользуемся ихъ эвергіями? Есть, вѣдь, и такіе, которые повидимому совсѣмъ ими не пользуются. А между тѣмъ всѣ эти начала всегда остаются при своихъ эвергіяхъ и умъ и то еще высшее начало, которое всегда въ самомъ себѣ заключено (т. е., единое), и уже тѣмъ болѣе душа, которая кромѣ того находится въ непрерывномъ движеніи. Но, вѣдь, не все и въ душѣ происходящее замѣчается нами, а лишь то, что, вызывая ощущеніе, даетъ себя чувствовать; когда же дѣйствіе той или иной духовной энергіи не передается ощущенію, оно, понятно, не сообщается всей душѣ, и мы не сознаемъ его, потому что, измѣряя все ощущеніемъ, забываемъ, что состоимъ не изъ одной этой части, а имѣемъ цѣлую душу. Каждая изъ психическихъ силъ выполняетъ сама по себѣ свою функцію, сознаются же онѣ лишь подъ тѣмъ условіемъ, если между ними устанавливается сообщеніе, имѣющее слѣдствіемъ своимъ воспріятіе. Поэтому, кому желательно имѣть ясное сознаніе о томъ, что есть и происходитъ внутри его, тотъ долженъ туда устремить всѣ свои взоры, все свое вниманіе. Кто желаетъ слышать ясно извѣстный рядъ звуковъ, тотъ навстрѣчу ему направляетъ и напрягаетъ весь свой слухъ, отвращая его отъ всѣхъ другихъ звуковъ. Точно также и мы должны отъ себя отстранять по возможности все то, что вторгается отъ внѣ чрезъ виѣшнія чувства для того, чтобъ сохранить чистою и впечатлительною способность души—слышать и воспринимать вѣщанія, идущія свыше.

К Н И Г А 2-я.

О происхожденіи и порядкѣ существъ, которыя слѣдуютъ послѣ Перваго,
(*περί γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον*).

1. Первоединный есть все и вмѣстѣ ни одно изъ существъ. Начало всего не можетъ быть совокупностію всѣхъ существъ; начало есть все лишь въ томъ смыслѣ, что все къ нему сводится, изъ него исходитъ; строго говоря, въ немъ все не есть

уже, а еще только будетъ. Какимъ же, спрашивается, образомъ отъ Первоединого—простѣйшаго и тождественнаго, который не содержитъ въ себѣ никакого различія, даже только двойственно, произошло все множество существъ? Все могло и должно было произойти отъ него именно потому, что онъ не есть ни что либо изъ этого всего, ни все вмѣстѣ: для того, чтобъ сущее получило бытіе, необходимо, чтобъ Первоединый самъ не былъ такимъ же существующимъ, а былъ отцемъ сущаго, сущее же было его первымъ рожденіемъ. Такъ какъ Первоединый есть всесовершенный, такъ какъ онъ никого не ищетъ, не имѣя никакой потребности,—никакого желанія, то самъ Онъ, какъ бы чрезъ края всѣмъ переполненъ; это-то переполненіе и произвело нѣчто другое и иное. Это происшедшее отъ Первоединого иное къ нему же устремляется и обращается и, наполняясь имъ, получаетъ всю полноту бытія, а такъ какъ оно въ то же время и себя созерцаетъ, то это дѣлаетъ его умомъ. Итакъ, насколько этотъ второй принципъ утверждается на Первоединомъ и въ немъ покоится, онъ есть бытіе, истинно—сущее, а насколько самъ себя мыслить, онъ есть умъ, наконецъ насколько онъ самъ обладаетъ бытіемъ и самъ его созерцаетъ, онъ есть бытіе и умъ вмѣстѣ (тождество бытія и мышленія).

Подобно Первоединому, и умъ преизбыточествуя силами, какъ бы изливаетъ часть ихъ и этимъ производитъ новое существо себѣ подобное; это новое существо есть образъ его точно также, какъ самъ онъ есть образъ Первоединого. Эта происшедшая отъ субстанціи и мысли ума новая энергія есть душа міровая. Подобно тому какъ въ произведеніи ума Первоединый пребываетъ въ себѣ недвижимо и неизмѣнно, такъ и умъ—въ произведеніи души, но душа дѣйствуетъ не такъ—не пребывая всецѣло въ себѣ,—она производя свой образъ, сама отдается движенію. Одною своею стороною она обращена къ тому началу, отъ котораго произошла и оттуда имѣетъ всю полноту бытія, а другою она движется въ противоположную сторону и производитъ нѣкоторое подобіе себя—природу чувствующую (животную) и растительную, но отъ этого она вовсе не отрывается и не отдѣляется отъ того высшаго начала, отъ котораго произошла. Душа человѣческая тоже простирается до растительной области

включительно въ томъ смыслѣ, что и эта область получаетъ отъ нея жизнь, но она не вся уходитъ въ растительную функцію, а присутствуетъ здѣсь лишь настолько, чтобы произвести эту низшую природу и пещись о ней, между тѣмъ какъ вышею своею частию она стоитъ въ связи съ умомъ, который всегда пребываетъ въ себѣ.

2. Такимъ-то образомъ происхожденіе существующаго начинался отъ перваго, идетъ все ниже и ниже, при чемъ каждое звено въ этомъ процессѣ занимаетъ мѣсто, сообразное съ его природою. Каждое вновь произведенное бытіе съ одной стороны менѣе совершенно въ сравненіи съ тѣмъ бытіемъ, отъ котораго произошло, а съ другой сохраняетъ подобіе его въ такой степени, въ какой сохраняетъ связь съ нимъ и подчиняется ему. Поэтому, когда душа (міровая) появляется въ растительномъ царствѣ, то это значитъ, что она сюда проникаетъ нѣкоторою частию своею, именно тою, которая, будучи самою необузданною и бессмысленною, способна ниспасть такъ низко, между—тѣмъ какъ въ безсловесныхъ животныхъ входитъ та часть, которую влечетъ сюда преобладающая чувственность; наконецъ въ людей вселяется душа, движимая влеченіями разсудка и ума, такъ какъ она обладаетъ свойственнымъ ей умомъ и способностію опредѣлять себя къ мышленію, вообще къ духовной дѣятельности.

Взглянемъ теперь на обратный процессъ. Если отрѣзать побѣги или вѣтви дерева, куда дѣвается оживлявшая ихъ (растительная) душа? Конечно, возвращается къ своему источнику, потому что она, вѣдь, не вдали отъ него, не отдѣлена отъ него никакимъ разстояніемъ. А когда будетъ выкопанъ и сожженъ самый корень дерева, куда дѣвается бывшая въ немъ растительная сила? Конечно, возвращается въ растительную область души, такъ какъ послѣдняя не перемѣняетъ своего мѣста, не перестаетъ оставаться тамъ, гдѣ была. Точнѣе, такъ какъ эта низшая растительная сила не имѣетъ въ себѣ самой точки опоры, то она направляется или внизъ въ какое нибудь новое растеніе, или вверхъ къ высшему началу. Гдѣ же находится это высшее начало? Конечно, въ томъ началѣ, которое еще выше его, и такъ до самого ума. А это значитъ, что

душа не связана ни съ какимъ мѣстомъ, такъ какъ умъ и того менѣе связанъ, она вездѣ, ибо содержится въ томъ принципѣ, который самъ и нигдѣ и вездѣ. Если же душа, устремляясь вверхъ, не достигаетъ самаго высшаго начала, то она на этой средней ступени живетъ тою своею силою, которая соотвѣтствуетъ этой ступени. Всѣ ея силы суть умъ и не суть умъ; онѣ всѣ суть умъ, насколько всѣ отъ ума происходятъ, но въ то же время не суть умъ, насколько умъ, давая ихъ бытіе, пребываетъ въ самомъ себѣ. Такимъ образомъ, міръ истинно сущаго представляетъ какъ бы длинную цѣпь жизни, въ которой каждая предыдущая форма производитъ послѣдующую, каждая послѣдующая производится предыдущею, но такъ, что предыдущая не истощается въ послѣдующей и ея не поглощаетъ,— такъ, что всѣ онѣ другъ отъ друга отличны и въ то же время составляютъ одно непрерывное цѣлое ¹⁾).

К Н И Г А 3-я.

О субстанціяхъ интеллектуальныхъ и о верховномъ началѣ (περί τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα).

Самопознаніе, какъ тождество мыслящаго и мыслимаго, носителемъ предполагаетъ принципъ или субъектъ простой. Поэтому, такимъ принципомъ не можетъ быть ни ощущение, ни разсудокъ, а только чистый умъ. Умъ, созерцая верховное начало, выѣстъ съ тѣмъ познаетъ и себя. Самопознаніе ума представляетъ собою съ одной стороны тождество и единство мыслящаго и мыслимаго, а съ другой различіе и значить прежде всего двойство, а потомъ и множественность (сущаго-мыслимаго). Умъ происходитъ отъ Первоединого, какъ потенція многоаго сущаго и мыслимаго, которую онъ превращаетъ въ актуальность. Самъ Первоединный стоитъ выше всякой многообразной дѣятельности, слѣдовательно, выше даже мышленія, сознанія, ума, хотя въ то же время онъ есть первопричина всего существующаго. Поэтому, и мы не можемъ ни опредѣлить его понятіемъ, ни выразить словомъ: какъ начало, отъ котораго происходитъ самъ Умъ, онъ можетъ быть названъ первымъ, единымъ, какъ существо совершеннѣйшее и какъ цѣль, къ которой устремлено все существующее, онъ можетъ быть названъ благомъ, а въ отношенія ко всему другому, онъ можетъ быть названъ высочайшимъ, или абсолютнымъ.

1. При какомъ условіи можно мыслить и познавать себя самого? Требуется ли для этого непременно множественность

¹⁾ Самый объемъ этой 2-й книги показываетъ, что это есть или начатый, и въ самомъ началѣ прерванный трактатъ, или что продолженіе этого начала представляетъ не слѣдующая 3-я книга, а какаа либудь книга состоитъ изъ Эннеадъ, Можно считать такимъ продолженіемъ ея наприѣтъ хотя бы 4-ю книгу 6-й Эннеады, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя ея главы.

частей, изъ коихъ каждая могла бы разсматривать каждую другую, такъ что для существа совершенно простаго совсѣмъ невозможно обращеніе на себя и познаніе себя, или это условіе не есть необходимое, такъ что существо, не состоящее изъ частей, тоже можетъ себя мыслить и познавать? Утверждать, что познавать себя можетъ только составное существо, благодаря тому обстоятельству, что въ такомъ разѣ оно одною изъ своихъ частей можетъ усматривать другія (какъ напр. мы посредствомъ чувственныхъ воспріятій познаемъ формы и свойства тѣлъ), значитъ не догадываться, что при такомъ положеніи дѣла какъ разъ не можетъ состояться самопознаніе въ истинномъ смыслѣ слова, а если и можетъ, то лишь въ томъ предположеніи, если часть, познающая другія соединенныя съ нею части, въ то же самое время мыслить и познаетъ и саму себя, такъ какъ въ противномъ случаѣ можетъ быть рѣчь лишь о познаніи одной вещи совсѣмъ иною другою вещью, а не о познаніи вещи самой себя и чрезъ себя. Итакъ, слѣдуетъ или допустить, что начало простое тоже способно познавать само себя и попытаться показать, какъ такое самопознаніе возможно и осуществимо, или совсѣмъ отказаться отъ убѣжденія—что возможно и есть самопознаніе въ истинномъ смыслѣ слова. Но отказаться отъ этого убѣжденія не совсѣмъ—то легко, такъ какъ это повело бы ко многимъ несообразностямъ. И прежде всего, если большою было бы вѣдѣностію утверждать, что душа не сознаетъ и не знаетъ саму себя, то уже верхомъ безсмыслицы было бы отрицаніе самопознанія въ умѣ, ибо какъ же онъ, спрашивается, могъ бы имѣть знаніе всѣхъ другихъ вещей, если бы не имѣлъ при этомъ и знанія самого себя? Мы-то люди познаемъ внѣшнія вещи не умомъ, а ощущеніемъ и, пожалуй, мнѣніемъ и дискурсивнымъ мышленіемъ. Простирается ли познаніе ума и на эти внѣшнія вещи,—это пока вопросъ; но что умъ познаетъ все мыслимое,—это самоочевидная истина. Итакъ, умъ познаетъ ли только мыслимыя вещи, или кромѣ того и себя самого, какъ познающаго ихъ? Потому, если онъ знаетъ также и себя, то что собственно знаетъ о себѣ, то ли только, что онъ именно (а не кто иной) обладаетъ знаніемъ мысленныхъ вещей, совсѣмъ не зная при этомъ, кто и что самъ онъ есть, или же

онъ знаетъ и свое знаемое и себя самого, знающаго? И если да, то какимъ образомъ осуществляется такое познаніе и до какихъ предѣловъ оно простирается? Вотъ вопросы, которые требуется рѣшить.

2. Прежде всего нужно изслѣдовать, можно ли душѣ усвоить самопознаніе и если да, то какою способностію и какимъ образомъ она его пріобрѣтаетъ? Если начать съ ощущающей ея части или способности (*τὸ αἰσθητικὸν αὐτῆς*), то ея душа познаетъ только внѣшнія вещи—потому что даже въ томъ случаѣ, когда она чувствуетъ и сознаетъ возбужденія внутри собственнаго тѣла, она получаетъ знаніе о внѣшнемъ—объ измѣненіяхъ, которымъ подвергается не она, а ея тѣло. Затѣмъ душа обладаетъ дискурсивнымъ мышленіемъ, или разсудкомъ (*τὸ λογισμένον*), который обсуждаетъ чувственные представленія, дѣлаетъ имъ распорядокъ, одни соединяя, другія раздѣляя; такимъ образомъ онъ поступаетъ даже съ тѣми элементами, которыхъ источникъ лежитъ въ умѣ, т. е., облекаетъ ихъ въ форму воззрительныхъ представленій и оперируетъ надъ ними, какъ надъ таковыми; наконецъ, благодаря тому обстоятельству, что онъ пользуется не одними только впечатлѣніями настоящаго, но и припоминаемыми представленіями прошедшаго, тѣ и другія сопоставляетъ, сближаетъ и т. п., онъ этимъ самымъ доставляетъ и болѣе полное знаніе вещей и болѣе близкое разумѣніе ихъ. Вотъ доколѣ простирается познавательная дѣятельность души. Спрашивается, можетъ ли кромѣ того душа обращаться на саму себя и познавать себя, или она должна возвыситься до ума, чтобъ имѣть самопознаніе? Если мы усвоимъ душѣ способность самопознанія, то этимъ ее саму признаемъ за умъ, и тогда возникнетъ вопросъ, чѣмъ же отличается этотъ умъ отъ ума верховнаго, а если не усвоимъ, то, быть можетъ, путемъ дискурсивнаго мышленія намъ удастся дойти до ума и уяснить себѣ, какъ возможно и въ чемъ состоитъ самопознаніе. Наконецъ, если мы усвоимъ самопознаніе не только верховному уму, но и уму низшему, тварному, тогда намъ придется показывать, въ чемъ состоитъ различіе между самопознаніемъ одного и самопознаніемъ другого, ибо если бъ не было различія между тѣмъ и другимъ самопознаніемъ, тогда пришлось бы

умъ низшій (т. е., дискурсивный,—разсудокъ) признать за умъ, чуждый всякой смѣси—чистѣйшій. Итакъ, обращается ли, спрашивается, наше дискурсивное мышленіе и на само себя, или оно ограничивается только воспріятіемъ впечатлѣній, идущихъ отъ ощущеній и идей, идущихъ отъ ума, и въ такомъ разѣ какъ оно эти послѣднія воспринимаетъ? Вотъ что прежде всего требуется изслѣдовать.

3. Положимъ, мы увидѣли человѣка, т. е., получили зрительное воспріятіе его образа, который тотчасъ передается разсудку. Что же разсудокъ дѣлаетъ съ этимъ образомъ? Иногда ничего не дѣлаетъ, а довольствуется только его обладаніемъ или знаніемъ; но если этотъ образъ попадался уже ему раньше, то, воспользовавшись воспоминаніемъ, онъ говоритъ: „это Сократъ“. Когда онъ, кромѣ того, пытается представить себѣ этотъ образъ во всей подробности и точности составляющихъ его чертъ, то и тутъ онъ работаетъ лишь надъ тѣмъ матеріаломъ, который даетъ ему воображеніе; наконецъ если онъ называлъ Сократа добрымъ, то и этимъ передаетъ лишь то, что говоритъ ему чувственное воспріятіе и представленіе. Но то, что въ этомъ сужденіи утверждается, именно *доброта*, уже не отсюда получается; этотъ элементъ разсудокъ извлекаетъ уже изъ себя самого, ибо для того чтобы быть въ состояніи произнести такое сужденіе онъ долженъ имѣть въ себѣ самомъ идею или порму добра (*καλὸν τὸ ἀγαθόν*). Какъ же и почему онъ имѣетъ въ себѣ добро? Да потому, что самъ онъ доброобразный (*ἀγαθοειδής*) есть образъ, какъ бы отблескъ добра, благодаря тому обстоятельству, что воспринимаетъ и отражаетъ въ себѣ идею добра отъ ума, который источаетъ въ него свѣтъ свой. Вотъ этоюто наиболѣе чистою частію своею (разумомъ) душа способна воспринимать впечатлѣнія, идущія отъ ума, и сохранять въ себѣ слѣды ихъ.

Но почему же мы не уму, а душѣ усваиваемъ эту ея способность, стоящую выше ощущенія? Потому что душа можетъ приобрѣтать познаніе не иначе, какъ путемъ дискурсивнаго мышленія, и всѣ названныя нами операціи производятся именно этою способностію. Но почему въ такомъ разѣ мы не усваиваемъ этой способности самопознанія и этимъ признаніемъ не окаж-

чиваемъ изслѣдованія? Да потому, что функція дискурсивнаго мышленія простирается по нашему убѣжденію только на внѣшнее и состоитъ въ обработкѣ того матеріала, который получается отвнѣ, между тѣмъ какъ умъ тѣмъ и превосходитъ разсудокъ, что созерцаетъ и знаетъ не только то, что въ немъ есть, но и самого себя. А если бы кто возразилъ, что же мѣшаетъ допустить, что разсудокъ посредствомъ другой душевной способности сознаетъ все, что въ немъ содержится, то мы отвѣтимъ: мѣшаетъ то, что въ такомъ разѣ это былъ бы не разсудокъ, а чистый умъ. Но что мѣшаетъ чистому уму быть въ душѣ?—Пожалуй—ничто; однако мы не можемъ утверждать, что чистый умъ есть составная часть нашей души, а можемъ только называть его нашимъ. Онъ иной, чѣмъ разсудокъ и стоитъ выше его; мы можемъ считать его нашимъ, но не можемъ относить къ числу частей души. Онъ и нашъ и не нашъ, ибо, между тѣмъ какъ дискурсивное мышленіе всегда находится въ нашемъ распоряженіи, умомъ мы иногда пользуемся и руководимся, иногда нѣтъ; въ первомъ случаѣ онъ нашъ, а въ послѣднемъ—не нашъ. Но что значитъ руководиться умомъ? То ли, что, руководясь умомъ, мы сами становимся умомъ, мыслимъ и говоримъ какъ самъ умъ, или только сообразно съ умомъ? Такъ какъ душа наша не есть чистый умъ, то мы мыслимъ и мысли выражаемъ словомъ только сообразно съ умомъ тою высшею частію разсудка, которая воспринимаетъ идущія отъ ума впечатлѣнія. Когда мы чрезъ какое-либо внѣшнее чувство получаемъ чувственное воспріятіе, то ощущающій субъектъ тутъ есть наше я (между тѣмъ какъ ощущаемый предметъ внѣ насъ); когда же мы мыслимъ, тогда нашъ мыслящій субъектъ, спрашивается, есть ли вмѣстѣ и мыслимый предметъ, или же мысли, разсуждая, мы только уразумѣваемъ тѣ понятія ума, которыя просвѣтляютъ нашъ разсудокъ? Конечно, не первое, а послѣднее должно быть принято, такъ какъ природа нашей познающей души главнымъ и существеннымъ образомъ выражается въ дискурсивномъ мышленіи: то, что находится въ области чистаго ума,—выше ея, а то, что вызываетъ въ ней ощущенія,—ниже ея; главная часть нашей души именно занимаетъ средину между этими двумя крайностями, и потому

можетъ какъ нисходить до ощущенія, такъ и возвышаться до ума. Что ощущеніе есть наша собственность—этого никто не станетъ оспаривать, такъ какъ мы имѣемъ ощущенія всегда и постоянно; но что умъ составляетъ нашу собственность,—это можно оспаривать, такъ какъ мы не всегда имъ пользуемся и руководимся, и такъ какъ онъ внѣ насъ въ томъ смыслѣ, что не онъ къ намъ нисходитъ, а намъ къ нему нужно подниматься, на него взирать снизу вверхъ. Ощущеніе для насъ есть какъ бы вѣстникъ (отъ царя), а умъ—самъ царь.

4. Да мы и въ самихъ себѣ имѣемъ царя этого, если мыслимъ сообразно съ умомъ. Возможно же это подъ двумя условіями,—во 1-хъ если мы носимъ въ себѣ принципы и законы ума, которые на подобіе письменъ въ насъ начертаны, такъ что умъ какъ бы наполняетъ насъ (*ὁλον γραμμασι ὡσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν, ὃ ὁλον πλῆρωθέντες αὐτοῦ*), и во 2-хъ если мы способны чувствовать и созерцать этотъ присутствующій въ насъ умъ, въ такомъ разѣ, конечно, мы достигаемъ и истиннаго самопознанія, такъ какъ озаряемые умомъ мы познаемъ и его, и то, что онъ въ себѣ содержитъ,—познаемъ, потому что, воспринимая отъ него способность такого познанія, чрезъ это сами становимся умомъ. Такимъ образомъ для человѣка возможно двоякое самопознаніе: или онъ познаетъ и сознаетъ себя только какъ дискурсивный разумъ, составляющій главную силу души, или онъ, возвышаясь до ума, познаетъ и сознаетъ себя совсѣмъ иначе,—именно, соединившись съ умомъ и мысля себя во свѣтѣ его, сознаетъ себя уже не какъ человѣка, а какъ иное высшее существо; человѣкъ въ такомъ разѣ какъ бы восхищается и воспаряетъ въ высшую сверхчувственную область тою лучшею частію своей, которая способна, словно на крыльяхъ, возлетать въ область чистой мысли (*πτεροῦσθαι πρὸς νόησιν*) и слагать въ себѣ то, что тамъ увидитъ. Но и дискурсивный разумъ развѣ не знаетъ, что онъ есть дискурсивный, что функція его состоитъ въ воспріятіи и познаніи внѣшнихъ предметовъ? Развѣ онъ не сознаетъ, что судить, когда судить? Развѣ онъ не сознаетъ, что судить и мыслить по присущимъ ему нормамъ, которыя имѣетъ отъ ума (*καὶ ὅτε τοῖς ἐν αὐτοῦ νόμοις κρίνει, οὐδὲ παρὰ τοῦ νοῦ ἐχει*)? Развѣ онъ не знаетъ, что

есть высшій надъ нимъ принципъ, который обладаетъ всѣмъ мыслимымъ, не ища его, не усиливаясь познать? Что это была бы за сила и способность познавательная, если бы не знала, что она есть, какова она и какія ея функціи и дѣятельности? Итакъ, дискурсивный разумъ болѣе или менѣе ясно сознаетъ, что онъ зависитъ отъ ума, что самъ онъ ниже ума и есть образъ его, что носить въ себѣ всѣ нормы, которыя какъ бы начерталъ и начертываетъ для него и въ немъ умъ. А если такъ, то познавшій себя такимъ образомъ не ужели остановится на этомъ? Конечно, нѣтъ. Пользуясь другою высшею способностію, мы поднимемся до созерцанія ума, который знаетъ самого себя, или точнѣе, ставши причастниками ума, такъ какъ онъ нашъ и мы—его достояніе, мы познаемъ и умъ, и самихъ себя. Намъ прежде всего необходимо знать, что такое есть умъ самъ въ себѣ, или въ чемъ состоитъ его самопознаніе. Познать же это мы можемъ не иначе, какъ если, оставивъ въ покоѣ всѣ другія способности, станемъ умъ созерцать умомъ, станемъ мыслить себя такъ, какъ умъ себя мыслить.

б. Въ самомъ дѣлѣ, какъ чистый умъ себя мыслить и знаетъ, такъ ли, что одною частію своею познаетъ другую? Въ такомъ случаѣ, очевидно, одна часть была бы познающею, другая познаваемою, а умъ-то самъ и не имѣлъ бы познанія себя самага. Почему-же и нѣтъ—скажутъ, если умъ весь однородный, т. е., состоитъ изъ частей до такой степени одинаковыхъ, что часть его созерцающая ничѣмъ не отлична отъ созерцаемой? Въ такомъ разѣ созерцая одну часть свою, съ которою одинаковъ до тождества, онъ вѣдь и самого себя будетъ созерцать: такъ какъ нѣтъ никакого различія между созерцающимъ и созерцаемымъ. Однако, гипотеза такой раздѣленности ума несостоятельна и нелѣпа—ибо спрашивается прежде всего, что управляетъ зтимъ раздѣленіемъ? Вѣдь, не слѣпой же случай. Потомъ, кто именно производитъ раздѣленіе—познающее, или познаваемое, т. е., субъектъ, или объектъ? Во всякомъ случаѣ, развѣ субъектъ можетъ познать самого себя, если онъ въ актѣ созерцанія всецѣло помѣщается въ объектъ, такъ какъ послѣднему, какъ предмету созерцанія, не свойственно самому созерцать? Не очевидно ли, что въ такомъ разѣ онъ будетъ

знать себя только какъ предметъ созерцанія, но не какъ субъектъ созерцающій, и значить будетъ знать не всего себя въ цѣлости? А такъ какъ все знаніе его исчерпывается созерцаемымъ, т. е., объектомъ, то себя-то самого онъ и не будетъ знать. Очевидно, что для полноты самопознанія онъ долженъ быть себѣ извѣстенъ, какъ мыслящій познающій субъектъ и вмѣстѣ какъ то, что имъ мыслится и познается. Вопросъ только въ томъ, какія именно вещи имъ мыслятся и познаются: если это только образы или отпечатки сущностей, въ такомъ разѣ онъ самихъ сущностей въ себѣ не имѣетъ, а если онъ имѣетъ въ своемъ познаніи самыя сущности, то это не потому, что усматриваетъ ихъ впервые лишь послѣ того, какъ самъ себя различаетъ и раздѣляетъ на части (мыслящій субъектъ и мыслимый объектъ), а потому, что и до этого различенія и раздѣленія имѣетъ ихъ въ себѣ и созерцаетъ. Другими словами, тутъ должно быть тождество созерцанія и созерцаемаго, мыслящаго Ума и мыслимыхъ вещей, потому что безъ такого тождества для Ума не достигаема полная истина; если бы Умъ обладалъ не самыми реальными сущностями, а лишь образами ихъ, которыя представляютъ собою нѣчто иное, чѣмъ онѣ сами, тогда онъ самъ не былъ бы чистою и полною истиной. Истина лишь тогда есть истина, когда утверждаемое ею не отличается отъ бытія того, что утверждается, когда она содержитъ въ себѣ и говоритъ именно то, что есть. А это значить, что съ одной стороны мыслящій Умъ, а съ другой мыслимое и сущее суть одно и то же, т. е., первое сущее и первый умъ, обладающій всеѣмъ истинно-сущимъ, или точнѣе, тождественный съ нимъ (*ἐν ᾧ οὐκ ὁρᾷ τοὺς, καὶ τὸ νοητόν, καὶ τὸ ὄν, καὶ πρῶτον ὄν τοῦτο, καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ ὄντα ἔχων, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτός τοις ὄντιν*).

Но, если такъ, если мыслимый объектъ и мыслящій субъектъ суть одно и то же, то спрашивается, какимъ образомъ послѣдній въ такомъ разѣ можетъ мыслить себя собственно, т. е., какъ мыслящій субъектъ? Ибо не трудно понять, что мысль обнимаетъ мыслимое и съ нимъ тождественна, но не понятно, какъ при этомъ Умъ самого себя мыслить. А вотъ какъ: мышленіе (*νόησις*) и мыслимое (*τὸ νοητόν*) тождественны потому собствен-

но, что мыслимое вовсе не есть одна только простая возможность, а есть актуальная энергія (мысли), что ему жизнь не только не чужда, но и существенна, что и сама мысль для него существенна, а не чужда такъ, какъ чужда она камню и всему бездушному, наконецъ просто потому, что первое мыслимое есть вмѣстѣ первое сущее, ибо, если мыслимое есть актуальная энергія, притомъ первая, то такую энергію можетъ быть только мысль, притомъ мысль самая совершенная, т. е., въ высшемъ смыслѣ реальная или субстанціальная (*εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ πρώτη ἐνέργεια, καὶ καλλίστη δὴ νοησις αὐτῆς, καὶ οὐσιώδης νόησις*). Съ другой стороны такъ какъ эта мысль есть первая и самая истинная, т. е., обладающая всею полнотою истиннаго бытія, то что иное она есть, какъ не первый умъ? Ибо и умъ съ своей стороны не есть лишь потенціальный, но актуальный; онъ, вѣдь, не есть что либо иное отличное отъ своего актуальнаго мышленія, потому что въ противномъ случаѣ сама субстанція его была бы не актуальною, а только потенціальною. А если такъ, если и мышленіе ума актуально, и субстанція его актуальна, то ясно, что умъ по субстанціи своей тождественъ со своимъ актуальнымъ мышленіемъ. Поселику же наравнѣ съ мыслимымъ и сущее есть настолько сущее, насколько есть актуальное, то выходитъ, что и умъ, и мыслимое, и мышленіе—всѣ вмѣстѣ составляютъ одно тождественное цѣлое. А затѣмъ, такъ какъ мышленіе ума есть мыслимое (т. е., сущее), а мыслимое въ свою очередь есть самъ Умъ, то ясно, что, мысля мыслимое, умъ мыслить не что другое, какъ себя самого: онъ мыслить актуальною энергією мышленія, съ которою онъ тождественъ; мыслить мыслимое, которое съ нимъ тождественно; онъ мыслить самого себя, насколько онъ есть актуальное мышленіе и вмѣстѣ мыслимое, такъ что то, что онъ мыслить мышленіемъ, есть онъ самъ.

6. Итакъ, можно считать доказаннымъ, что существуетъ принципъ, которому присуще самопознаніе въ высшемъ смыслѣ слова. Въ самомъ дѣлѣ, самопознаніе ума есть болѣе совершенное, чѣмъ самопознаніе души, ибо душа если и познаетъ себя, то только чрезъ высшій принципъ, отъ котораго зависитъ, между тѣмъ какъ умъ, обращаясь лишь на себя самого, на

свое собственное существо, знаетъ, кто и что и каковъ есть самъ онъ. Даже созерцая мыслимыя имъ сущности, онъ созерцаетъ въ то же время самого себя, потому что мышленіе его есть актуальное, а актуальное мышленіе тождественно уму, и вотъ почему умъ, мысля мыслимое, знаетъ себя всегда во всей цѣлости, а не отчасти, не одною частію другую часть. Теперь спрашивается, этотъ умъ, какъ мы его изобразили, содержитъ ли истину необходимую или только вѣроятную? Конечно, необходимую, потому что только душѣ свойственна колеблющаяся вѣроятность или вѣра (т. е., большая или меньшая степень убѣжденія), между тѣмъ какъ для ума существенна необходимость, т. е., непреложность истины. Живя здѣсь въ этомъ мірѣ, мы конечно больше склонны довѣряться и подчиняться разсудочнымъ убѣжденіямъ, чѣмъ непосредственно умомъ созерцать чистую истину; но пока мы находились въ мірѣ горнемъ, мы довольствовались пребываніемъ въ лонѣ ума,—мы тогда мыслили и созерцали мыслимое, сводя все къ одному уму, душа наша тогда, сама оставаясь въ полномъ покоѣ, предоставляла всю дѣятельность уму; а съ того времени, какъ мы обитаемъ здѣсь, мы въ поискахъ за истиной стараемся довести свою душу по крайней мѣрѣ до вѣкоторой степени убѣжденія, томимые желаніемъ созерцать первообразъ по крайней мѣрѣ въ его отраженіи. Поэтому, для души нашей весьма важно уяснить себѣ, какимъ образомъ умъ созерцаетъ самого себя,—уяснить тою частію, которую, во вниманіе къ ея мыслительной дѣятельности (*ὁ νοερός πῶς*) мы считаемъ своего рода умомъ (*νοῦς τῆς*) и называемъ разсудкомъ и дискурсивнымъ мышленіемъ (*διαλογιστικόν*), но которая всю свою силу получаетъ отъ ума (*παρὰ νοῦ*) и проявляетъ при посредствѣ ума (*διὰ νοῦ*). Эта способность души—разсудокъ, тоже, конечно, знаетъ то, что ему извѣстно, знаетъ то, что думаетъ и утверждаетъ, и если бы его знаемое было тождественно съ нимъ, тогда онъ въ этомъ знаніи зналъ бы и самого себя. А такъ какъ мыслимое—сущее выше его и нисходитъ къ нему оттуда, откуда и самъ онъ происходитъ, то ему приходится быть только истолкователемъ этого высшаго, хотя и родственнаго себѣ, а затѣмъ и познавать себя онъ можетъ не иначе, какъ всматриваясь въ эти черты, какъ бы въ слѣды ума и

сообразуя себя съ ними. Но становясь такимъ путемъ образомъ ума, онъ долженъ всегда взирать, какъ на свой первообразъ, на умъ истинный, который тождественъ съ истинно-мыслимымъ, то есть, съ міромъ сущностей первыхъ истинно-сущихъ, ибо невозможно, чтобъ таковой умъ выходилъ какъ-бы вовсѣ изъ себя (мысля истинно-сущее). Такъ какъ этотъ умъ всегда пребываетъ въ себѣ и съ собою, такъ какъ онъ есть фактически то, что есть по существу, т. е., умъ (ибо развѣ возможно, чтобъ умъ былъ неумнымъ, т. е., не умомъ), такъ какъ онъ не выступаетъ изъ себя, и его сущность, а равно и функция всецѣло заключается лишь въ томъ, чтобы быть умомъ, то ясно, что ему столь же существенно и необходимо принадлежить всегда и самопознаніе. Этотъ умъ вѣдь не есть умъ практический (ὁ πρακτικὸς), который, будучи направленъ всегда на что либо внѣшнее, главнымъ образомъ и познаетъ внѣшнее; а такъ какъ онъ не пребываетъ въ себѣ всегда, то ему нѣтъ настоятельной необходимости и созерцать, знать себя всегда. Этотъ же умъ, какъ умъ чистый, чуждый всякихъ желаній, не отдается никакой практической дѣятельности, а всегда обращенъ только на самого себя, онъ поэтому не только можетъ знать себя, но необходимо всегда зрѣть и знаетъ самъ себя. Да и въ чемъ бы иномъ, какъ не въ этомъ, состояла бы жизнь его, когда все его существо состоитъ въ томъ, что онъ есть умъ и когда никакая практическая дѣятельность ему не свойственна?

7. Но,—скажутъ, развѣ нельзя думать, что умъ созерцаетъ Бога? Конечно, можно. Но въ такомъ разѣ слѣдуетъ думать, что созерцая Бога, умъ съ тѣмъ вмѣстѣ познаетъ и самого себя, такъ какъ это созерцаніе открываетъ ему, что онъ имѣетъ отъ Бога, что Богъ далъ ему и что можетъ давать. Познавая же то, что дано или положено Богомъ, умъ познаетъ и самого себя, такъ какъ самъ онъ есть одно изъ этого, или точнѣе такъ какъ самъ онъ есть цѣлость всего того, что непосредственно отъ Бога имѣетъ свое бытіе. Такимъ то образомъ познавая Бога и его силы, умъ познаетъ вмѣстѣ и себя самого, какъ происходящаго отъ Бога и имѣющаго отъ него всѣ свои силы. Это его созерцаніе Бога, быть можетъ, и не настолько ясно, какимъ

оно бываетъ въ томъ случаѣ, когда созерцающее и созерцаемое тождественны; но за то когда онъ обращаетъ созерцаніе на себя, то самого себя уже онъ видитъ и знаетъ съ полною ясностію, такъ какъ тутъ нѣтъ уже никакого различія между тѣмъ, кто созерцаетъ, познаетъ, и тѣмъ, кто составляетъ предметъ созерцанія и познанія. А кромѣ этого что еще можно усвоить уму? Ужъ не покой ли? Пожалуй,—но слѣдуетъ знать, что покой для ума состоитъ вовсе не въ отреченіи отъ себя т. е., не въ прекращеніи своей дѣятельности, но въ такой дѣятельности, которая кромѣ себя самой ни на что постороннее не направляется и не простирается. Вообще вещь свободная отъ всякихъ постороннихъ вліяній и воздѣйствій обыкновенно вся уходитъ въ свою собственную ей свойственную дѣятельность, особенно же, когда она обладаетъ бытіемъ актуальнымъ, а не потенциальнымъ только. А если кто свою актуальность, или энергію не направляетъ ни на что внѣшнее, то на что же другое можетъ обратиться эта энергія, какъ не на саму себя? Вотъ почему умъ, мысль, остается обращеннымъ къ себѣ самому, направляетъ всю энергію мысли на самого себя, и если что либо происходитъ отъ него, то происходитъ только благодаря тому обстоятельству, что онъ обращенъ всегда на себя и пребываетъ въ себѣ. Прежде всего ему необходимо быть въ самомъ себѣ и для себя, чтобъ потомъ простереть свою энергію на что либо другое, и чтобъ вслѣдствіе этого произошло что нибудь другое ему подобное, подобно тому какъ напримѣръ, огню прежде всего самому нужно быть въ себѣ, т. е., въ существѣ своемъ огнемъ, при томъ актуально для того, чтобы появились слѣды свойственного ему дѣйствія и въ другихъ вещахъ. Итакъ, умъ есть актуальность или энергія, сосредоточенная въ себѣ самой. Что же касается души, то она одною своею частію обращена къ уму и находится въ его сферѣ, другою же, которая внѣ ума, она входитъ въ связь съ внѣшнимъ міромъ; насколько она стоитъ въ связи съ умомъ она ему подобна, а на сколько находится внѣ этой связи, она отъ него отлична. Впрочемъ, даже въ этомъ послѣднемъ случаѣ она здѣсь въ этомъ мірѣ все таки сохраняетъ нѣкоторое подобіе ума во всѣхъ своихъ образованіяхъ и произведеніяхъ,

ибо образуетъ ли она что либо, то образуетъ какъ будто созерцаая, творитъ ли что либо, то всѣмъ своимъ созданіямъ даетъ формы, которыя суть какъ бы разорванныя въ своей связи мысли,—слѣды концепціи и ума, напоминающіе болѣе или менѣе свой первообразъ, иногда представляющіе вѣрное подражаніе ему, а иногда имѣющіе по крайней мѣрѣ слабое подобіе его, и это даже въ самыхъ низшихъ сферахъ бытія.

8. Спрашивается теперь, какіе именно предметы созерцаетъ умъ, какія они имѣютъ свойства, да и самъ умъ какимъ себя мыслить?—Нечего и говорить о томъ, что мыслимыя умомъ сущности не имѣютъ ни видимыхъ очертаній—формъ, ни цвѣтовъ, подобно тѣламъ, ибо если даже присущія сѣменнымъ зачаткамъ энергіи (*ὁ λόγος ὁ ἐν τοῖς σπέρμασι*, или просто *σπερματικὸς λόγος*), производящія цвѣта и формы, сами ихъ не имѣютъ и потому невидимы, то уже тѣмъ болѣе слѣдуетъ это сказать о сверхчувственныхъ ноуменальныхъ сущностяхъ; природа ихъ, понятно, тождественна съ природою того начала, въ которомъ онѣ содержатся, подобно тому, какъ природа сѣменныхъ энергій тождественна съ природою души, въ которой онѣ содержатся, съ тѣмъ впрочемъ различіемъ, что душа не видитъ своего содержимато, такъ какъ она не есть его первая производящая причина, но подобно сѣменнымъ энергіямъ есть только образъ ума, между тѣмъ какъ та причина, отъ которой сама она происходитъ, имѣетъ бытіе первоначальное истинное непреложное,—существуетъ чрезъ себя и въ себѣ; что есть только образъ чей нибудь, то имѣетъ перманентность лишь настолько, насколько принадлежитъ чему нибудь другому и въ немъ находится; образъ, если только онъ не остается при томъ, чей есть образъ, всегда находится въ другомъ, принадлежитъ другому. Вотъ почему душа не видитъ саму себя ясно, такъ какъ не имѣетъ въ себѣ достаточно для этого свѣта, а если бы она даже отдалась созерцанію, то видѣла бы не столько саму себя, сколько свой совершеннѣйшій первообразъ. Въ всѣмъ иномъ положеніи находится умъ, такъ какъ тутъ созерцаніе и созерцаемое даны вмѣстѣ нераздѣльно и кромѣ того созерцаемое таково же, какъ созерцаніе, а созерцаніе тождественно съ созерцаемымъ. Ибо кто тутъ рѣшаетъ, что именно

и каково есть мыслимое и сущее? Конечно тотъ, кто созерцаетъ это мыслимое, т. е., умъ. Здѣсь-то у насъ зрѣніе видѣть свѣтъ, насколько само оно есть свѣтъ, точнѣе, насколько соединяется со свѣтомъ, посредствомъ котораго видѣть цвѣта, тамъ же умъ созерцаетъ не чрезъ другое что нибудь, а чрезъ самого себя, потому что созерцаемое имъ не внѣ его, а въ немъ самомъ; онъ своимъ свѣтомъ видѣть другой свѣтъ безъ посредства еще какого нибудь свѣта; тутъ, слѣдовательно, свѣтъ созерцаетъ другой свѣтъ и, значить, созерцаетъ самого себя. Этотъ же свѣтъ, изливаясь въ душу, и ее просвѣщаетъ, т. е., дѣлаетъ ее интеллектуальною—подобною тому свѣту, который тамъ—горѣ (т. е. уму). Если теперь мы попытаемся этотъ свыше идущій и присущій душѣ свѣтъ представить въ самой высшей степени его блеска, величія и красоты, то мы этимъ самымъ приблизимся къ уразумѣнію природы и ума и того, что въ умѣ содержится, ибо, изливая свѣтъ свой въ душу, умъ даетъ ей жизнь болѣе свѣтлую—не растительную или раждательную (ибо умъ обращаетъ душу къ себѣ и не давая ей расплываться и раздѣляться, заставляетъ ее любить тотъ свѣтъ, которымъ самъ сіяетъ), и не чувствовательную (ибо чрезъ внѣшнія чувства душа видѣть только внѣшнее и не многому такимъ путемъ научается, между тѣмъ какъ озаряемая тѣмъ свѣтомъ истины, она яснѣе видѣть даже видимыя вещи, а главное видѣть, т. е., понимаетъ совсѣмъ иначе), а жизнь интеллектуальную, сохраняющую черты и слѣды его собственной жизни, ибо въ немъ самомъ все имѣетъ уже не отраженное только, а первообразное истинное бытіе. Поэтому-то сама жизнь, сама энергія ума есть тотъ первоисточный свѣтъ, который первичнымъ образомъ освѣщаетъ самого себя, самъ въ себѣ отражается и служить для себя свѣтильникомъ, такъ что тутъ свѣтящее тождественно съ освѣщаемымъ; вмѣстѣ съ тѣмъ это бытіе есть поистинѣ ноуменальное бытіе, такъ какъ тутъ мыслящій умъ и мыслимое имъ тождественны. Этотъ умъ видѣть и знаетъ себя чрезъ самого себя безъ всякаго посторонняго посредства, и, значить, знаетъ себя абсолютнымъ образомъ, такъ какъ въ немъ познающее тождественно съ познаваемымъ. Да и мы сами, если знаемъ что-либо объ умѣ, то знаемъ посредствомъ

ума, а иначе какъ-бы мы могли говорить о немъ, откуда могли бы знать, что онъ есть такой-то, что онъ самъ себя знаетъ съ полною ясностію, а мы познаемъ себя посредствомъ его? Какъ иначе могли бы довести этими нашими размышленіями до ума нашу душу, заставивъ ее признать себя образомъ ума, смотрѣть на свою жизнь какъ на отраженіе подобіе его жизни и вѣровать, что когда она отдается мыслительной дѣятельности, то становится богоподобною и умоподобною (*θεοειδή καὶ νοοειδή γίνεσθαι*). Поэтому и всякій, кому желательно знать, что такое есть этотъ умъ совершенный, всеобъемлющій, первый и совершенно себя вѣдущій, долженъ свою душу какъ бы обратить въ умъ, или по крайней мѣрѣ дать полную волю той ея умственной дѣятельности, которая способна оживить и освѣтить слѣды воспоминаній, которыя она въ себѣ носитъ. Только такимъ путемъ душа можетъ убѣдиться, что, будучи образомъ ума, она сама можетъ созерцать его тою своею способностію и дѣятельностію, которая наиболѣе похожа на умъ (т. е. чистою мыслию) настолько похожа, насколько возможно для силы, принадлежащей душѣ.

Профес. Г. В. Малеванскій.

(Продолженіе будетъ).

ЛИСТОКЪ

для

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Мая № 9. 1898 года.

Содержаніе. ВЫСОЧАЙШІЙ Рескриптъ, данный на имя Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.—Высочайшія награды.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ВЫСОЧАЙШІЙ РЕСКРИПТЪ,

данный на имя Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.

Преосвященный Архіепископъ Харьковскій Амвросій.

Признавая справедливымъ отличить знакомъ особаго Монаршаго благоволенія доблестное Архипастырское служеніе ваше, направленное къ благоустройству вѣрной вамъ епархіи, просвѣщенную ревность о выясненіи коренныхъ основъ вѣры и жизни христіанской въ огражденіе чадъ православной церкви отъ лжи современныхъ ученій и многолѣтніе проповѣдническіе труды, стяжавшіе вамъ повсемѣстно въ отечественной церкви почетную извѣстность, Всемиловитѣйше жалуя вамъ препровождаемый при семъ *бриллиантовый крестъ для ношенія на клобукъ*.

Поручая Себя молитвамъ вашимъ, пребываю къ вамъ благосклонный.

На подлинномъ Собственною Его Императорскаго Величества рукою написано:

„НИКОЛАЙ“.

Въ С.-Петербургѣ.
6-го мая 1898 года.

Высочайшія награды.

За заслуги по духовному вѣдомству, въ 5-му числу апрѣля 1898 года, ко дню святой Пасхи, Всемилостивѣйше пожалованы ме-
медалями, съ надписью „за усердіе“, для ношенія на шеѣ: золоты-
ми: на *Станиславской лентѣ*: старосты церквей: Вознесенской
города Харькова, Харьковский 2-й гильдіи купецъ Антонъ *Вла-
шенко*; при Харьковскомъ духовномъ училищѣ, Харьковский 2-й
гильдіи купецъ Петръ *Александровъ*; серебряною: на *Стани-
славской лентѣ*: староста Озеринской церкви города Харькова,
Харьковский 2-й гильдіи купецъ Петръ *Герасыковъ*; дни ношенія на
груди: золотою: на *Станиславской лентѣ*: староста церкви с. Ро-
тани, Харьковскаго уѣзда, крестьянинъ Георгій *Котъ*; серебря-
ною: на *Станиславской лентѣ*: староста слободы Николаевки 1-й,
Волчанскаго уѣзда, мѣщанинъ Иванъ *Подольскій*.

Епархіальныя извѣщенія.

Благочинный 2 округа Лебедянскаго уѣзда, священникъ Георгіевской
церкви сел. Павленкова, Митрофанъ *Елминскій*, волею Божіею, умеръ, 22
апрѣля н. г.

— Священникъ Митрофаніевской церкви заштатнаго г. Недригайлова,
Лебедянскаго уѣзда, Антоній *Дикаревъ*, награжденъ скуфьею 9 апр. н. г.

— Безмѣстный священникъ Адріанъ *Быковъ* опредѣленъ, согласно про-
шенію, 16 апрѣля, священникомъ Николаевской церкви слоб. Деркачевки,
Лебедянскаго уѣзда.

— Окончившій курсъ наукъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, Ни-
колай *Ковалевскій*, опредѣленъ на священническое мѣсто при Дмитріев-
ской церкви, с. Золотого Колодезя, Изюмскаго уѣзда.

— Бывшій воспитанникъ Харьковской Духовной Семинаріи, Диматрій
Бутковскій, согласно прошенію, опредѣленъ 29 марта псаломщикомъ
Рождество-Богородичной церкви, с. Николаевки, Сумскаго уѣзда.

— И. д. штатнаго діакона, Успенской церкви с. Верхней Сыроватки,
Сумскаго уѣзда, Іоаннъ *Краснокутскій*, утвержденъ 28 апрѣля н. г.
штатнымъ діакonomъ сей-же церкви.

— Утвержденъ въ должности церковнаго старосты Рождество-Богоро-
дичной церкви, сел. Николаевки, Сумскаго уѣзда, штабсъ-ротмистръ Ни-
колай *Калугинъ*.

— Церковный староста Христорождественской церкви с. Тимошевки, Сумскаго уѣзда, Андрей *Чупрунъ*, уволенъ отъ занимаемой должности, согласно прошенію.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Отзывъ англійскаго пастора о православномъ богослуженіи.—Архи-пастирское распоряженіе.—Участіе духовенства въ попечительствахъ о народной трезвости.—Благотворительныя учрежденія для зажиточнаго духовенства.—Взаимныя отношенія между членами прѣвта.—О должномъ отношеніи между пастырями и пасомыми.—Отношеніе міриль къ сѣтыилямъ.—Церковныя бібліотеки.—Забота о распространеніи правильно писанныхъ иконъ.—О присоединеніи къ православной церкви.—Миссіонерскіе курсы при второклассныхъ школахъ.—Трехлѣтній курсъ въ народной школѣ.—Вопросъ объ одеждѣ для воспитанниковъ второклассныхъ школъ.—Къ вопросу о физическомъ трудѣ учащихся въ народной школѣ.—Заслуживающее вниманія распоряженіе.—Данныя переписи.—Отношеніе къ переписи раскольниковъ.—Любопытство у негртинскихъ племенъ.—Новое огнegasительное средство.—Общепользныя свѣдѣнія.

Въ журналѣ «The Anglican Church Magazine» помѣщены двѣ большія статьи настоятеля англійскаго церкви св. Георгія въ Парижѣ, пастора г. Вашингтона, въ которыхъ онъ описываетъ свое недавнѣйшее путешествіе въ Кіевъ. Пасторъ Вашингтонъ главное вниманіе обратилъ на Печерскую Лавру. Соборъ этого монастыря, замѣчаетъ онъ, и вообще русскіе храмы не поражаютъ громадными своими размѣрами, но они отлчаются лучшимъ: въ нихъ всегда множество народа. Въ Россіи, говорится въ другомъ мѣстѣ статьи, народъ, называющій себя православнымъ, дѣйствительно предавъ благочестію, тогда какъ на западѣ тысячи католиковъ таковы только по имени. Нельзя не плѣняться тѣмъ благоговѣніемъ, съ какимъ совершается въ храмахъ богослуженіе, важнѣйшая часть котораго для усугубленія еще важности происходящаго, бываетъ при закрытыхъ вратахъ алтари. Въ Россіи все священное стоитъ чрезвычайно высоко въ пониманіи народа и къ такому невозможно относиться легкомысленно. Отпечаткомъ особой святости отличается православный монастырь, имѣющій гораздо болѣе глубокое вліяніе на религіозную жизнь народа, чѣмъ всѣ западныя „миссіи“ и „ордена“. Русскіе монастыри не имѣютъ цѣлью образованіе дѣтей, уходъ за больными, благотворительность; но сила ихъ значенія—въ религіозно-созерцательной жизни братіи, напоминаяющей подвижниковъ древнѣйшихъ временъ. Монашествующіе сіяютъ такимъ душевнымъ довольствомъ и такою свѣтлою, спокойною радостью, что ихъ настроеніе передается и молящимся

съ ними. Русскіе иноки поражаютъ своею простотою, святою невинностію въ выраженіи лицъ и добродушіемъ ко всѣмъ. Они исполняютъ, по словамъ наблюдавшаго, обязанности своего занятія такъ естественно-непринуждено и съ такимъ усердіемъ (хотя уставы у нихъ чрезвычайно строги), что это приводитъ автора статей къ слѣдующему заключенію: Если на западѣ и мелькаютъ огоньки, то здѣсь (въ русскихъ монастыряхъ)—непрестанно горящее пламя духовной жизни и ея охватывающаго вліянія на народъ. Весьма важно признаніе англиканскаго пастора относительно момента пресуществленія св. Даровъ, о чемъ онъ упоминаетъ при описаніи совершенія въ Кіево-Печерской Лаврѣ литургіи. Въ этомъ отношеніи, говоритъ г. Вашингтонъ, Римъ, а за нимъ, къ сожалѣнію и англиканцы отступили отъ Церкви первыхъ девяти вѣковъ и временъ вселенскихъ соборовъ! Между тѣмъ патріархъ Константинопольскій, въ отвѣтъ на папскую энциклику 1895 года, заявляетъ, что и древніе ритуалы Рима и Галліи согласуются въ этомъ отношеніи со взглядомъ Восточной Церкви и что подобное замѣненіе ихъ представляетъ собою одно изъ произвольныхъ папскихъ новшествъ. «Кіев. Еп. Вѣд.»

— По словамъ «Цер. Вѣст.», преосвященный епископъ архангельскій Юліанскій обратилъ вниманіе на одно упущеніе въ пастырскомъ служеніи мѣстнаго духовенства. Это упущеніе заключается въ довольно обычномъ у насъ отсутствіи пастырскаго надзора за тѣмъ, чтобы малолѣтнія дѣти приобщались Св. Таинъ. „Причты,—говоритъ преосвященный въ предложеніи консисторіи,—считаютъ нужнымъ только окрестить младенца, а приобщеніе Св. Таинъ до семилѣтняго возраста оставляется на волѣ родителей и старшихъ въ семьѣ, какъ будто это не такъ важно, будто къ младенцамъ не относится слова Спасителя: „аще не съѣсте плоти Сына Человѣческаго, ни пиете крови Его, живота не имаете въ себѣ“. Какъ имѣющій отдать, вмѣстѣ съ приходскими пастырями, отчетъ Господу Богу за свою паству, я подписываю причтамъ и вмѣстѣ прошу ихъ впредь наблюдать за причащеніемъ Св. Таинъ и младенцевъ. Для сего священники должны: а) поучать прихожанъ необходимости причащенія младенцевъ, б) вести записи причащаемымъ младенцамъ и въ духовныхъ росписяхъ противъ каждаго изъ нихъ писать: „былъ“, или „не былъ“ (разумѣется—у причастія Св. Таинъ); для того младенцы и пишутся въ росписяхъ, чтобы отмѣчать ихъ причащеніе и непричащеніе, в) въ итогахъ духовныхъ

роспавсей точно выводить число всѣхъ младенцевъ и изъ нихъ число пріобщенихъ и непріобщенихъ Св. Таинъ.—Блюдите, пастыри церкви Христовой, да не презрите единого отъ малыхъ сихъ; они также искуплены кровію Господа, какъ и отцы ихъ, и вы также будете отвѣчать за нихъ предъ Богомъ, какъ и за взрослыхъ христіанъ⁴.

— Въ какихъ формахъ должно выразиться участіе духовенства въ открываемыхъ теперь въ большомъ количествѣ попечительствахъ о народной трезвости,—этому вопросу посвящена небольшая замѣтка въ «Подол. Еп. Вѣд.». Поводомъ для нея послужило ходатайство одного уѣзднаго комитета народной трезвости о разрѣшеніи ему открыть народныя чайныя при церковно-приходскихъ школахъ. Комитетъ сносился предварительно по этому предмету съ приходскими священниками, но тѣ, изъявляя полную готовность вести въ народныхъ чайныхъ проектируемыя собесѣдованія и чтенія, объясняли, что сами они безъ вѣдома епархіальнаго начальства не могутъ допустить устройства чайныхъ при церковно-приходскихъ школахъ. Епархіальный органъ хвалитъ благоразумную осторожность священниковъ, находя съ своей стороны, что въ церковно-приходскихъ школахъ не могутъ быть допущены народныя чайныя по соображеніямъ и теоретическаго, и практическаго свойства. Народъ смотритъ на школу, какъ на священное мѣсто, гдѣ его дѣти научаются Закону Божію, церковнымъ молитвамъ и пѣнію. Этотъ весьма важный для преуспѣянія школы взглядъ на нее народа можетъ поколебаться, если та же школа будетъ служить чайною, которая по существу своему и внутреннему значенію всегда будетъ являться въ глазахъ народа ни чѣмъ инымъ, какъ благоустроеннымъ трактиромъ. Давъ у себя пріютъ народной чайной, церковная школа должна будетъ лишиться самаго главнаго и дорогаго—уваженія народа, а это—такой для нея ущербъ, больше котораго и представить трудно. Далеѣ, церковно-приходская школа не настолько помѣстительна чтобы устраивать въ ней и чайную. Обыкновенно она состоитъ изъ класса и небольшой квартиры для учителя. Отнимать подъ чайную квартиру и такимъ образомъ лишать учителя-груженнаго заслуженнаго имъ спокойнаго угла было бы жестоко и несправедливо; а отводить подъ чайную классную комнату, въ свободное отъ занятій время, значило бы парализовать правильное ученіе, потому что неокрѣпшій дѣтскій организмъ не въ состояніи былъ

бы вынести той убійственной атмосферы, которая образовалась бы въ дурно вентилируемой комнатѣ отъ обильныхъ испареній, самоварнаго угара и табачнаго дыма. Не отвергая возможности устройства народныхъ чайныхъ при церковно-приходскихъ школахъ, епархіальный органъ пріивѣтствуетъ мысль о всецѣломъ предоставленіи приходскимъ священникамъ и церковно-школьнымъ учителямъ дѣла организаціи и веденія народныхъ чтеній и собесѣдованій, предложенныхъ комитетомъ трезвости совместно съ народными чайными. Не говоря уже о томъ, что кромѣ священниковъ и учителей не кому и поручить этого дѣла, да къ тому же всѣ священники изъявили готовность взяться за него, оно—при надлежащей постановкѣ—общаетъ пользу и церковно-приходскимъ школахъ. А дѣло поставить всего удобнѣе такъ: пусть комитетъ попечительства о народной трезвости, сообразуясь съ своими денежными средствами, назначить опредѣленное пособие каждой церковной школѣ уѣзда specially на устройство и веденіе въ ней народныхъ чтеній и собесѣдованій. Что же касается собственно мѣста веденія этихъ собесѣдованій и выбора книгъ и матеріала для нихъ, то это должно быть предоставлено всецѣло усмотрѣнію приходскаго священника, который въ этомъ случаѣ, конечно, будетъ сообразоваться какъ съ мѣстными условіями (при выборѣ мѣста), такъ и съ существующими узаконеніями и распоряженіями епархіальнаго начальства (при выборѣ книгъ и матеріала для чтеній). Черезъ такую постановку дѣла, проектируемыя народныя чтенія имѣли бы наибольшій успѣхъ и со временемъ для нихъ могла бы быть выработана по епархіи одна опредѣленная программа. Пособіе, которое предполагается будетъ отпускать комитетомъ церковной школѣ на устройство народныхъ чтеній и расширеніе церковно-школьныхъ народныхъ библіотекъ, можетъ быть выдаваемо какъ деньгами, такъ и книгами и другими предметами, необходимыми для народныхъ чтеній. Если народныя чтенія будутъ организованы при церковныхъ школахъ, то они будутъ имѣть для себя даровой и весьма компетентный надзоръ и руководство въ лицѣ церковно-школьной инспекціи. Матеріальная помощь, оказанная церковнымъ школамъ отъ попечительства о народной трезвости на предметъ расширенія и обогащенія новыми книгами церковно-школьныхъ библіотекъ, была бы существенною поддержкою и для образовательно-просвѣтительной дѣятельности самихъ школъ, особенно страдающихъ въ настоящее

время скудости библиотекъ съ книгами для домашняго и внѣ-класснаго народнаго чтенія. При такомъ объединеніи силъ и средствъ церковной школы и проектируемыхъ попечительствами о народной трезвости народныхъ библиотекъ и читаленъ, трудная борьба съ народнымъ невѣжествомъ и грубостью нравовъ далеко стала бы легче и успѣшнее.

«Оренб. Еп. Вѣд.»

— Въ «Екатериноб. Еп. Вѣд.» священникомъ о. Левитскимъ высказываются благія пожеланія объ устройствѣ благотворительнаго учрежденія для заштатнаго духовенства. «Мы намѣрены, пишетъ авторъ, предложить вниманію духовенства мысль объ устройствѣ епархіальнаго учрежденія, желательность и необходимость котораго вызывается крайне необезпеченнымъ положеніемъ лицъ духовнаго званія и ихъ осиротѣлыхъ семействъ въ старости, — разумѣемъ устройство пристанища для призрѣнія престарѣлаго заштатнаго духовенства и сиротствующихъ его семействъ. Въ нѣкоторыхъ епархіяхъ подобные дома для призрѣнія духовенства и его сиротъ уже существуютъ, въ другихъ — объ устройствѣ ихъ духовенство заботится. Напрасно утверждаютъ, что духовенство — люди обезпеченные и дыже богатые. Эти сужденія основываются на немногихъ случаяхъ, когда, напр., по выходѣ заштатъ, или послѣ своей смерти, нѣкоторые священники оказываются людьми состоятельными; притомъ многіе не знаютъ, какъ эти единичныя личности составляютъ себѣ небольшое состояніе, чтобы не терпѣть нужды въ старости. Кто близко стоитъ къ духовенству и знаетъ его жизнь, тотъ скажетъ, что если подѣ старость нѣкоторые изъ духовныхъ и располагаютъ небольшими сбереженіями, то сбереженія эти состоятъ непрерывною цѣнью лишеній и отказа себѣ даже въ томъ, что, по мнѣнію другихъ, считается необходимостью. При этомъ надо замѣтить, что всѣ такія лица всю службу свою проходятъ или на богатыхъ приходахъ, или малосемейны, или вовсе безсемейны. Большинство же духовенства достаточно обезпечено и сыто, пока состоитъ на службѣ. Лишись мѣста, умри глава семейства, — и вскорѣ вопіющая бѣдность скажется во всей ея наготѣ. О низшихъ членахъ причта и говорить нечего. Органъ епархіальнаго управленія, заботящійся о сиротахъ духовенства, — епархіальное Попечительство, при всемъ своемъ желаніи оказывать возможную поддержку сиротамъ при массѣ сихъ послѣднихъ, въ состояніи давать ничтожныя пособія. Сироты, занимающія просфорническія мѣста, при ничтожномъ жалованьи отъ церквей или прихожанъ, влчатъ свое существованіе

на содержаніи тѣхъ же прихожанъ, отъ нихъ получаютъ сиротскія подаянія. Эти сироты хотя относительно обезпечены, но только до тѣхъ поръ, пока въ силахъ и здоровы. Мы прежде всего имѣемъ въ виду тѣхъ, которымъ на старости лѣтъ, по слабости и болѣзненности, негдѣ приклонять главы, а таковыхъ не искать. Въ виду важности и благотѣльности для духовенства предполагаемаго нами учрежденія, для осуществленія этого добраго дѣла прежде всего требуется дружное взаимодействіе и энергичное участіе самаго духовенства. Оно должно проникнуться сознаніемъ полезности такого учрежденія, отбросить всякое равнодушіе и халатность, тогда только будетъ успѣхъ, и успѣхъ несомнѣнный. Самъ собою возникаетъ вопросъ: при громадности такого солиднаго предпріятія, необходимы и немалые матеріальные источники. По нашему мнѣнію, источники эти должны дать церква, прихожане и само духовенство... Почему бы въ настоящемъ случаѣ не обратиться къ этимъ источникамъ? Безъ всякаго сомнѣнія, каждая церковь епархіи въ состояніи дать извѣстную сумму въ видѣ единовременнаго пожертвованія. Еслибы мы остановились на минимальной цифрѣ 10 руб., то и тогда получилась бы единовременно значительная сумма, которая чрезъ годъ уже дастъ приращеніе, будучи помѣщена въ Государственное кредитное учрежденіе. Но нѣкоторыя церкви могутъ дать и больше, лишь бы была энергичная настойчивость самаго духовенства. При той же энергіи духовенства, думаемъ, не будетъ недостатка въ денежныхъ пожертвованіяхъ и со стороны прихожанъ. Правда, на эти пожертвованія можно рассчитывать въ приходахъ богатыхъ. Преобладающее большинство прихожанъ—крестьянство дорожить копѣйкой, да и ни всегда имѣетъ ее въ рукахъ. Но крестьянинъ имѣетъ зато въ рукахъ то, что родитъ ему земли. Поговорите съ нимъ душевно про обездоленность служителей Церкви и ихъ сиротъ въ старости и болѣзни, о необходимости заботы о нихъ, и будьте увѣрены, что намъ не будетъ отказа ни въ сношѣ съ поля, ни въ рѣшетѣ зерна. Равнымъ образомъ не откажетъ въ лоскутѣ холста и въ горсти льна крестьянская женщина, лишь бы, какъ говорится, только Богъ далъ. Почему-то всегда кажется страннымъ видѣть пригласительные листки на различныя благотворительныя учрежденія петронутыми или съ извѣстной лаковнической подлинсью: „пожертвованій не поступало“. Конечно не поступало, если никому не предлагалось... Теперь остается сказать нѣсколько словъ о пожертвованіяхъ со стороны самаго

духовенства. Помимо частных пожертвованій по средствамъ жалго, духовенство имѣетъ источникъ, изъ котораго, при всей своей ограниченности средствъ, можетъ удѣлять на дѣло призрѣнія себя же или своихъ спроть малую лепту безъ всякаго обремененія, — стоитъ дружно согласиться удѣлять на устройство дома призрѣнія только 1⁰/₀ въ годъ съ братскаго доходнаго рубля. Не великъ по-видимому 1⁰/₀ съ рубля, между тѣмъ эти копѣйки, собираемыя по-полугодно Благочинными и своевременно прецрвождаемыя куда указано будетъ, за 10 лѣтъ дадутъ значительный капиталъ, — впрочемъ, при томъ условіи, если не будетъ халатнаго отношенія къ составленію предполагаемаго фонда ни со стороны жертвователей и собирателей, ни со стороны тѣхъ лицъ, которымъ вѣренню будетъ попеченіе о семъ капиталѣ. Нельзи отчаиваться и въ томъ, чтобы не нашлось отдѣльныхъ благотворителей и жертвователей какъ изъ среды духовенства, такъ и изъ другихъ лицъ; вѣдь свѣтъ не безъ добрыхъ людей. Останавливаясь пока на высказанныхъ нами соображеніяхъ, надѣмся что духовенство симпатично отнесется къ нашей идеѣ, а съ другой стороны — найдутся и такіе, которые не преминутъ подать свой голосъ и подѣлятся своими бытъ можетъ болѣе широкими взглядами и соображеніями по данному вопросу. Еще повторимъ, что при дружномъ взаимодействіи и энергичномъ участіи самаго духовенства, на успѣхъ вполнѣ можно надѣяться, и вопросъ объ устройствѣ дома призрѣнія для духовенства гораздо скорѣе станетъ на очередь, чѣмъ этого можно ожидать“.

— Происходившія въ послѣдніе мѣсяцы періодическія собранія и сѣзды духовенства въ своихъ сужденіяхъ и постановленіяхъ сдѣлали новыя попытки устроить нѣкоторыя церковныя дѣла и отношенія. По сообщенію «Цер. Вѣст.», на екатеринославскомъ епархіальномъ сѣздѣ былъ заслушанъ докладъ особой комиссіи объ упорядоченіи взаимныхъ отношеній между членами причтовъ. Комиссія признала, что взаимныя отношенія членовъ причта имѣютъ громадное значеніе для дѣла учительства пастырей, вліянія ихъ на прихожанъ и поддержанія пастырскаго авторитета, такъ какъ если среди причта существуютъ непріязненные отношенія, то этимъ парализуется его доброе вліяніе на прихожанъ, теряющихъ уваженіе къ причту. Комиссія обратила вниманіе на существующія уже по этому предмету въ епархіи цѣлесообразныя распоряженія и положила просить епархіальную власть предложить духовенству неуклонно исполнить эти распоряженія, съ нѣ-

которыми дополненіями къ нимъ. Коммиссія, между прочимъ, нашла нужнымъ, чтобы начальствомъ было указано, кто въ каждомъ многоклирномъ приходѣ долженъ быть старшимъ священникомъ, такъ какъ изъ-за старшинства возникаютъ многія недоразумѣнія между священниками. Затѣмъ, по мнѣнію коммиссіи, для прекращенія сутижничества и ложныхъ доносовъ среди членовъ причта, необходимо предоставить благочинническимъ совѣтамъ право штрафовать виновныхъ въ такомъ размѣрѣ: священниковъ 25 р., діаконъ 15 р. и псаломщиковъ 10 р. въ пользу отдѣленій епархіальнаго попечительства. Съѣздъ принялъ докладъ коммиссіи, и постановленіе съѣзда утверждено епархіальнымъ преосвященнымъ.

— Въ «Рус. д. с. п.» указываются средства, которыми духовенство можетъ приобрести уваженіе и почтеніе къ себѣ отъ прихожанъ. Въ своей нравственной жизни духовенство должно быть примѣромъ для прихожанъ словомъ, житіемъ, любовію, духомъ, вѣрою, чистотою, какъ это начертано на обратной сторонѣ іерейскаго креста, дарованнаго державною властію нынѣ благополучно царствующаго Государя Императора. Въ частности, въ сельскихъ приходахъ для поднятія авторитета духовенства особенно необходимы: совершенная трезвость всѣхъ членовъ причта; ихъ взаимное миролюбіе и почтительность младшихъ по отношенію къ старшимъ; постоянная готовность къ исполненію всѣхъ приходскихъ требъ; истовое совершеніе ихъ и вообще церковнаго богослуженія; кротость и простота въ обращеніи, не унижающія однако достоинства и отнюдь не переходящія въ панибратство; довольство своимъ матеріальнымъ положеніемъ, отсутствіе всякаго вымогательства за трудъ; ревность и назидательность священника въ дѣлѣ пастырскаго учительства его заботливость о благолѣтіи приходскаго храма: попечительность о просвѣщеніи приходскихъ дѣтей грамотностію и частыя, по возможности, бесѣды съ ними, въ духѣ отеческой любви. Пріучая прихожанъ подходить къ себѣ, при встрѣчѣ, подѣ благословеніе, священникъ и самъ долженъ истово и съ открытою головою благословлять прихожанъ при всѣхъ случаяхъ встрѣчи съ ними, отнюдь не допуская небрежнаго благословенія въ рукопожатіи. Бесѣда его съ ними всегда должна быть покойная и простая, но съ достоинствомъ; отнюдь не долженъ онъ позволять себѣ шутокъ, смѣха и тѣмъ болѣе раздраженія, словъ бранныхъ и проч. Чтобы достигнуть всего этого, каждому пастырю необходимо поработать серьезно надъ самимъ собою; но тогда, несомнѣнно, прихожане оцѣнятъ ду-

ховенство по достоинству и будутъ относиться къ нему съ истиннымъ уваженіемъ, со всѣми знаками почтительности.

— Для воспитанія въ прихожанахъ навыка благоговѣнно относиться къ храмамъ, часовнямъ и т. п. святынямъ, «Костр. Еп. Вѣд.» совѣтуютъ знакомить прихожанъ посредствомъ церковной проповѣди и частныхъ бесѣдъ съ ними съ значеніемъ св. храмовъ, часовенъ и св. иконъ. Тогда лучшіе изъ нихъ сами поймутъ свой христіанскій долгъ относиться къ нимъ съ надлежащимъ уваженіемъ; сердце ихъ подскажетъ имъ потребность благоговѣнно остановиться предъ ними и, осѣнявши себя крестнымъ знаменіемъ, помолиться Господу и святымъ Божіимъ. Но необходимы и внѣшніе мѣры для того, чтобы всѣ прихожане и особенно молодежь приобрѣли навыкъ благоговѣннаго отношенія къ св. храмамъ и другимъ святынямъ, находящимся въ селеніяхъ. Таковы слѣдующія мѣры: а) содержаніе въ надлежащей исправности и чистотѣ не только храмовъ, часовенъ и столбиковъ со св. иконами, но и мѣстъ вокругъ нихъ; б) удаленіе отъ нихъ лавокъ и столбиковъ, устрояемыхъ для торговли, а также качелей, свѣжыхъ горохъ и другихъ предметовъ, всегда привлекающихъ къ себѣ толпы народа; в) воспрещеніе загромождать сіе мѣсто складами противъ-пожарныхъ орудій, дровъ, бревенъ и другихъ предметовъ изъ сельскаго обихода. То и другое можетъ сдѣлать каждый священникъ, если не путемъ увѣщаній, то при содѣйствіи подлежащихъ властей, только бы онъ не ослабѣвалъ въ присмотрѣ за святынями, доколѣ не установятся въ народѣ надлежащіе отношенія къ нимъ. Присмотръ этотъ священникъ ведетъ непосредственно и чрезъ лицъ, избранныхъ селеніемъ для наблюденія надъ часовнями и столбиками. Они не только имѣютъ право, но и обязаны, по довѣрію отъ селенія, всячески поддерживать благолѣпіе сихъ святынь и охранять ихъ отъ оскорбленія и поруганія непристойнымъ для нихъ поведеніемъ. Священникъ же не погрѣшитъ, если, усмотрѣвши небрежное отношеніе прихожанъ къ храму Божію и другимъ святынямъ, своимъ властнымъ словомъ прекратить игры молодежи вблизи сихъ мѣстъ, пѣсни и другія непристойности нетрезвыхъ людей и проч., заставивши ихъ тутъ же воздать должное поклоненіе святынь. Такая мѣра, повторенная нѣсколько разъ, непременно окажетъ свое благотворное дѣйствіе. При этомъ со стороны духовенства требуется, чтобы оно само въ потребныхъ случаяхъ оказывало должное почитаніе святынямъ.

— Составленіе церковныхъ библіотекъ для потребностей причтовъ и прихожанъ и учрежденіе окружныхъ благотворительскихъ библіотекъ для надобностей собственно причтовъ понемногу упорядочивается. По мѣстамъ дѣло это поставлено довольно твердо, библіотеки организованы и—что особенно важно—имѣются въ виду необходимыя улучшения въ ихъ организаціи. Въ качествѣ примѣра «Цер. Вѣст.» указываетъ на подольскую епархію. Здѣсь въ концѣ прошлаго года было поручено уѣзднымъ наблюдателямъ церковныхъ школъ произвести осмотръ благотворительскихъ библіотекъ и представить отчеты объ ихъ состояніи. По отчетамъ состояніе библіотекъ представляется въ такомъ видѣ. Библіотеки содержатся большею частью на складочныя деньги отъ церковныхъ причтовъ, а также—отъ церквей и церковно-приходскихъ попечительствъ. Самый значительный размѣръ взноса изъ всѣхъ источниковъ большею частію достигаетъ трехъ рублей въ годъ, именно отъ причта 1 р. 50 к. и столько же отъ церкви и попечительства. Впрочемъ распредѣленіе этой суммы вообще разнообразно. Ежегодная библіотечная сумма въ округахъ достигаетъ 60 и болѣе рублей, но въ малоприходныхъ округахъ сокращается до 25 р. Количество книгъ въ окружныхъ библіотекахъ разнообразно. Есть библіотеки, гдѣ общая цифра простирается до 400 и даже 500 книгъ, въ другихъ она держится на средней цифрѣ—отъ 200 до 300 экземпляровъ, а въ нѣкоторыхъ нисходитъ до нѣсколькихъ десятковъ книгъ, кромѣ журналовъ. Въ составѣ библіотекъ преобладаютъ, какъ и естественно, книги и журналы духовные; есть и книги общеобразовательнаго характера, что также естественно; есть, наконецъ, и такія изданія, какъ «Русская Мысль», «Русское Богатство», которыхъ въ библіотекахъ для духовенства, составляющихъ при томъ отчасти на церковныя и попечительскія средства, могло бы и не быть. Состояніе библіотекъ таково, что требуетъ усиленія библіотечныхъ средствъ, большей осмотрительности въ выборѣ книгъ и вниманія къ духовнымъ нуждамъ читателей;—признается также желательнымъ перенесеніе библіотекъ въ мѣста центральныя въ округѣ. Последнее требованіе особенно важно въ виду того, что иногда изъ 40 и болѣе членовъ причтовъ въ округѣ насчитывается ежегодно читателей книгъ изъ окружныхъ библіотекъ 3—4, и самое большее—6 священниковъ.

— Повсемѣстно признана у насъ неотложность особо внимательнаго наблюденія за характеромъ и состояніемъ священ-

ныхъ изображеній на иконахъ, распространенныхъ въ простомъ народѣ, по мѣстамъ же, кромѣ того, уже примѣняются и испытанныя ранѣе мѣры для распространенія въ народѣ иконъ, написанныхъ правильно, и изыскиваются новые способы, которые могли бы скорѣе привести къ этой цѣли. Въ «Рук. д. с. п.» былъ указанъ недавно весьма пригодный повидимому способъ расположить народъ къ пріобрѣтенію такихъ иконъ. Было именно признано желательнымъ, чтобы въ каждомъ приходѣ были назначены опредѣленные дни въ году, напрямѣръ—недѣля Православія, и въ эти дни послѣ утрени или литургіи, среди церкви при торжественной обстановкѣ, по чину, совершалось освященіе правильно написанныхъ иконъ, съ соответственнымъ поученіемъ отъ священника. Народъ увидитъ подобающее святии торжество освященія иконъ, увидитъ особливую попечительность пастыря о домашней святии прихожанъ, и этого одного будетъ достаточно для поворота дѣла въ желательную сторону. Въ «Изв. по Казан. еп.», въ виду того, что въ нѣкоторыхъ домахъ христіанъ изъ татаръ „иконы представляютъ собой полустгнившія доски, покрытыя плѣсенью, иногда вовсе безъ признаковъ какого-либо изображенія“, признается необходимымъ, чтобы время отъ времени священники замѣнили эти иконы новыми. Будучи пріобрѣтены мѣстнымъ Братствомъ въ большомъ количествѣ, эти иконы стоили бы дешево; между тѣмъ польза отъ этого была бы большая. Къ подобной раздачѣ иконъ, повидимому, можно бы прибѣгать, по крайней мѣрѣ въ исключительныхъ случаяхъ и въ приходахъ съ чисто-русскимъ, но бѣднымъ населеніемъ, особенно тамъ, гдѣ есть церковно-приходскія попечительства, которыя могли бы покрыть расходъ на этотъ предметъ.

— Самарская епархіальная власть, какъ передаетъ «Церк. Вѣст.», нашла нужнымъ напомнить духовенству о крайней осторожности, которую нужно наблюдать въ случаяхъ присоединенія къ православнои церкви. Самарскому епархіальному духовенству было именно предложено не слѣпить присоединеніемъ къ церкви православнои просящихъ о присоединеніи, для которыхъ побужденіемъ просить о томъ, видимо, служитъ желаніе разорвать существующее сожительство по расколу или сектантству, внушая такимъ просителямъ, что мнимый бракъ, отъ котораго они ищутъ избавиться мнимымъ обращеніемъ къ церкви православнои, на самомъ дѣлѣ не имѣетъ никакой силы, если не записанъ въ полицейскія метрическія кни-

ги; затѣмъ сперва способствовать расторгенію сожителства, удерживающаго въ расколынической или сектантской средѣ просящаго о присоединеніи, продолжая въ то же время наставленіе въ православіи слушающимъ сіи наставленія по побужденіямъ и не воляѣмъ искреннямъ, а потомъ уже, по измѣненіи ихъ семейнаго положенія, если и тогда намѣреніе сдѣлаться православнымъ останется у нихъ неизмѣннымъ, совершать и самое присоединеніе такихъ случайно обращеннымъ.

— Совѣтъ Вологодскаго братства во имя Всемилостиваго Снаса задѣлся цѣлію, по словамъ «С.-Пет. Дух. Вѣст.», устроить въ Грязовецкомъ уѣздѣ, гдѣ особенно много раскольниковъ, миссіонерскую школу. Принявъ во вниманіе, что въ селѣ Козшовѣ съ населеніемъ склоннымъ къ расколу, епархіальный училищный совѣтъ открываетъ второклассную церковно-приходскую школу, совѣтъ братства проситъ епарх. училищ. совѣтъ открыть миссіонерскіе курсы при этой школѣ и ходатайствовать предъ училищнымъ совѣтомъ при Св. Синодѣ о дополненіи программы той школы миссіонерскими уроками, съ отдѣленіемъ на этотъ предметъ изъ учебнаго времени не менѣе шести часовъ въ недѣлю; матеріальное участіе въ содержаніи школы братство ограничило отпускомъ изъ своихъ средствъ на жалованье учителю противорасколыническихъ уроковъ въ добавленіе къ основному его окладу по 100 р. въ годъ и единовременной ассигновкой до 100 р. на образованіе при школѣ противорасколынической библіотеки.

— Полоцкій епархіальный училищный совѣтъ ходатайствовалъ о разрѣшеніи, въ потребныхъ случаяхъ, закарчивать обученіе въ церковно-приходскихъ школахъ епархіи не въ двухлѣтній, а въ трехлѣтній срокъ. Обсудивъ вышеозначенное ходатайство и принимая во вниманіе: а) что поступающіи въ школы Полоцкой епархіи дѣти бѣлоруссовъ, а дѣти въ мѣстностяхъ съ иномородческимъ населеніемъ не знаютъ русскаго языка, б) что при кратковременности учебнаго года, начинающагося въ нѣкоторыхъ школахъ съ половины октября и продолжающагося до праздника Св. Пасхи, оказывается невозможнымъ выучиться дѣтѣмъ въ первый годъ не только правильно выражать свои мысли, но и удовлетворительно читать по русски и в) что въ церковно-приходскихъ школахъ Астраханской, Оренбургской, Самарской и Олонекской епархій, а также и Грузинскаго экзархата, уже допущенъ Св. Синодомъ, по мѣстнымъ условіямъ, въ видѣ изъятія изъ общаго правила трехгодичный

срокъ ученія, — Св. Синодъ, какъ сообщаютъ «Пол. Еп. Вѣд.», согласно заключенію училищнаго при немъ совѣта, опредѣлялъ Полоцкому епархіальному училищному совѣту сдѣлать распоряженіе о томъ, чтобы курсъ ученія въ одноклассныхъ церковно-приходскихъ школахъ, гдѣ окажется по мѣстнымъ условіямъ необходимымъ, продолжался вмѣсто установленныхъ 2 лѣтъ, три года, съ тѣмъ, чтобы сообразно съ симъ было сдѣлано соотвѣтственное распредѣленіе на три года учебнаго матеріала по всѣмъ предметамъ программы одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, къ обязательному исполненію учащими въ тѣхъ церковно-приходскихъ школахъ Полоцкой епархіи, въ коихъ будетъ введенъ трехлѣтній курсъ обученія.

— Въ одномъ изъ уѣздныхъ отдѣленій Подольскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта былъ подвергнутъ обсужденію слѣдующій вопросъ: слѣдуетъ или не слѣдуетъ устанавливать однообразный костюмъ платья для воспитанниковъ второклассныхъ школъ, а также разрѣшать имъ на фуражкахъ и шапкахъ обычный металлическій значекъ съ инициалами названія школы? Вопросъ этотъ былъ возбужденъ однимъ изъ завѣдующихъ второклассной школой и вызвалъ между членами отдѣленія горячія пренія. Въ концѣ концовъ вопросъ этотъ какъ сообщаютъ «Под. Еп. Вѣд.», по большинству голосовъ былъ рѣшенъ отдѣленіемъ въ отрицательномъ смыслѣ. По мнѣнію отдѣленія, для воспитанниковъ второклассныхъ школъ, какъ дѣтей въ большинствѣ случаевъ небогатыхъ крестьянъ — родителей, готовящихся впоследствии, по выходѣ изъ школы, къ скромной педагогической дѣятельности въ качествѣ учителей школъ грамоты въ той же бѣдной матеріальнымъ достаткомъ крестьянской средѣ, не только нѣтъ надобности, но даже и не должно быть устанавливаемо никакой, даже и самой простой, форменной одежды. Установленіе той или другой формы въ одеждѣ легко можетъ имѣть на практикѣ своимъ послѣдствіемъ то, что для бѣдныхъ дѣтей окажется закрытымъ и самый доступъ въ школу, что, конечно, въ высшей степени нежелательно, особенно на первыхъ порахъ существованія второклассныхъ школъ, когда еще народъ не успѣлъ себѣ выяснить всю пользу этихъ школъ для него. Нежелательнымъ является, по мнѣнію отдѣленія, установленіе тѣхъ или другихъ внѣшнихъ отличій воспитанниковъ второклассныхъ школъ отъ остальныхъ крестьянскихъ дѣтей и въ другомъ отношеніи; отдѣленіе высказываетъ опасеніе, какъ-бы эти

отличія не послужили началомъ той отчужденности отъ своей крестьянской среды, которою, какъ извѣстно, страдаютъ всѣ воспитанники учительскихъ семинарій и которую совсѣмъ нежелательно видѣть въ воспитанникахъ церковныхъ второклассныхъ школъ. Основная задача второклассныхъ школъ въ томъ, чтобы приготовить изъ народа и для народа такихъ учителей школъ грамоты, которые не чувствовали бы себя чуждыми народной крестьянской средѣ, но сохранили бы съ нею тѣсную и живую связь, являлись бы истыми представителями и руководителями этой среды не стремясь отдѣлиться отъ нея и образовать изъ себя покои то особый привилегированный классъ. И въ одеждѣ, и въ пищѣ, и во всемъ остальномъ жизни воспитанниковъ второклассныхъ школъ, по мнѣнію отдѣленія, должна быть тою же сѣрою крестьянскою жизнью, которою они жили до поступленія своего въ школу, въ домахъ своихъ родителей, и которою, желательно, чтобы они жили и по выходѣ изъ школы—или оставаясь въ домахъ родителей при хозяйствѣ, или поступивъ на педагогическое поприще въ ту или другую начальную народную школу.

— По вопросу о физическомъ трудѣ учащихся въ начальныхъ школахъ, въ журналѣ «Цер.-пр. Школа» помѣщена слѣдующая, заслуживающая вниманія, статья.—Крестьянскія дѣти далеко не избалованы особенными удобствами домашней жизни, и едва лишь успѣвъ, какъ говорится, стать на ноги, они уже помогаютъ своимъ родителямъ въ посильныхъ работахъ: нанизывать меньшихъ, пасутъ и досматриваютъ скотъ, собираютъ топливо, носятъ воду и проч. „Въ дѣтствѣ не вѣдаютъ нѣги они“, говорятъ поэтъ про крестьянскихъ дѣтей. Между тѣмъ, вопреки воспитанію и привычкамъ крестьянскихъ дѣтей, у насъ выработалось мнѣніе, что, являясь въ школу, дѣти эти должны заставлять тамъ уже все готовымъ для себя: и чистый полъ, и вытертый отъ пыли скамейки, и пытопленную печь—и другія подобныя удобства. Всѣ эти работы производить сторожъ, занимаемый на средства школы.—Не лучше ли было бы 15—20 руб., которые отдаются ежегодно сторожу, истратить на учебныя пособия или на пополненіе, въ большинствѣ очень скудной, ученической библіотеки, а всѣ тѣ несложныя работы, которыя обыкновенно выполняетъ школьный сторожъ, поручить дѣтямъ-ученикамъ? Благодаря такой экономіи, въ теченіе какихъ-нибудь 10 лѣтъ получилось бы сбереженіе въ 150—200 руб.—Эту сумму можно считать довольно значительной для сельской школы, и биб-

библиотека въ 150—200 руб. можетъ составить своего рода гордость сельской школы. Всѣ работы по школѣ, предназначаемыя нами для учениковъ, могутъ быть подраздѣлены на слѣдующія двѣ основныя группы: 1) работы ежедневныя, которыя должны быть исполняемы каждый день, и 2) недѣльныя, которыя должны быть исполняемы разъ въ недѣлю, по субботамъ. Къ первымъ относятся: тонка печки, подметаніе пола въ классѣ, сѣняхъ и на крыльцѣ, вытираніе скамей, оконъ, дверей и картинъ, отъ пыли, ношеніе воды,—на дворѣ: подметаніе двора или отбрасываніе отъ крыльца снѣга зимой. Работы эти такъ просты и времени требуютъ такъ немного, что легко могутъ быть исполнены утромъ до начала занятій двумя-тремя дежурными дѣтьми, назначаемыми по очереди учителемъ. Ко вторымъ—недѣльнымъ работамъ относятся: мытье половъ, оконъ, дверей, перетирка картинъ, обметаніе отъ пыли и паутины стѣнъ. Эти работы требуютъ уже больше времени и потому должны быть исполняемы, какъ мы сказали, послѣ уроковъ по субботамъ: по субботамъ обыкновенно дѣти отпускаются домой раньше, а въ школѣ должны быть оставлены только тѣ изъ нихъ, на которыхъ лежатъ обязанности исполненія выше указанныхъ работъ. Дѣло учителя назначить каждому изъ дежурныхъ дѣтей определенное занятіе: такъ напр., одинъ стираетъ пыль, другой мететъ полъ, третій носить воду и т. д. Слѣдуетъ при этомъ обращать вниманіе на то, чтобы женскія работы производились дѣвочками. Рубка и пилка дровъ безусловно должны быть исполняемы мальчиками, притомъ болѣе взрослыми. Кромѣ указанныхъ работъ, которыя можно считать обязательными, можно указать еще слѣдующія: 1) убраніе школы къ большимъ праздникамъ и 2) занятія весной и осенью на дворѣ: устройство цвѣтника, посадка деревьевъ, чистка дорожекъ, посыпка ихъ пескомъ. Мы не говоримъ уже о томъ, на сколько было бы желательно заводить при каждой школѣ огороды, сады, пасѣки и т. п., чтобы во всѣхъ этихъ работахъ принимали непосредственное участіе сами дѣти. Уборка школы къ большимъ праздникамъ должна нѣсколько отличаться отъ уборки недѣльной тѣмъ, что, кромѣ положенныхъ обязательныхъ работъ, раньше произведенныхъ дежурными, въ школу собираются по возможности всѣ учащіеся, преимущественно дѣвочки, и украшаютъ иконы вѣнками и гирляндами изъ живыхъ цвѣтовъ, на столѣ и окнахъ разставляютъ букеты, передъ висящей въ углу иконой зажигаютъ лампаду, купленную на пожертвованные ими же деньги. Особенно интереснымъ можетъ быть для дѣ-

тей убранство школы къ Троицыну дню. Разумѣется, всѣ занятія, предназначаемыя для дѣтей, должны быть исполняемы ими не насильственно, а по доброй волѣ; къ нимъ надо приохотить дѣтей, а не обизывать формальнымъ требованіемъ. Если дѣти будутъ выполнять работы съ удовольствіемъ, а не по принужденію, тогда работы эти будутъ имѣть большое воспитательное значеніе. Вообще, надо ставить дѣло такъ чтобы не исполненіе, а лишеніе работъ считалось для дѣтей наказаніемъ. Чтобы достигнуть такого отношенія учащихся къ школьнымъ работамъ, слѣдуетъ предложить ихъ дѣти; сначала найдется охотниковъ, можетъ быть, и немного, а послѣ, по свойственной дѣтиамъ подражательности, число такихъ охотниковъ будетъ возрастать. При этомъ не слѣдуетъ забывать, что дѣти—дѣти, прежде всего, нуждающіяся, если не въ наградѣ, то, во всякомъ случаѣ, въ одобреніи, поощреніи, похвалѣ. Поэтому указывая изыяны въ работѣ, надо дѣлать это такъ, чтобы не задѣть дѣтскаго самолюбія, а работы, сдѣланныя сколько-нибудь удовлетворительно, хвалить. Такимъ образомъ, вездѣ на первомъ планѣ долженъ быть педагогическій тактъ, руководство и прсмотръ учителя. Кромѣ очевидной матеріальной пользы—сбереженія средствъ, которыя обыкновенно тратятся на содержаніе сторожа школьными работами, производимыми учениками, могутъ имѣть еще и другое, не менѣе важное значеніе.

1) До сихъ поръ интересы школы въ глазахъ крестьянъ имѣютъ очень малое значеніе. Школа часто является для нихъ какъ будто чѣмъ-то чуждымъ; заботы о ней въ большинствѣ случаевъ тяготятъ ихъ, и ея нужды, какъ, напр. ремонтъ, удовлетворяются съ неохотой. Причину этого надо искать въ томъ, что крестьяне еще мало сознаютъ пользу грамоты для себя, а это отъ того, что они съ дѣтства привыкли относиться къ школѣ лишь формально, т. е. приходить и уходить въ извѣстные часы, заставляя тамъ все приготовленнымъ для себя руками сторожа и несколько не заботясь о томъ или иномъ улучшеніи. Если же крестьяне съ раннего возраста привыкнуть заботиться о школѣ, если привыкнуть смотрѣть на нее, какъ на нѣчто „свое“, стоящее имъ труда и хлопотъ, то взглядъ этотъ останется у нихъ и по выходѣ ихъ изъ школы, и на мѣсто теперешняго насивнаго, а иногда даже враждебнаго, явится вполне сознательное отношеніе къ ней. Мы обыкновенно больше цѣнимъ то, во что вкладываемъ свой трудъ, заботы, душу,—и чѣмъ больше мы ихъ вкладываемъ, тѣмъ дороже становится для насъ этотъ предметъ. 2) Производя работы подъ наблюденіемъ учителя, уче-

нкія будуть стараться исполнить ихъ какъ можно аккуратнѣе, лучше, совершеннѣе, тѣмъ болѣе, что совмѣстная работа вызываетъ соревнованіе; такимъ образомъ дѣти привыкаютъ къ порядку, а привычка эта, на мѣсто свойственной дѣтскому возрасту небрежности и перिशливости, мало-по-малу вкореняясь въ нихъ, сдѣлается ихъ второй натурой. Школьные работы, производимыя на чистомъ воздухѣ,—какъ уходъ за цвѣтникомъ или огородомъ, отбрасываніе сѣна зимой,—могутъ съ успѣхомъ замѣнить гимнастическія упражненія. Послѣ долгаго класснаго сидѣнья, дѣти чувствуютъ потребность размять свои члены, и потому работы, рекомендуемыя нами, будутъ исполняться тѣмъ съ большимъ удовольствіемъ. Чѣмъ большее пространство занимаетъ при школѣ садикъ или огородъ, тѣмъ большее число учениковъ (преимущественно надо выбирать старшихъ—меньшіе могутъ быть заняты игрой) можетъ найти себѣ работу во время перемѣнъ между уроками: чистить дорожки, полоть грядки, носить песокъ, усыпать имъ дорожки, убирать полотыни сорныя травы и т. д. Всѣ эти работы, укрѣпляя тѣло учениковъ, чужды монотонности, присущей гимнастическимъ упражненіямъ, и, отличаясь разнообразіемъ, нравятся дѣтямъ. 3) Украшая школу букетами и вѣнками, ухаживая за школьнымъ цвѣтникомъ, устраивая клумбы и всячески заботясь объ упорядоченіи двора и зданія подъ руководствомъ учителя, ученики развиваютъ свой эстетическій вкусъ. Любовь къ изящному, прекрасному, такъ свойственная человеку на всѣхъ ступеняхъ его развитія, какъ и любовь къ аккуратности и порядку, мало-по-малу привьется къ нимъ, сдѣлается потребностью въ ихъ домашнемъ быту и несомнѣнно повліяетъ благотворно и на ихъ нравственность. 4) Служа школѣ, пусть дѣти приучатся жертвовать личными интересами въ пользу общественныхъ, пусть сознательно несутъ свой трудъ и заботы для ближняго. Такимъ образомъ, школьные работы могутъ служить средствомъ и для нравственнаго совершенствованія учащихся. 5) Наконецъ, приохотивъ дѣтей къ вышеуказаннымъ работамъ, мы тѣмъ самымъ будемъ содѣйствовать возбужденію и развитію въ нихъ прилежанія: зная, что послѣ урока ихъ ожидаетъ интересная и любимая работа, они будутъ спѣшить къ ней, первы ихъ будутъ напряжены,—а въ такія минуты обыкновенно кровь обращается быстрѣе, и мозгъ работаетъ живѣе. Если же учителю удастся на столько приохотить дѣтей, что лишнія работы будутъ служить наказаніемъ, то ученики тѣмъ болѣе будутъ стараться быть внимательными въ классѣ и аккуратно относиться

къ своимъ занятіямъ. На сколько сочувственно будутъ относиться дѣти къ школьнымъ работамъ, это уже вполне зависитъ отъ учителя, отъ его умѣнья вліять на учащихся въ желательномъ направленіи: если онъ пользуется дѣтскою любовью, то нѣтъ сомнѣнія, что предложенныя имъ работы будутъ охотно исполняться еще съ большимъ удовольствіемъ, такъ какъ дѣтямъ очень нравятся оказывать услуги своимъ учителямъ, особенно, если послѣдніе любимы.

— Нижнихъ воинскихъ чиновъ, а равно воспитанниковъ учебныхъ заведеній и вообще малолѣтнихъ, по ст. 583 уст. о пит. сб., воспрещается выпускать изъ заведенія, производящія раздробительную продажу крѣпкихъ напитковъ и номенованныя въ пунктѣ 1 ст. 1 приложенія къ ст. 574. Г. и. д. московскаго оберъ-полицеймейстера, въ виду дошедшихъ до него свѣдѣній, что указанный законъ въ дѣйствительности не всегда исполняется съ надлежащею точностью, приказомъ по полиціи предписываетъ обязать всѣхъ содержателей упомянутыхъ заведеній подписками о точномъ соблюденіи требованій 583 ст. уст. о пит. сб. и за несоблюденіе виновныхъ привлекать къ отвѣтственности. — „Слѣдовало бы и въ другихъ городахъ, замѣчаетъ по этому поводу «Бормчій», да и вообще во всѣхъ мѣстахъ сдѣлать подобное же напоминаніе. У насъ существуетъ много хорошихъ законовъ, направленныхъ къ искорененію разныхъ пороковъ, но эти законы мало достигаютъ цѣли, и главнымъ образомъ потому, что не исполняются тѣмъ слѣдуетъ. Вотъ, въ самомъ дѣлѣ, существуетъ вышеприведенный законъ, а вездѣ раздаются жалобы на развращающее вліяніе кабаковъ для малолѣтнихъ, но могъ-ли быть подобный вопросъ, если бы въ точности исполнялся приведенный законъ“?

— Данныя всеобщей народной переписи мало-по-малу обрабатываются. Въ вышедшемъ нынѣ второмъ выпускѣ данныхъ переписи, выпущенномъ въ свѣтъ центральнымъ статистическимъ комитетомъ, даются свѣдѣнія о населеніи нашихъ городовъ. Наличность всего населенія Россійской Имперіи въ 126.411,736 чел. обою пола, въ городахъ живетъ 16.604,086 чел., т. е. изъ 100 человѣкъ населенія 87 живутъ въ селеніяхъ, а 13—въ городахъ. Вторымъ характернымъ явленіемъ для городовъ оказывается болѣе значительное преобладаніе въ нихъ въ количественномъ отношеніи мужскаго населенія надъ женскимъ. Въ то время какъ для всей Имперіи цифры эти почти равны (63.253,131 мужч. 63.158,605 женщ.), для городского населенія получается числен-

ный перевѣсъ въ 877,230 (8.740,658 мужч. и 7.863,428 женщ.), т. е. на 100 человѣкъ населенія приходится нѣсколько болѣе 52 мужчинъ и менѣе 48 женщинъ. Всѣхъ городовъ въ Россіи оказалось по переписи 865, изъ нихъ въ 50 губерніяхъ Европейской Россіи 604, въ Приицислнскихъ губерніяхъ—114, на Кавказѣ—44, въ Сибири—49 и въ Средней Азіи—54. Городовъ съ населеніемъ свыше 150 т. насчитывается въ настоящее время 11: С.-Петербургъ (1,132,6 т.), Москва (988,6 тыс.), Варшава (638,2 т.). Одесса (405 т.), Лодзь (315,2 т.), Рига (256,1 т.), Кіевъ (247,4 т.), Харьковъ (174,8 т.), Тифлисъ (160,5 т.), Вильна (159,5 т.) и Ташкентъ (156,4 т.); городовъ съ населеніемъ отъ 100 до 150 тысячъ—8: Саратовъ (137,1 т.), Казань (131,5 т.), Екатеринбургъ (121,2 т.), Ростовъ-на-Дону (119,8 т.), Астрахань (113 т.), Баку (112,2 т.), Тула (111 т.), Кишиневъ (108,7 т.); городовъ съ населеніемъ отъ 50 до 100 тысячъ—37: Нижній-Новгородъ (95,1 т.), Николаевъ (92 т.), Самара (91,6 т.), Минскъ (91,4 т.), Воронежъ (84,1 т.), Кокандъ (82 т.), Ковно (73,5 т.), Оренбургъ (72,7 т.), Двинскъ (72,2 т.), Ярославль (70,6 т.), Орелъ (69,8 т.), Херсонъ (69,2 т.), Витебскъ (66,1 т.), Екаторинодаръ (65,6 т.), Житомиръ (65,4 т.), Либава (64,5 т.), Ревель (64,5 т.), Вѣлостокъ (63,9 т.), Намаганъ (61,9 т.), Пенза (61,8 т.), Елисаветградъ (61,8 т.), Кронштадтъ (59,5 т.), Кременчугъ (58,6 т.), Царицынъ (55,9 т.), Екатеринбургъ (55,4 т.), Самаркандъ (54,9 т.), Иваново-Вознесенскъ (53,9 т.), Бердичевъ (53,7 т.), Тверь (53,4 т.), Полтава (53 т.), Курскъ (52,8 т.), Томскъ (52,4 т.), Новочеркасскъ (52 т.), Таганрогъ (51,9 т.), Иркутскъ (51,4 т.), Севастополь (50,7 т.), Люблинъ (50,1 т.). Малочисленностью своего населенія отличаются слѣдующіе города: Верхоянскъ, Якутской обл. (356 ч.), Тедженъ, Закаспійской обл. (382 ч.), Глжига, Приморской обл. (435), Богатый, Курской губ. (450). Средне-Калымскъ, Якутской обл. (538), Темиръ, Уральской обл. (616), Корицынъ, Гродненской губ. (662), Красноборскъ, Вологодской губ. (671) и т. д. Любопытнымъ явленіемъ представляется экономическая борьба промышленныхъ уѣздныхъ городовъ съ губернскими. Уѣздный городъ Двинскъ имѣетъ 72,231 жителя, тогда какъ губернскій городъ Витебскъ, которому онъ въ административномъ отношеніи подчиненъ, едва насчитываетъ 66,143 жители; Иваново-Вознесенскъ, Шуйскаго уѣзда, Владимирской губ., имѣетъ 53,949 чел., тогда какъ въ губернскомъ городѣ Владиміръ живетъ всего 28,315 чел., въ Гроднѣ—46,871 житель, а въ уѣздномъ городѣ Вѣлостокъ—63,927, въ Полтавѣ—

53,060 чел., а въ уѣздномъ городѣ Кременчугѣ—58,648 жителей; въ уѣздномъ городѣ Петроковской губерніи Лодзи населеніе достигаетъ 315,209 чел., тогда какъ въ губернскомъ городѣ Петроковѣ число жителей не превышаетъ 30,824 чел.

— Въ «Прав. Вѣст.» сообщаются слѣдующія свѣдѣнія объ отношеніи раскольниковъ къ бывшей всеобщей переписи. Всѣ народныя толки о переписи, связанныя съ предвѣщаніями о концѣ міра, объ антихристѣ, о томъ, что первая перепись была предъ пришествіемъ Христа, вторая будетъ предъ антихристомъ и т. д. исходили отъ раскольниковъ, коренились въ нѣхъ средѣ, въ которой самая перепись, форма ея осуществленія, вопросы, на которые требовались отвѣты, въ особенности вопросъ о вѣроисповѣданіи, обсуждались и истолковывались, главнымъ образомъ, съ точки зрѣнія и интересовъ нѣхъ вѣроученія, какъ и всякое новое событіе въ жизни народной, въ которомъ они всегда видятъ „новшество“. Нѣкоторые счетчики указываютъ прямо (Костромской уѣздъ), что крестьяне изъ православныхъ приносили вѣсти объ антихристѣ и концѣ міра, предвѣщаемыхъ переписью, съ базаровъ отъ старовѣровъ. Странники и женщины, среди которыхъ наиболѣе распространялись и поддерживались такія розсказы, рѣшили, что народившійся и уже ходящій въ народѣ бѣлый съ русою бородою антихристъ (Угличскій уѣздъ), самъ орудуетъ переписью въ Москвѣ,—а народъ переписывать послалъ счетчиковъ, своихъ приближенныхъ чиновниковъ, снабдивъ ихъ листами съ печатью антихриста—антиева печать (Государственный гербъ на первой страницѣ) и обязанныхъ накладывать на переписываемыхъ печать съ такимъ знакомъ. Взглядъ на перепись какъ на „антихристову“, и на счетчиковъ, какъ на слугителей антихриста, прикладывающихъ его печать, былъ весьма распространенъ во всѣхъ трехъ губерніяхъ. Кое-гдѣ, вообще повсемѣстные толки о пришествіи антихриста и кончинѣ міра, знаменуемыхъ переписью, оказались крайне нелѣпы. Такъ, въ Ростовскомъ уѣздѣ явился слухъ о томъ, что какая-то женщина-монахиня на воздушномъ шарѣ прилетѣла въ столицу и тамъ, „гдѣ слѣдуетъ“ объявила о рожденіи антихриста. Тамъ же говорили, что въ воздухѣ носятся какіе-то шары, которые внезапно падаютъ на человѣка и безслѣдно его уничтожаютъ. Источникъ такого слуха былъ шаръ, пущенный метеорологами, который превратился въ шары, побивающіе людей, и приуроченъ былъ къ кончинѣ міра и переписи. Вообще же среди раскольниковъ и нѣкотораго населенія шли толки о томъ, что перепись знаменуетъ

возобновленіе гоненій противъ ихъ ученія и назначена для его искорененія, что всѣ старообръ будутъ послѣ переписи наказаны. Посредствомъ ея приведены будутъ въ извѣстность всѣ сектанты для обращенія ихъ въ Православіе и ссылки непокорныхъ въ Сибирь (Макарьевскій и Романово-Борисоглѣбскій уѣзды) и на Кавказъ (Угличскій уѣздъ). Поэтому, какъ свидѣтельствуется однимъ изъ счетчиковъ Романово-Борисоглѣбскаго уѣзда, раскольники при входѣ его къ нимъ въ домъ бывали очень встревожены, даже испуганы. Нѣкоторые изъ нихъ даже отказывались отъ принадлежности къ расколу, не признавая себя въ то же время и православными. Наоборотъ, являлись и такіе фанатики, которые предупреждали вопросъ о вѣроисповѣданіи заявленіемъ о принадлежности ихъ къ извѣстной раскольничьей сектѣ, съ прибавленіемъ, что, несмотря ни на какія гоненія и притѣсненія, несмотря даже на ссылку въ Сибирь, они никогда не измѣнятъ своей вѣрѣ. Зато надо было видѣть лица нѣкоторыхъ раскольниковъ, въ особенности раскольницъ, по окончаніи переписной работы въ ихъ семьѣ, когда у нихъ отлегло отъ сердца, когда они убѣждались, что всѣ ихъ страхи за себя и за свою вѣру ложны, и что никто не имѣетъ желанія посягать ни на ихъ вѣру ни на ихъ самихъ. Больше фанатичные раскольники видѣли подтвержденіе значенія переписи какъ предвѣстницы антихриста, даже въ самыхъ переписныхъ листахъ—для сорта А. и Б., по ихъ мнѣнію, предназначались: одни—для послѣдователей антихриста, другіе—для послѣдователей Божіихъ. Счетчики рассказываютъ о случаяхъ усиленныхъ уприсиваній и мольбы съ цѣлью быть записаннымъ не въ листъ А., а въ листъ Б. Грамотные раскольники иногда умалчивали о своей грамотности, будучи убѣждены, что ихъ будутъ понуждать подписывать листы, на коихъ они видѣли печать антихриста, дабы тѣмъ подвести его подъ власть. Поэтому часто, не сопротивляясь собственно переписи, многіе раскольники отказывались подписывать листы. Подобно тому, какъ всѣ вообще толки среди всего остальнаго крестьянскаго населенія, толки и среди раскольниковъ начались задолго до самой переписи и были особенно сильны въ ея началѣ. Фактическое знакомство съ переписью, ея дѣйствительною цѣлью, а затѣмъ и объявленіе отъ Министра Внутреннихъ Дѣлъ весьма уменьшило эти толки, почти прекратило ихъ. Мѣстами (Макарьевскій уѣздъ, 4-й участокъ), раскольники какъ только услышали о всеобщей переписи, начали устраивать собранія, на которыхъ рѣшили единодушно, что перепись эта есть признакъ присутствія и явнаго

вопаренія въ міръ «антія», ловушка къ его принятію, а потому слѣдуетъ всячески уклоняться для того, чтобы не быть записанными. Но такъ какъ антихристъ силенъ и противиться ему невозможно, то необходимо смириться и покорно ждать своей участи. Въ одной деревнѣ (Кострово-Мартишево) двѣ семьи раскольниковъ самокрещенцы пришли къ полной увѣренности, что антихристъ уже воцарился и разослалъ своихъ слугъ, чтобы всѣхъ себя подчинить, что, видимо, должно выразиться записью въ списки антихриста и наложеніемъ печати его на правую руку, послѣ чего уже нельзя будетъ ни съ кѣмъ ни повидаться, ни молиться Богу. Они проставили другъ съ другомъ, со всѣми близкими и горько. другъ друга оплакали. Въ день пріѣзда счетчика обѣ семьи сидѣли, ожидая слугъ антихриста. Процедура переписи ихъ разочаровала и они успокоились. Въ Варнавинскомъ уѣздѣ, гдѣ особенно много раскольниковъ, завѣдывавшій 5-мъ участкомъ сообщаетъ, что отношеніе населенія, состоящаго исключительно изъ раскольниковъ разныхъ сектъ, представляло два теченія—„мірское“ и „священное“. Мірскіе, узнавъ, что перепись будетъ производиться съ ихъ словъ безъ провѣрки документовъ, поджидали ее мѣстами даже съ вѣтериніемъ, рассчитывая, что при ней, неприписанные въ мѣсто постоянного жительства, примышутся безъ хлопотъ, что невѣнчанные супруги и дѣти ихъ будутъ считаться законными, и т. п. Кромѣ того, подобно большинству осталнаго крестьянскаго населенія, мірскіе смотрѣли на перепись, какъ на подготовительную работу къ ревизіи, предвѣщающую надѣленіе крестьянъ землею по числу наличныхъ душъ. Толковали они, что Государь Императоръ купилъ въ уѣздѣ у помѣщиковъ громадное количество земель и лѣсовъ и готовится надѣлить ими крестьянъ при рожденіи перваго сына, почему и молились о скорѣйшемъ дарованіи Наслѣдника Царю-Батюшкѣ. Эти „мірскіе“ раскольники давали отвѣты при переписи охотно, хотя не всегда вѣрно. Зато начетчики и старухи, оставившіе мірскую суету, пекущіеся о спасеніи души, смотрѣли иначе и толковали про перепись, какъ выше было указано, съ точки зрѣнія прішествія антія. Они считали первую перепись при царѣ Давидѣ (2 кн. Цар. гл. 24 ст. 1—25), вторую въ эпоху рожденія Христа, признавали всеобщую перепись третьею и послѣднею предъ кончиною міра. Высчитанъ былъ ими даже день свѣтопреставленія—четвергъ на Масленицѣ. Когда онъ прошелъ благополучно, тогда стали увѣрять, что перепись все таки даромъ не пройдетъ, а будетъ какое-либо бѣдствіе голодъ, моръ,

война. Другой завѣдывавшій участкомъ (2-мъ) того же Варнавинскаго уѣзда, тоже свидѣлствуютъ, что раскольникъ считали перенись дѣломъ антихриста и, боясь наложенія клейма антихриста, не пускали счетчика къ себѣ въ дома. Въ такихъ случаяхъ ихъ приглашали въ домъ сельскаго старосты, но и тамъ они упорствовали, такъ что отвѣты получались отъ старосты и болѣе благоразумныхъ сосѣдей. Большинство упорствующихъ искренно вѣрило въ тѣ ужасы, которые должны постигнуть всѣхъ попавшихъ въ перепись. Нафанатизированные своими начетчиками они отвѣчали „мы рабы Христовы, а потому антейную прелесть енту подпущай подъ другихъ, а съ насъ много не возмешь“? Вопросъ о дѣтихъ вызывалъ возраженіе „Неужели и ангельскія души подъ антейное проклятіе записывать станешь“? При этомъ многіе изъ нихъ были не прочь пострадать такъ или иначе за дѣло Христово. Напримѣръ, подготовленія къ тому, чтобы пострадать, укаываютъ и счетчики другихъ мѣстностей Костромской губерніи. Одинъ крестьянинъ въ Юрьевоцкомъ уѣздѣ мотивировалъ свой отказъ дать отвѣты тѣмъ, что хочетъ пострадать, такъ какъ за отказъ навѣрно де накажутъ. Обрисовываютъ раскольникій міръ и его отношенія къ переписи нѣсколько фактовъ, относящихся къ тому же Варнавинскому уѣзду. Сопровождавшій счетчика сотскій, на вопросъ одной старухи въ дер. Чердакахъ, заявилъ, что въ нынѣшнемъ году родился антихристъ. Царь приказалъ розыскать его; при обходѣ для переписи онъ гдѣ-нибудь долженъ розыскаться. Старуха поспѣшила впустить счетчика въ избу, дабы не быть заподозрѣнною въ сокрытіи антихриста, а молва о розыскѣ антихриста быстро распространилась, такъ что на другой день въ сосѣднихъ селеніяхъ счетчика вездѣ спрашивали: нашелся ли антихристъ? И были весьма довольны тѣмъ, что въ данной мѣстности противника Божія не оказалось. Насколько укоренившеюся была вообще въ той мѣстности вѣра въ пришествіе „антиа“, свидѣлствуетъ разсказъ мѣстнаго счетчика, котораго, хорошо его знающія женщина, спрашивала не слуга ли онъ антихриста. Когда счетчикъ заявилъ ей, что вѣдь она его хорошо знаетъ, она отвѣчала „антихристъ можетъ придти и въ твоемъ образѣ, его можно узнать по когтямъ на рукахъ“ и, цѣловѣруя своимъ глазамъ, оцупала всѣ его пальцы; лишь тогда убѣдилась она, что предъ нею ея близкій сосѣдъ. По удостовѣренію счетчиковъ Варнавинскаго уѣзда (напримѣръ, 1-го участка счетчика Рождественскаго) мысль объ антихристѣ была пущена въ народъ раскольниками безпоповщин-

ской секты; запуганные этимъ слухомъ многіе сначала рѣшительно отказывались отъ переноса, затѣмъ, уступивъ увѣщаніямъ и вразумленіямъ, давали отвѣты, но нѣкоторые, послѣ перваго посѣщенія счетчика производили очистительный обрядъ, состоявшій въ томъ, что вся семья, выйдя изъ дому, начинала молиться на востокъ, затѣмъ, по окончаніи молитвы, всѣ возвращались домой, но не чрезъ крыльцо, а подлѣзая подъ ворота дома.

— Любоѣдство въ Конгскомъ штатѣ существуетъ и въ настоящее время. По словамъ «Пр. Вѣстн.», бельгійскій миссіонеръ, патеръ Деккенъ, сообщаетъ, возмутительныя, но вмѣстѣ съ тѣмъ и любопытныя подробности о каннибализмѣ негритянскихъ племенъ сѣвернаго Конго. Агентъ верхне конгской компаніи, объѣздившій нѣсколько туземныхъ деревень, увидѣлъ въ одной изъ нихъ молодаго негра, разгуливавшаго взадъ и впередъ; все тѣло его было раздѣлено прямыми, косыми и ломаными линіями, проведенными на его коже красками, на множество частей. Онъ оказался военно-плѣннымъ, мясо его подлежало продажѣ и было заблаговременно раздѣлено на части для приманки покупателей. Когда всѣ части были распроданы, несчастнаго, какъ сообщаетъ патеръ Деккенъ, убили, какъ убиваютъ животное на бойнѣ, а каждый покупатель получилъ свою часть, не исключая головы. Другой миссіонеръ Огуаръ рассказываетъ, что однажды дикаря готовились убить понавшагося имъ въ руки воина непріятельскаго племени. Пришлось выждать покупателя для головы злосчастной жертвы, но такъ какъ охотниковъ на нее не являлось, то купившіе руки и ноги потребовали себѣ пріобрѣтенныя ими части тѣла и ихъ тотчасъ удовлетворили. Несчастному сначала обломали кости ударами тяжело-вѣсной дубины, а затѣмъ отрѣзали руки и ноги. Но еще болѣе поразительный случай патеръ Деккенъ передаетъ съ подлинныхъ словъ конгскаго чиновника Сегера, вызвавшагося спасти одного негра, котораго любители человѣческаго мяса откармливали въ полномъ смыслѣ на убой. „Да тебя убьютъ, несчастный!“—сказалъ онъ дикарю, начинавшему уже замѣтно похлѣвать отъ обильной и сытной пищи. „Не безпокойтесь за меня“,—отвѣтилъ ему негръ. „Къ тому же меня еще не съѣли, а быть можетъ мнѣ удастся хитростью или обманомъ избѣгнуть ожидающей меня судьбы, а между тѣмъ я жирую и, конечно, нигдѣ въ мірѣ не найду такого обильнаго и дароваго угощенія, какимъ я пользуюсь теперь изо-дня-въ-день“.

— Каждому хорошо извѣстно, какіе огромные матеріальныя убытки причиняютъ пожары нашимъ городамъ и особенно селамъ

и какая масса труда и энергіи тратится на борьбу съ огненною стихіею. Повсюду учреждаются пожарныя общества, составляются дружины, совершенствуются огнегасительныя снаряды, изобрѣтаются новыя огнеупорныя составы, огнегасительныя средства и т. п. Среди новѣйшихъ изобрѣтеній этого рода особенное вниманіе обращаетъ на себя ручной аппаратъ „Le Mataten“, изобрѣтенный бельгійскимъ инженеромъ Миддагомъ. Аппаратъ этотъ, по сообщенію журнала «Пожар. дѣло», испытывался въ Петербургѣ на Марсовомъ полѣ въ присутствіи представителей полиціи, пожарныхъ обществъ и специалистовъ пожарнаго дѣла. Для производства опытовъ былъ устроенъ довольно большой крытый сарай, внутри котораго было сдѣлано отверстіе въ родѣ окна съ занавѣсками, а также примкнуты къ стѣнѣ открытый шкафъ съ верхнимъ платнемъ и ящикамъ, наполненный полѣньями и стружками. Около сарая была вырыта яма, наполненная до краевъ керосиномъ и смолою. Зажженные занавѣски были совершенно потушены однимъ аппаратомъ въ теченіе всего только $\frac{1}{4}$ минуты. Пожаръ ящика съ деревянными стружками и полѣньями былъ прекращенъ въ такое же количество времени дѣйствіемъ одного аппарата Миддага. По желанію брандъ-маіора, указывавшаго на слишкомъ короткій срокъ держанія огня, опытъ былъ повторенъ, для чего зажгли два большихъ ящика, облитыхъ смолою и наполненныхъ сухими полѣньями и стружками; послѣ минутнаго горѣнія ихъ, когда огонь сильно разгорѣлся, охвативъ внутренность обоихъ ящиковъ, для тушенія были употреблены два аппарата одинъ вслѣдъ за другимъ, которые окончательно прекратили пожаръ въ $1\frac{3}{4}$ минуты, причемъ внутренность ящиковъ оказалась только обугленною. Конецъ опыта состоялъ въ тушеніи смолы съ керосиномъ, сильно разгорѣвшееся пламя которыхъ было потушено въ $\frac{1}{2}$ минуты. Въ общемъ опыты дали блестящіе результаты, и потому аппаратъ Миддага всѣми специалистами пожарнаго дѣла единогласно признанъ однимъ изъ лучшихъ средствъ для прекращенія часто возникающихъ домашнихъ пожаровъ. Судя по произведеннымъ опытамъ, нельзя не пожелать этому новому изобрѣтенію возможно большаго распространенія, особенно въ деревняхъ и селахъ, которыя больше всего страдаютъ отъ пожаровъ. Аппаратъ, по отзыву специалистовъ, очень не сложенъ, не требуетъ никакихъ особыхъ знаній для употребленія въ дѣло и кромѣ того стоитъ не особенно дорого. Земства наши, затрачивая не малыя суммы на борьбу съ огненною стихіею, окажутъ крестьянамъ не малую ус-

лугу, если устроить склады этихъ аппаратовъ и будутъ продавать ихъ въ разсрочку, какъ это дѣлается, напримѣръ, съ сельскохозяйственными машинами и орудіями. «Кормчій».

— Въ виду замѣченныхъ за послѣднее время въ нѣкоторыхъ губерніяхъ отравленій соленою рыбой при употребленіи ея въ пищу въ сыромъ видѣ, по сообщенію «Моск. Вѣд.», послѣдовало со стороны мѣстной высшей администраціи черезъ епархіальное начальство особое циркулярное предложеніе оказать содѣйствіе, при помощи мѣстныхъ священнослужителей, въ разъясненіи народу вреда употребленія соленой рыбы въ сыромъ видѣ. Согласно этому предложенію рекомендуется употреблять въ пищу соленую рыбу (бѣлужину, осетрину, севрюжину и т. п.) отнюдь не въ сыромъ видѣ, а не иначе какъ вареную; воду же, въ которой она варится, непремѣнно выливать, а не употреблять въ пищу. Въ случаѣ же появленія болѣзненныхъ признаковъ отъ употребленія рыбы, слѣдуетъ немедленно приглашать врачей для подаванія больнымъ врачебнаго пособія и въ то же время давать имъ во внутрь теплую воду, деревинное, коноплянное, льняное или какое либо другое растительное масло, а также толченый уголь—средства, которые вездѣ имѣются подъ рукой и, по мнѣнію Медицинскаго Департамента, могутъ быть употребляемы съ пользою до прибытія врача. «Кормчій».

— «Сар. Ен. Вѣд.» сообщаютъ слѣдующее средство отъ боли въ желудкѣ, которая не зависитъ отъ діетическихъ погрѣшностей, но появляется вдругъ, безъ всякой видимой причины, въ болѣе или менѣе продолжительные приступы. Боль эта локализируется преимущественно въ подложечной ямкѣ и оттуда распространяется по разнымъ направленіямъ, и главнымъ образомъ—въ лѣвое подреберье. Интенсивность боли часто настолько значительна, что больной еле можетъ ее выносить. Особенность этого страданія заключается еще въ томъ, что боль значительно уменьшается отъ давленія на желудокъ, а также отъ принятія пищи. Такой приступъ продолжается обыкновенно отъ нѣсколькихъ минутъ до двухъ часовъ и, затѣмъ, постепенно проходитъ. Во время приступа боли слѣдуетъ немедленно выпить стаканъ настоя ромашки, прибавивъ туда 20—30 капель валеріановой тинктуры; въ область желудка нужно втирать какой либо жиръ съ прибавленіемъ нѣсколькихъ капель тинктуры оніа. Въ случаѣ часто повторяющихся приступовъ, хорошо дѣйствуетъ электризація области желудка, такъ какъ страданіе этого чисто нервнаго происхожденія.

Тиражъ выигрышной билетовъ Дворянскаго банка, произведенный въ Петербургѣ 1-го мая 1898 года.

Главные выигрыши пали на слѣдующіе №№ билетовъ:

№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма
7836	5	200000	8380	20	8000	340	36	1000	15343	44	1000
4972	2	75000	15617	28	8000	15342	19	1000	4392	32	1000
12944	39	40000	5427	20	5000	9223	17	1000	11328	37	1000
9991	29	25000	2146	47	5000	6174	17	1000	350	15	1000
4760	16	10000	464	45	5000	10119	7	1000	502	50	1000
4843	17	10000	14965	18	5000	10422	11	1000	7073	3	1000
8418	4	10000	5216	3	5000	1398	21	1000	11945	10	1000
12832	34	8000	5871	50	5000	10836	29	1000	11216	32	1000
11697	19	8000	12672	30	5000	4021	37	1000	3221	13	1000
12939	8	8000	9448	36	5000	107	48	1000	5806	42	1000

По 500 рублей каждый:

№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.
1	1933	9	4173	15	14439	22	11454	31	4515	37	928	44	11636
1	3441	9	4803	16	1318	22	12971	31	5521	37	11085	44	13635
1	6843	9	9105	16	2061	22	14038	31	9682	37	12380	45	1152
1	12614	9	10662	16	3309	22	14483	31	13651	37	15068	45	5536
2	976	9	15057	16	7163	22	14749	32	1502	38	269	45	14117
2	3728	9	15637	16	8538	23	2965	32	1744	38	864	45	15199
2	6634	10	2225	16	9752	23	3634	32	8030	38	2042	45	15676
2	9161	10	2522	16	9824	23	6148	32	8353	33	15368	46	1145
2	15143	10	11146	17	2305	23	10563	32	13464	39	1316	46	1898
3	2815	10	10850	17	3778	23	12352	32	14751	39	5687	46	3543
3	11059	10	13638	17	10529	24	55	32	14836	39	6522	46	9828
3	11617	10	15770	17	13652	24	3350	32	15300	39	7155	46	12634
3	11962	11	1763	18	1335	24	13027	32	15440	39	10025	46	13416
4	554	11	3299	18	2420	24	13192	32	15890	39	10633	46	13519
4	7089	11	7846	18	11200	24	14894	33	10930	39	11520	47	6322
4	8786	11	11155	18	14632	25	4460	33	11459	39	15433	47	6760
4	10604	11	13548	18	14994	25	5954	34	333	40	677	48	2066
4	10884	12	259	19	1082	25	9964	34	2294	40	1241	48	2456
5	272	12	453	19	1704	25	11602	34	2939	40	11680	48	136 7
5	5449	12	6182	19	2355	26	1828	34	5414	41	7009	48	13792
5	5561	12	8195	19	6060	26	5095	34	7215	41	8087	48	15147
5	6407	12	11852	19	6987	26	6430	34	7723	41	8799	49	355
5	10987	12	12566	19	7629	26	9985	34	14211	41	9028	49	5453
5	12154	12	13107	19	8702	26	11627	35	4408	41	12586	49	9003
6	1057	14	683	19	10787	27	6531	35	6366	41	12891	49	12275
6	2392	14	1722	19	11807	27	11984	35	6517	41	14534	49	14381
6	5340	14	3926	19	12246	27	14164	35	7420	42	2194	49	14536
6	12679	14	4681	19	12368	28	1249	35	12595	42	4445	50	2809
6	13470	14	8082	19	15308	28	6178	35	13034	42	14864	50	4944
7	2116	14	9501	20	4709	28	6432	35	13739	43	330	50	5413
7	7056	14	10608	20	12641	28	15792	35	15156	43	5402	50	9906
7	10288	14	14316	20	15375	29	634	36	2063	43	14092	50	11038
7	12034	14	15897	21	1527	29	5777	36	7643	44	495		
7	12190	15	3076	21	3612	29	13135	36	9891	44	504		
9	1650	15	4154	21	3689	29	15635	36	10205	44	3327		
9	3258	15	6806	21	5365	30	1882	36	10850	44	3519		
9	3386	15	7293	22	10774	30	4686	36	14239	44	7620		
9	3412	15	13453	22	11086	31	1039	36	15657	44	10994		

№№ серій, вышедшихъ въ тиражъ погашенія: 14112, 1717, 2564, 15097, 8089, 330, 8407, 2696, 7919, 6526, 14098, 6635, 5674, 15484, 15225, 8710, 12654, 3452, 10805, 7585, 9745, 4674, 2295, 3278, 206, 15786, 4479, 6906, 10018, 165, 13306, 8780, 3010, 7117, 3870, 12308, 5676, 5462, 5209, 3903, 13069, 6060, 15545, 3029, 2601, 130, 14529, 6107, 5382, 3947, 6350, 10969, 1129, 3206, 3693, 1633, 3271, 10871, 162, 13253, 11575, 1511, 7670, 5533, 12503, 11236, 7834, 2806, 3390, 15943, 5388, 37, 9104, 7881, 11609, 4229, 6748, 7568, 226, 4249, 6535, 10702, 49, 11989, 9249, 7868, 4820, 61, 7121, 14437, 1265, 15256, 7004, 744, 15458, 796, 10332, 2627, 8956, 14823, 2398, 9293, 4939, 8567, 7334, 1998, 4227, 4116, 1217, 5588, 4978, 10750, 3458, 5997, 6006, 14733, 6924, 10447, 13545, 1779, 15010, 3608, 4662.

ОБЪЯВЛЕНІЯ

ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ НОВЫЯ КНИГИ:

„АВТОБІОГРАФИЧЕСКІЯ ЗАПИСКИ“.

Высокопреосвященнаго САВВЫ, архіепископа Тверскаго.

Томъ первый (съ 1819—1850 г.), съ приложеніемъ портрета автора и алфавитнаго указателя. Цѣна—2 руб. безъ пересылки. Въ Москвѣ, въ книж. магаз., у Глазунова и Карбасникова, въ С.-П.-Б. у Тузова. Складъ книгъ у священника Виноградова: Москва, Ильинка, Юшков. пер. церк. д.

„ФИЛОСОФІЯ СОЗНАНІЯ БЫТІЯ БЕЗКОНЕЧНАГО“.

Н. Герасимова.

Москва 1898 г. Цѣна 1 руб. 25 коп. Продается въ книжныхъ магазинахъ Суворина и др.

ПРОДАЕТСЯ НОВАЯ КНИГА:

Книга пророка Софроніи,

историко-экзегетическое изслѣдованіе Ивана Тюрнина.
Сергіевъ Посадъ, **Моск. губ.** 1897. Цѣна 2 рубля.

Новая книга для мірянъ: МѢСЯЦЕСЛОВЪ И ТРІОДІОНЪ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.

Житія всѣхъ святыхъ, праздники, посты и прочіе дни церковнаго года, съ присоеди-
неніемъ тропарей, кондаковъ и нѣкоторыхъ другихъ церковныхъ пѣснопѣній
и молитвословій.

Въ пяти выпускахъ:

Извлеченія изъ отзывовъ газетъ и журналовъ.

„По полнотѣ свѣдѣній Мѣсяцесловъ въ своемъ родѣ единственный, а по своей практической полезности заслуживаетъ самаго широкаго распространенія“ («Русское Слово» 1896 г., 36 №)—„Мѣсяцесловъ содержитъ житія святыхъ греко-восточной церкви, греческой и мѣстно чтимыхъ русской, а также славянскихъ церквей, грузинскихъ и исторію праздниковъ въ честь иконъ Божіей Матери“. „Въ своемъ трудѣ г. Булгаковъ даетъ довольно полную, но безъ излишней растянутаго, сказаніи о жизни и подвигахъ святыхъ не только на основаніи Четьи-Миней и другихъ источниковъ, но и тѣхъ данныхъ, которые имѣются въ церковно-богослужебныхъ книгахъ“. „Авторъ не забываетъ дать достаточно полную свѣдѣнія о тѣхъ или иныхъ церковныхъ обрядахъ и установленіяхъ, а также и объ особенностяхъ церковной службы“. „Съ немалымъ обстоятельствомъ и полнотою составлены авторомъ и исторіи празднованій въ честь иконъ Божіей Матери“. „Смѣло рекомендуемъ «Мѣсяцесловъ и Тріодіонъ» г. Булгакова всѣмъ внимательнымъ къ дѣлу религіозно-православнаго просвѣщенія въ духѣ Прав. Церкви“. («Московскія Церковныя Вѣдомости» 1896 г., № 15).—„Какъ видно изъ самаго заглавія, книга имѣетъ свою цѣль дать сподручное руководство всякому православному христіанину жить, такъ сказать, въ сознательномъ единеніи съ св. православною церковію“. „При объясненіи и изложеніи исторіи великихъ праздниковъ, какъ наприм. Рождества Христова, авторъ приводитъ даже выдержки изъ святоотеческихъ поученій, что также весьма полезно для читателя, желающаго истинно похристіански встрѣчать и проводить эти великіе дни“ («Церковный Вѣстникъ» 1897 г., № 45).—„Книга г. Булгакова написана прекраснымъ языкомъ и, со стороны изданія, по достоинству бумаги и красивымъ прифтамъ, можетъ считаться прямо хорошею, а по цѣнѣ общедоступною“ («Странникъ» 1898 г., № 4).—„По богатству календарныхъ свѣдѣній, сравнительно дешевая книга г. Булгакова является у насъ едва-ли не единственною“. „Со стороны своего содержанія Мѣсяцесловъ г. Булгакова заслуживаетъ большаго вниманія русскаго общества, какъ полезная и ласкающая книга“. „Надобно признать, что книга г. Булгакова, какъ полезная и ласкающая по своему содержанію, можетъ быть занесена въ каталогъ книгъ для библіотекъ церковно-приходскихъ школъ и для библіотекъ народныхъ“ («Народное образованіе» 1898 г., № 1).

Всѣ пять выпусковъ заключаютъ въ себѣ болѣе 600 страницъ большого формата и убористой печати. Цѣна за всѣ выпуски 2 руб.—Адресъ для письменныхъ требованій: Харьковъ, Духовная Семинарія, Сергію Васильевичу Булгакову. Въ Харьковѣ книга продается въ Губернской Типографіи (въ Петровскомъ пер., д. № 17).

ВОЗЗВАНІЕ.

Во всей Южной Америкѣ никогда не существовало никакой Православной Церкви до 1889 г.; открытая въ этомъ году въ г. Буэносъ-Айресѣ, по волѣ покойнаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА III, русская церковь до сихъ поръ имѣетъ чисто временный характеръ: помѣщается въ наемномъ домѣ, въ одной комнатѣ, безъ всякой архитектуры, безъ звона и даже безъ креста вверху, что далеко не соответствуетъ высотѣ исповѣдуемаго нами Православія и величію дорогой родины. Поэтому всѣ наши старанія и заботы направлены къ тому, чтобы воздвигнуть на дальней чужбинѣ отдельный Домъ Божій, который бы внутри и снаружи напоминалъ всѣмъ о дорогой нашему сердцу, родной Руси Православной.

ЕГО ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО ГОСУДАРЬ ИМПЕРАТОРЪ соблаговолилъ обратить Свое милостивое вниманіе на это дѣло и изволилъ пожертвовать 5.000 рублей на построеніе Православнаго Храма въ Буэносъ-Айресѣ во имя Св. Живоначальной Троицы съ придѣломъ въ честь Св. Николая Чудотворца въ память Св. Коронованія НХЪ ИМПЕРАТОРСКИХЪ ВЕЛИЧЕСТВЪ на что ГОСУДАРЬ ИМПЕРАТОРЪ соблаговолилъ лично выразить свое согласіе.

Къ вамъ, дорогіе соотечественники, обращаю теперь свой гласъ призыва: помогите начатому дѣлу, — дѣлу утвержденія родной вѣры на дальней чужбинѣ въ честь Св. Троицы и на славу дорогой родины.

Пожертвованія принимаются въ С.-Петербургѣ — въ Хозяйственномъ Управленіи Св. Синода и въ конторѣ газеты «Новое Время» и журнала «Русскій Колодезь», въ Москвѣ — въ Синодальной Конторѣ въ Кремлѣ, въ редакціи «Московскихъ Вѣдомостей» и «Московского Листка» съ помѣтою: на построеніе Перваго Православнаго Храма въ Южной Америкѣ. Можно посылать пожертвованія и прямо въ Буэносъ-Айресъ переводомъ черезъ Банки (Лионскій Кредитъ и др.), или денежнымъ пакетомъ по почтѣ. Аргентинская республика включена въ общій почтовый союзъ (ст. 290 Почт.-Телегр. Сборника).

Адресъ на конвертѣ: Буэносъ-Айресъ Денежный на
(Аргентинская республика). Valeur déclarée

Протоіерею Конст. **Израцкову** при ИМПЕРАТОРСКОЙ Россійской Миссіи. Rév. Père Const. **Israstzoff**, Aumônier de la Légation Impériale de Russie à Buenos-Aires (Amérique du Sud).

Со вложеніемъ

Ci-inclus

— рублей.

Настоятель Протоіерей **К. Израцковъ**.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

изданіе Казанской Академіи

ВЪ 1898 ГОДУ

будетъ выходить попрежнему ежемѣсячно, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой, и будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученомъ направленіи, какъ издавался доселѣ. Указомъ отъ 19 іюля 1897 г. за № 3746 Св. Синодъ разрѣшилъ Казанской Академіи начать изданіе Твореній отцевъ и учителей церкви III вѣка въ русскомъ переводѣ и благоволилъ ассигновать на это дѣло субсидію изъ духовно-учебнаго капитала. Первый выпускъ означеннаго изданія, содержащій въ себѣ „Общее введеніе къ изданію твореній св. Ипполита“ и переводъ его „Толкованія на книгу пророка Давіида“, будетъ приложенъ въ полномъ видѣ къ одной изъ книжекъ журнала Правосл. Собес. за 1898 годъ. Кроме того въ 1898 году будетъ въ журналѣ особый Патрологическій отдѣлъ съ особымъ счетомъ страницъ. Въ этомъ отдѣлѣ будутъ помѣщаемы Творенія отцевъ церкви въ русскомъ переводѣ и исследования объ отцахъ церкви и ихъ ученіи. Въ теченіе 1898 года будутъ закончены, печатающіяся въ журналѣ въ видѣ отдѣльныхъ приложений: Письма Н. И. Ильминскаго къ Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода К. П. Побѣдоносцеву. Новые подписчики на журналъ въ 1898 году получатъ бесплатно доселѣ вышедшіе листы означеннаго изданія, такъ что будутъ имѣть цѣльный экземпляръ. Кроме того новые подписчики безплатно получатъ начало статьи О. Благовидова „Оберъ-Прокуроръ Св. Синода въ 18 и первой половинѣ 19 столѣтіи“. Статьи эта будетъ продолжаться печатаніемъ и въ 1898 году. Журналъ Православный Собесѣдникъ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя бібліотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства“ (Синод. опред. 8 сент. 1874 г. № 2792). Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою по всѣмъ мѣстамъ Имперіи—**семь рублей**. Подписка принимается въ Редакціи Православнаго Собесѣдника, при Духовной Академіи, въ Казани.

При журналѣ: „Православный Собесѣдникъ“ издаются

Извѣстія по Казанской епархіи,

выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами до 2 печатныхъ листовъ въ каждомъ, убористаго шрифта. Цѣна Извѣстій для духовенства Казанской епархіи, съ приложеніемъ журнала „Православный Собесѣдникъ“, и съ пересылкою по почтѣ **восемь рублей**. Подписка принимается въ Редакціи Православнаго Собесѣдника при Духовной Академіи, въ Казани.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА

НА ЖУРНАЛЪ

„ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНИЕ“

въ 1898 году.

Въ составъ журнала входятъ: 1) Труды, относящіеся къ изученію Св. Писанія, твореній св. отцовъ и православнаго Богослуженія. 2) Статьи въразумительнаго и правоучительнаго содержанія, съ обращеніемъ особеннаго вниманія на *современныя вопросы въ общественной и частной жизни*. 3) Церковно-историческіе рассказы на основаніи первоисточниковъ и исторически авторитетныхъ памятниковъ. 4) Воспоминанія о лицахъ замѣательныхъ по заслугамъ для Церкви и по духовно-нравственной жизни. 5) Письма и разныя изслѣдованія пресвященнаго **Евдофана Затворника**, іеросхимонаха о. **Амвросія** Оптинскаго и пресв. **Іеремія**-Отшельника. Всею своею душою преданные служенію Богу и ближнимъ и изумленные долготѣнствъ собственнымъ опытомъ, только что названные отцы въ своихъ письмахъ и наставленіяхъ „*простыхъ въ мудрости и мудрыхъ въ простотѣ*“ предлагаютъ особенно назидательное чтеніе и благопотребныя авторитетныя отвѣты на всѣ „недоумѣнные“ вопросы, за рѣшеніемъ которыхъ обращались къ нимъ лица всѣхъ сословій и со всѣхъ концовъ Россіи и не только православныя, но и инославныя. Большимъ запасомъ этихъ писемъ и статей, еще нигдѣ не напечатанныхъ, редакція пользуется и для отвѣтовъ на присылаемые запросы и недоумѣнія, обыкновенно не называя недоумѣвающихъ и вопрошающихъ. Съ великимъ удовольствіемъ слѣдуетъ отмѣтить, что въ настоящее время (сч. 6 септ. 1897 г.) и вся многотомная и многоцѣнная бібліотека пресв. Евдофана находится въ вѣдѣніи *нашего Церковно-приходскаго Попечительства при церкви Святителя Николая въ Толмачахъ*. 6) „Всѣхъ“ Вселенскаго патріарха **Анеима VII**, достойнаго преемника святѣйшаго патріарха Фотія и мудраго первосвященника православной Церкви; Уроки благодатной жизни по руководству о. **Іоанна Кронштадскаго**; Цѣлыя съ Луга Духовнаго; Слова, поученія и вѣбогослужебныя чтенія особенно на основаніи святоотеческихъ твореній и наиболѣе знаменитыхъ пастырей Церкви. 7) Общепонятное и духовно-поучительное изложеніе свѣдѣній изъ науки естественныхъ. 8) Описаніе путешествій къ свѣтымъ мѣстамъ и „богоспасаемымъ градамъ“. 9) Новыя данныя о расколѣ. 10) По возможности документальныя и въ то же время понятныя свѣдѣнія о западныхъ исповѣданіяхъ: римско-католическомъ, латеранскомъ, реформатскомъ и другихъ сектахъ и разборъ ихъ ученій и обрядовъ. По тому самому, что редакторъ журнала долгое время преподавалъ о западныхъ исповѣданіяхъ въ Московской Духовной Академіи и три раза отправлялся за-границу, чтобы лучше ознакомиться съ ними на мѣстѣ,—на этотъ отдѣлъ обращено его особенное вниманіе, и матеріала имѣется очень много, въ которомъ, судя по письмамъ изъ сѣверо и юго-западныхъ нашихъ губерній, теперь ощущается настоятельная потребность. 11) Имѣющія руководственное для пастырей и мирныхъ значеніе резолюціи, мнѣнія, донесенія и письма Московскаго митрополита Филарета. 12) Разныя извѣстія и замѣтки.

Годовая цѣна журнала съ пересылкой за 12 книгъ, въ которыхъ до 2.300 страницъ, только 4 рубля съ пересылкой. За-границу—5 рублей.

Адресъ: **Москва**. Въ редакцію журнала: **Душеполезное чтеніе**, при церкви Святителя Николая въ Толмачахъ.

Можно подписываться и по всѣмъ болѣе извѣстнымъ книжнымъ магазинамъ.

Редакторъ-издатель заслуж. проф. прот. **Димитрій Насицынъ**.

При № 9 прилагается объявленіе о травѣ Кузьмича Эфедра отъ склада Т. М. Артищева.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1898.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Поученіе въ недѣлю о Самаряныни (о необходимости вѣрнаго богопочтенія). *Свѣтл. Давида Попова* 581—586

Притча Господа нашего Иисуса Христа о блудномъ сынѣ (Лук. 15. 11—32).
Ив. Герои 587—616

/ О воспитаніи еврейскаго юношества въ Ветхомъ Заветѣ. *В. Григоровича*. 617—630

Современныя общества „независимой нравственности“ среди христіанскихъ народовъ. *К. П—на*. 631—648

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

„Теодицея“ Лейбница и критика теодицей Нанта. *А. П—а* 375—395

Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія (продолженіе). *С. Курюкина* 396—422

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

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



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

Пісесті вооб'єн.
Впрою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Мал 1896 года.

Цензоръ Протоіерей Павелъ Солнцевъ.

Поученіе въ недѣлю о Самарянинахъ

(о необходимости внѣшняго богопочтенія).

*Духъ есть Богъ: и уже кланяется
ему, духомъ и истиною достоинъ
кланяться (Іоан. IV, 24).*

Эти слова Господа нашего Іисуса Христа изъ прочитаннаго нынѣ на литургіи Евангелія являются въ наше время однимъ изъ тѣхъ безчисленныхъ поводовъ къ претыканію и соблазну о Христѣ и Его ученіи, на которые указалъ еще св. Сѣмонъ Богопріимецъ въ своемъ вдохновенномъ пророчествѣ: „*Се ле-
житъ сей на паденіе многихъ... и въ предметъ пререканій*“ (Лук. II, 34). Въ наши дни не только такъ—называемые „свободные мыслители“,—а за ними и наши сектанты, именующіе себя „духовными христіанами“,—но и христіане, принадлежащіе къ церкви, но мало свѣдущіе въ ея ученіи, на основаніи приведенныхъ словъ Христа Спасителя, отрицаютъ весь порядокъ и строй церковно-религіозной жизни въ ея многообразныхъ, внѣшнихъ проявленіяхъ. „Зачѣмъ, говорятъ, обязываютъ христіанъ поклоняться Высочайшему, Безконечному Существу, вездѣсущему Богу въ опредѣленныхъ мѣстахъ и зданіяхъ, каковы храмы? Зачѣмъ стѣсняють свободное возношеніе ума и сердца къ Богу установленными чинами богослуженія, готовыми образцами и формами молитвъ и пѣснопѣній? Къ чему различные церковные обряды, посты и проч.? Богъ есть Духъ, и потому послѣдователю Христову должно исполнять лишь тѣ заповѣди Евангелія, коими опредѣляются чисто-духовныя отношенія человѣка къ Богу и ближнимъ, какъ это изображено, главнымъ образомъ, въ нагорной проповѣди Іисуса Христа“.

Подобное отрицаніе внѣшняго христіанскаго богочтенія и заповѣдей церковныхъ со стороны тѣхъ, кои—прежде всего—сами *„прельщаются, не видяще писанія, ни силы Божіей“* (Мате. XXII, 29), смущаетъ и многихъ другихъ христіанъ, не умѣющихъ дать отвѣта вопрошающему о словесахъ нашего упованія (I. Петр. 3, ст. 15), и потому благовременно въ настоящую недѣлю предложить слово о томъ, каковъ истинный смыслъ приведенныхъ словъ Спасителя о поклоненіи Богу „въ духъ и истинѣ“, и не противорѣчитъ-ли имъ существующій въ православной церкви весь строй внѣшняго богочтенія?

Въ своей бесѣдѣ съ женою Самарянкою Господь Иисусъ Христосъ, осудивши самарянъ за самовольное уклоненіе отъ общенія съ законною ветхозавѣтною церковію, которую составляли іудеи (Рим. III, 2; IX, 4), и за ихъ самочинное установленіе особаго богослуженія на горѣ Гаризинѣ (Іоан. IV, 22), выразилъ ту мысль, что и законное іудейское ветхозавѣтное богослуженіе, какъ имѣвшее временное, прообразовательное и приготовительное значеніе, съ исполненіемъ пророчествъ и прообразовъ въ лицѣ Его—Мессіи, должно уступить мѣсто богослуженію новому, болѣе духовному и возвышенному. *„Жено, вѣру Ми ими, сказалъ Онъ Самарянкѣ, яко грядетъ часъ, егда ни въ горѣ сей, ни во Іерусалимѣхъ поклонитесь Отцу... но истиннии поклонники поклонятся Отцу духомъ и истинною“* (—ст. 21 и 23).—Это не значитъ, что богослуженіе ветхозавѣтное было не истинно, въ обычномъ значеніи этого слова, и какъ таковое, съ пришествіемъ Мессіи, отмѣнялось, а означаетъ только то, что, имѣя чисто-воспитательное значеніе, будучи *„тѣстноюмъ во Христа“* (Галат. III, 24), оно было не самою цѣлію и истинною, и только „сѣнію“ и прообразомъ той истины, полноты даровъ Св. Духа, тѣхъ обѣтованій Божіихъ о спасеніи людей отъ грѣха и смерти, кои раскрылись въ избыткѣ въ христіанствѣ и дарованы намъ чрезъ кровь Христову, по вѣрѣ въ Него (Іоан. (III, 13, 24 и др.; Тит. II, 11—14). Посему всѣ христіанскія священнодѣйствія и обычаи церкви православной, посредствомъ коихъ христіане получаютъ освященіе и спасеніе, *истинно-духовны*, поелику въ нихъ, чрезъ внѣшніе обряды и священнодѣйствія, преподается вѣрующимъ

освящающая и возраждающая *къ духовной жизни* благодать Св. Духа,—и съ другой стороны, высочайше-истинны, такъ какъ не означаютъ только и предназначаютъ, а дѣйствительно и истинно сообщаютъ эту Божественную, возраждающую благодать Св. Духа. Такимъ образомъ, съ учрежденіемъ церкви Христовой и распространеніемъ Апостолами проповѣди Евангелія „*во всѣхъ языкахъ, наченіе отъ Іерусалима*“ (Лук. XXIV, 47),—съ отыбною ветхозавѣтнаго богослуженія съ его обрядами и кровавыми жертвами, ради служенія Богу высшаго, христіанскаго (Дѣян. XV, 5, 10 и др.),—дѣйствительно наступило время поклоненія Отцу Небесному „въ духѣ и истинѣ“ и принесенія Господу въ христіанскихъ храмахъ „*оуміама и жертвы чистой*“ (Малах. I, 2).

Вотъ истинное и прямое значеніе приведенныхъ словъ Христа Спасителя, въ ихъ связи съ предыдущею и послѣдующею рѣчью. Очевидно, они не даютъ права отвергать необходимости внѣшняго христіанскаго богопочтенія и священныхъ обычаевъ православной церкви. Но мы должны принять во вниманіе еще и то, что внѣшніе обряды и священнодѣйствія православной церкви не только не противорѣчатъ истинно-духовному служенію Богу въ христіанствѣ, но и существенно-необходимы для своего правильнаго выраженія и проявленія. Эта необходимость открывается: а) изъ той тѣсной зависимости, какаѣ установлена волею Премудраго Творца между душою и тѣломъ человѣка, и б) изъ того состоянія, въ какомъ находится нынѣ существо человѣка со времени грѣхопаденія.

Извѣстно, что всѣ состоянія нашего духа, а слѣдовательно, и молитвенныя, иначе и не могутъ проявляться и выражаться вовнѣ, какъ посредствомъ внѣшнихъ обнаруженій и проявленій. Всякое сильное чувствованіе души, напримѣръ, горе, радость, гнѣвъ и пр., невольно выражается въ соответствующихъ движеніяхъ тѣла, ибо „*отъ избытка сердца уста глаголютъ*“ (Матѣ. XII, 34). Посему и молитвенныя состоянія, напримѣръ, благоговѣніе и благодарность Богу выражаются преклоненіемъ коленъ и лица на землю, печаль и сокрушеніе сердца о грѣхахъ—слезами и воздыханіями и т. п. Самъ Божественный Основатель христіанства ясно указалъ тѣсную зависимость меж-

ду служеніемъ Богу „духомъ и истиною“ и внѣшними способами этого служенія и богопочтенія. Осуждая бездушное внѣшне-формальное отношеніе фарисеевъ и вообще, іудеевъ къ обрядамъ закона, безъ очищенія сердца отъ страстей и себялюбія, безъ дѣлъ милосердія и состраданія къ ближнимъ (Матѣ. VII, 21; XII, 7; XV, 8—9; XXIII, 23 и др.) и внушая своимъ послѣдователямъ ту мысль, что поклоненіе Богу (Іов. I, 20, ср. Апок. IV, 10), представлявшееся въ Ветхомъ Завѣтѣ слишкомъ внѣшнимъ (Исаи XXIV, 13; Матѣ. XV, 8), должно соединяться „съ *припаданіемъ духовнымъ*“ ¹⁾, съ покореніемъ и посвященіемъ Богу всѣхъ мыслей, желаній и чувствованій (Матѣ. XXVI, 39), Господь Іисусъ Христосъ и Самъ выражалъ свои внутреннія молитвенныя состоянія различными внѣшними способами и знаками. Такъ, Онъ посѣщалъ неоднократно ветхозавѣтный храмъ Іерусалимскій какъ для того, чтобы учить народъ, такъ и для молитвы во время праздниковъ іудейскихъ Матѣ. XXI, 12, 22; Лук. II, 41—43; Іоан. II, 13—14; V, 1, 14; VII, 10); со провождалъ Свою молитву пѣніемъ, словами и благоговѣйными движеніями тѣла (Матѣ. XXVI, 30 и 39; Лук. XXII, 41; Іоан. XVII, 1); употреблялъ готовыя слова изъ псалмовъ Давидовыхъ для выраженія своихъ душевныхъ состояній (Матѣ. XXVII, 46); съ другой стороны, Онъ благоволилъ плотію креститься отъ Іоанна во Іорданѣ (Мар. I, 9); въ восьмой день по рожденіи по закону Моисееву былъ обрѣзанъ и принесенъ въ храмъ для законнаго выкупа, какъ первенецъ (Лук. II, 21—22); платилъ подати на храмъ (Матѣ. XVII, 24—27) и т. д. Исходя изъ этихъ примѣровъ и непреложныхъ законовъ взаимоотношеній души и тѣла человѣческаго, Апостолъ Павелъ свидѣтельствуешь, что и на послѣднемъ страшномъ судѣ человѣкъ получить мздовоздаяніе не только по душѣ, но и по тѣлу за всѣ дѣла, какія совершилъ, живя въ тѣлѣ (2 Коринѣ. V, 10), почему и заповѣдуетъ христіанамъ заботиться не только о духовномъ совершенствѣ, но и о чистотѣ и святости самого тѣла, какъ органа дѣятельности человѣческаго духа и храма живущаго въ немъ Бога (1 Солун. V, 23; 1 Коринѣ. VI, 5—19).

¹⁾ Еп. Теофанъ, письма о христіанск. жизни, стр. 39.

Но съ разстройствомъ въ человѣческомъ] родѣ грѣхопадениемъ прародителей всѣхъ силъ—и духовныхъ и тѣлесныхъ, имѣвшимъ послѣдствіемъ своихъ самую смерть, люди стали такъ *„плотяны и проданы подъ грѣхъ“* (Рим. VII, 14), что безъ внѣшнихъ возбужденій и общественнаго богослуженія рѣшительно не могутъ достигнуть утраченнаго блаженнаго состоянія и духовнаго совершенства. Всегда поглощенные тѣлесными заботами и мірскою суетою, мы, и при всѣхъ благопріятныхъ условіяхъ, окруженные предметами священными въ храмахъ, при пѣніи религіозно-вдохновенныхъ, божественныхъ пѣсней и подѣ влияніемъ чтенія слова Божія, едва *„отлагаемъ житійское попеченіе“* и возносимся умомъ и сердцемъ къ Богу; но устраните всѣ эти условія къ возбужденію благочестивыхъ чувствованій и молитвенныхъ расположеній, и человѣкъ начнетъ забывать о своихъ духовныхъ нуждахъ, станетъ проводить жизнь разсѣянную и постепенно дойдетъ до забвенія и искаженія вѣры и жизни по вѣрѣ. Это подтверждаетъ несомнѣнный опытъ. Въ наше, напримѣръ, время, съ охлажденіемъ къ установленіямъ церковнымъ, какъ-то: почитанія праздниковъ и посѣщенія богослуженій, преступнаго нарушенія св. постовъ и забвенія благочестивыхъ обычаевъ нашихъ предковъ, повсюду идетъ—съ одной стороны—разстройство семейныхъ союзовъ, неправильныя отношенія между собою супруговъ, дѣтей къ родителямъ и проч., а съ другой—надвигается наше опасное сектанство, усиливающееся потрясти основы семейной и гражданской жизни. Явленіе это неизбежное, ибо вслѣдъ за отрицаніемъ церковныхъ уставовъ и обрядовъ, коими вѣра христіанская держится какъ—бы на виду у всѣхъ и этимъ легче возбуждается и воспринимается въ сознаніи народа неизбежно слѣдуетъ помраченіе и искаженіе самой вѣры, а затѣмъ и разстройство всей христіанской жизни.

Не трудно понять и главную причину легкомысленнаго или преступнаго отношенія къ церковной обрядности. Мы видѣли, что отрицаніе необходимости всего внѣшняго богопочтенія, существующаго въ православной церкви, не находитъ для себя оправданія въ заповѣди Спасителя о поклоненіи Богу „въ духѣ и истинѣ“. Чѣмъ-же вызываются всѣ эти легкомысленныя или злостныя нападки на весь строй внѣшнихъ средствъ проявленія цер-

ковно—религіозной жизни? Истинная и главная причина ихъ— въ нравственной распущенности, въ изнѣженности современнаго общества, въ широкомъ удовлетвореніи требованій и привычекъ плотской жизни. Исполненіе уставовъ церкви, напримѣръ, относительно усерднаго посѣщенія богослуженій, умной и сердечной молитвы, милостыни, поста и проч., есть подвигъ, требуетъ труда, духовнаго трезвѣнія и бдительности надъ собою, а наша грѣхолобивая, изнѣженная плоть не навывкла къ тому и потому усиливается представить свои доводы въ пользу своихъ якобы законныхъ поблажекъ и послабленій, и даже ищетъ оправданія себѣ въ словѣ Божіемъ. Страшное и опасное это состояніе, бр.! Своеволіе и непослушаніе Богу погубили нашихъ прародителей, лишивъ ихъ невинности и блаженства;—эта-же нравственная распущенность въ наше время вселяетъ непослушаніе къ церкви и выводитъ изъ ограды ея многихъ христіанъ, для которыхъ церковь перестала быть руководительницею ко спасенію (Матѣ. XVIII, 17). И исполняется надъ ними осужденіе Христа Спасителя, относящееся въ лицѣ Самарянъ ко всѣмъ отщепенцамъ отъ вселенской церкви, и заключающееся въ той самой бесѣдѣ Господа, на которой они сияты обосновать свое отверженіе завітовъ и уставовъ церкви. *Вы кланяетесь, егоже не отъте, мы кланяемся, его же отъмы.* (Іоан. IV, 22). Посему, если мы искренно стремимся къ истинѣ и спасенію и желаемъ быть истинно—духовными послѣдователями Христа, Который „*послужилъ былъ даже до смерти, смерти-же крестныя*“ (Филипп. II, 8), то потщимся содержать и понимать Его ученіе правильно, въ духѣ православной церкви, и исполнять всѣ уставы той церкви Божіей, которая есть единственный источникъ освященія и спасенія, единственная непогрѣшимая учительница вѣры и благочестія, есть „*столпъ и утвержденіе истины*“ (I Тимое. III, 15). Аминь.

Свящ. Даниилъ Поповъ.

Притча Господа нашего Иисуса Христа о блудномъ сынѣ (Лук. 15, 11—32).

Новѣйшіе толковники называютъ притчу о блудномъ сынѣ перломъ и вѣнцомъ всѣхъ притчей Иисуса Христа ¹⁾. И дѣйствительно, по психологической проницательности и живописной правдѣ изображенія въ ней настроеній и движеній человѣческой души и по ясному представленію необыкновенно совершеннаго и глубокаго проникновенія въ божественный духъ она вполне справедливо заслуживаетъ это названіе. Въ ней въ самой простой и общедоступной формѣ изображено такое глубокое знаніе человѣческой души и такое вѣрное представленіе рокового дѣйствія грѣха въ человѣкѣ и постепеннаго избавленія и полнаго и окончательнаго освобожденія грѣшника отъ него, какого никто и никогда не могъ представить. Зарожденіе, постепенное развитіе и теченіе грѣха въ человѣкѣ, пробужденіе, развитіе и ходъ показанія въ душѣ его, проявленіе радости Бога о кающемся грѣшникѣ и отношеніе Его къ этому кающемуся грѣшнику представлены въ притчѣ въ самыхъ яркихъ и наглядныхъ, а вмѣстѣ и трогательныхъ чертахъ.

Сказана была Господомъ притча о блудномъ сынѣ по поводу ропота на Него фарисеевъ и книжниковъ за Его обращеніе съ мытарями и грѣшниками, которыхъ Онъ не только допускалъ къ Себѣ, но съ которыми и ѣлъ (Лук. 15, 1—2) ²⁾.

¹⁾ Meyer, Krit. Exeg. Handb. üb. die Evang. d. Markus und Lukas, fünfte Auflage, Göttingen, 1867, s. 409; Тренчъ, Толков. притчей Иисуса Христа, перев. Зяновъ, С.-Петербургъ, 1888 г., стр. 325.

²⁾ Изложеніе притчи о блудномъ сынѣ находится у одного Ев. Луки. Правда, Гольцманъ (Die Synopt. Evang. 1863, s. 155) полагаетъ, что эта притча пред-

У *нѣкотораго* чело^вѣка было два сына (Лук. 15, 11). Такъ началъ Господь притчу. Всѣ толковники согласны въ томъ, что подъ *нѣкоторымъ* чело^вѣкомъ должно разумѣть Бога, Который въ св. Писаніи называется Отцемъ не только всѣхъ людей, но и безплотныхъ духовъ (Евр. 12, 7—10). Кто же изображается подъ двумя сыновьями,—относительно этого мнѣнія какъ учителей церкви, такъ и новѣйшихъ толковниковъ разнятся. Одни подъ старшимъ сыномъ разумѣютъ ангеловъ, которые всегда оставались и остаются при Отцѣ небесномъ, а подъ младшимъ—людей, уклонившихся отъ Бога чрезъ грѣхъ ¹⁾. Но, по слову Самого Господа, ангелы радуются при видѣ кающихся грѣшниковъ (Лук. 15, 7 и 10), а въ притчѣ старшій сынъ досадуетъ и гнѣвается на отца, съ любовію и радостію принимающаго заблудшаго сына. По мнѣнію другихъ, подъ старшимъ сыномъ нужно разумѣть Іудейскій народъ, роптавшій на Бога за уравниеніе съ нимъ въ правахъ язычниковъ и упорно отказывавшійся войти въ церковь Христову, а подъ младшимъ—язычниковъ, которые, по словамъ ап. Павла, *будучи помрачены въ разумъ, были отчуждены отъ жизни Божіей* (Еф. 4, 18), были въ отношеніи къ Богу дальними и только чрезъ Іисуса Христа возмѣли вмѣстѣ съ близкими (Іудеями) *доступъ ко Отцу въ одномъ Духѣ* и стали *не чужими и не пришельцами, но согражданами святымъ и свои Богу* (Еф. 2, 17—19). Изъ учителей церкви такого мнѣнія держались Тертуліанъ ²⁾ и блаж. Августинъ ³⁾. Первый, настойчиво отстаивая справедливость его, даже утверждалъ, вопреки многимъ и яснымъ свидѣтельствамъ св. Писанія (Лук. 5, 27; 7, 29; 19, 9 и др.), что всѣ мытари вообще были языч-

савляеть собою распреніе въ содержаніи изложенной у Ев. Матвея притчи о двухъ сынахъ, но между той и другой притчей нѣтъ ничего общаго ни по времени и цѣли ихъ произнесенія, ни по ихъ содержанію.

¹⁾ Мнѣніе это было уже извѣстно блаж. Теофилакту, который говоритъ: „не безызвѣстно мнѣ, что нѣкоторые подъ старшимъ сыномъ разумѣютъ ангеловъ, а подъ младшимъ природу чело^вѣческую, возмущившуюся и не покорившуюся данной заповѣди“ (Благовѣстникъ, ч. 3-я, Казань 1869 г. стр. 265). Изъ новыхъ толковниковъ этого мнѣнія держался Герберепрѣ. Цит. см. у Lange, Theolog.—homil Bibelwerk. Des Neuen Testam., Th. II, dritte Auflage, 1868 г., с. 239.

²⁾ De Pudicitia, с. 7—9.

³⁾ Quaest. ev. lib. 2, с. 33.

ники ¹⁾. Изъ новыхъ толковниковъ къ этому мнѣнію примыкають Мальдонатъ ²⁾ и особенно представители Тюбингенской школы: Бауръ ³⁾, Целлеръ ⁴⁾, Волькмаръ ⁵⁾, Гингенфельдъ ⁶⁾, Шенкель ⁷⁾ и др. Эти представители названной школы полагають, что притча о блудномъ сынѣ была изложена ев. Лукою съ цѣлью обоснованія ученія Ап. Павла объ оправданіи вѣрою, почему онъ къ содержанію самой притчи, въ видахъ подтвержденія его, присоединилъ вымыселъ о тѣхъ историческихъ обстоятельствахъ, которыя представляются послужившими поводомъ къ произнесенію притчи (см. ст. 1 и 2)! Изложенное мнѣніе не можетъ быть признано за истинное потому, что содержаніе притчи въ самыхъ существенныхъ своихъ чертахъ нельзя приложить къ іудеямъ и язычникамъ. Старшій сынъ представляется въ притчѣ находящимся при отцѣ и постоянно ему повинующимся (ст. 29), но іудейскій народъ не всегда былъ послушенъ и вѣренъ Богу, не всегда оставался Ему преданнымъ, а часто оставлялъ Его и уклонялся въ идолопоклонство, да и теперь находится въ удаленіи отъ Бога, будучи разсѣянъ за свое невѣріе по всему лицу земли. Младшій сынъ, по изображенію притчи, возвращается въ отчій домъ, но какъ опредѣлить то время, когда язычники вошли въ отчій домъ? Что касается, въ частности, мнѣнія представителей Тюбингенской школы объ отношеніи притчи о блудномъ сынѣ къ ученію ап. Павла объ оправданіи вѣрою, то возможно предположить, что ап. Павелъ при раскрытіи своего ученія могъ пользоваться названною притчею, но утвержденіе того, что сама притча была вымыслена ев. Лукою для обоснованія апостольскаго ученія не совмѣстимо съ отсутствіемъ въ притчѣ всякаго догматическаго элемента. Если бы притча имѣла приписываемую ей цѣль, то въ ней, несомнѣнно, были бы раскрыты догматическія понятія раскаянія, вѣры, оправданія и искупленія.

¹⁾ Блаж. Иеронимъ, удивляясь такому мнѣнію Тертуліана, основательно опровергаетъ его въ „Письмѣ къ Дамасу о двухъ сыновьяхъ“. Ер. 21, ad Romazum; въ русскомъ переводѣ письмо это значится 20. См. Твор. Иеронима, т. I, стр. 77.

²⁾ Comment. in quatuor Evang., ed. Mussiponti, 1696 г., I, p. 260.

³⁾ Kritische Untersuch. üb. kanonisch. Evang., 1847 г., s. 510.

⁴⁾ Theol. Jahrb. 1843 г. s. 81.

⁵⁾ Цит. у Meyer—a, s. 469.

⁶⁾ Evang. Marcion. s. 66.

⁷⁾ Charakterbild. Iesu, 1864 г. s. 195.

Нельзя допустить и того, чтобы евангелистъ позволилъ себѣ въ своихъ личныхъ интересахъ вымышленное имъ самимъ выдать за ученіе Иисуса Христа и для приданія большаго правдоподобія этому измыслить и историческій поводъ къ произнесенію Господомъ притчи. Только злонамѣренное невѣріе можетъ предполагать такой нечестный способъ дѣйствованія св. евангелиста.—Кеймъ утверждаетъ ¹⁾, что первоначально, въ устахъ Самаго Иисуса Христа, притча о блудномъ сынѣ имѣла отношеніе къ мытарямъ и фарисеямъ; евангелистъ же Лука примѣнилъ ее къ Іудеямъ и язычникамъ. Но допускать такое видоизмѣненіе ев. Лукою назначенія притчи не представляется никакой необходимости, потому что она и въ томъ ея видѣ, въ какомъ мы ее находимъ у ев. Луки, сама въ себѣ, т. е. по содержанію своему, не представляетъ никакихъ препятствій для примѣненія ея къ мытарямъ и фарисеямъ, чего бы не должно было быть при допущеніи указаннаго измѣненія назначенія притчи.—По мнѣнію Вейдсѣккера ²⁾, старшій сынъ притчи о блудномъ сынѣ представляетъ собою христіанъ изъ іудеевъ, которые отказывались допустить въ церковь Христову христіанъ изъ язычниковъ, представленныхъ въ притчѣ подъ младшимъ сыномъ. Но ни въ какомъ смыслѣ нельзя сказать о христіанахъ изъ язычниковъ, чтобы они когда-нибудь не допускались до родительскаго дома—въ церковь Христіанскую, а о христіанахъ изъ іудеевъ, что они когда-нибудь препятствовали вступленію первыхъ въ эту церковь.—Нѣкоторые изъ толковниковъ полагаютъ ³⁾, что подъ старшимъ сыномъ изображаются вообще всѣ праведники, а подъ младшимъ вообще всѣ грѣшники. Но уже блаж. Іеронимъ справедливо замѣчалъ, что притча не можетъ имѣть такого приложенія, потому что „несогласно съ свойствами праведника, чтобы онъ былъ опечаленъ спасеніемъ другаго и особенно брата“ ⁴⁾. Наконецъ, блаж. Іеронимъ ⁵⁾ и нѣкоторые изъ новыхъ толковниковъ ⁶⁾

¹⁾ См. Comment. sur l'Evang. de Saint Luc par Godet, tome second, troisieme edition, Paris, 1889 г. pag. 236.

²⁾ Цит. у Godet, ibid.

³⁾ Блаж. Теофилактъ говоритъ: „старшій сынъ представляетъ собою лице праведныхъ, а младшій грѣшниковъ и раскаявшихся“. Благоуветникъ, ч. 3, стр. 265.

⁴⁾ Epist. 21, ad Domasum. ⁵⁾ Ibid. ⁶⁾ Lange, s. 239; Godet, p. 222.

думаютъ, что старшій сынъ представляетъ собою гордившихся своею мнимою праведностію фарисеевъ, а младшій—сознававшихъ свою грѣховность и кающихся мытарей. Это мнѣніе правдоподобіе всѣхъ изложенныхъ выше: оно вполне подтверждается какъ тѣмъ поводомъ, по которому была сказана притча, и который обозначенъ нами выше, такъ и содержаніемъ притчи. Но такъ какъ фарисеи могутъ служить примѣромъ всѣхъ мнимо-праведныхъ людей,—всѣхъ грѣшниковъ нераскаянныхъ и горделивыхъ, а мытари—примѣромъ всѣхъ кающихся грѣшниковъ, то подъ старшимъ сыномъ и должно разумѣть первыхъ, а подъ младшимъ—вторыхъ ¹⁾).

Начальными словами притчи: *У нѣкотораго человека было два сына* ("Αὐθις τις εἶχε δύο υἱούς). Господь намѣренно поставляетъ какъ мытарей или грѣшниковъ, такъ и фарисеевъ или мнимыхъ праведниковъ въ одинаковое отношеніе къ Богу: Онъ для тѣхъ и другихъ былъ любвеобильнымъ Отцемъ ²⁾. Фарисеи и мытари одинаково были виноградными лозами въ виноградникѣ Господа Саваоѳа, которымъ былъ домъ Израилевъ (Ис. 5, 1—7).

Но сыновья сами, собственнымъ своимъ поведеніемъ, поставили себя въ отношеніи къ Отцу совершенно различно, что далѣе Господь и раскрываетъ въ притчѣ, изображая сперва поведеніе младшаго сына, а затѣмъ уже старшаго.

Младшій изъ сыновей сказалъ отцу: отче! дай мнѣ слѣдующую мнѣ часть имѣнія. И отецъ раздѣлилъ имъ имѣніе (ст. 12). Желаніе отдѣлиться отъ отца притча приписываетъ младшему сыну, какъ болѣе легкомысленному и неопытному, а потому легко поддающемуся чувственнымъ пожеланіямъ и страстнымъ влеченіямъ ³⁾. Премудрый Соломонъ изображаетъ увлекаемымъ блудницею на путь разврата и гибели именно неопытнаго и неразумнаго юношу (Притч. 7, 7—24). Младшій или, какъ онъ называется на церковномъ языкѣ, блудный

¹⁾ Meyer s. 469; Тренчъ, стр. 328.

²⁾ Olshausen, Comment. üb. d. Neuen Testament, erster Band, fierte Auflage, Königsberg, 1853 г. s. 669.

³⁾ Lange, s. 240; Тренчъ, стр. 328; Еленій Зигабенъ говоритъ: Νεώτερον δὲ νόμαζαι εὐν ἀμαρτωλὸν ὡς νηπιόφρονα καὶ ἐβεβήπητον.

сынъ требуетъ у отца выдачи ему *слѣдующей ему части имѣнія*, т. е., той части, которая ему должна достаться по наследству. Въ греческомъ текстѣ читается: τὸ ἐπιβαλλὼν μέρος τῆς οὐσίας, а это выраженіе употребляется классиками именно для обозначенія части имѣнія, которая слѣдуетъ кому-либо по наследству ¹⁾. По еврейскому закону старшій или первородный сынъ получалъ двойную часть всего отцовскаго имущества, а младшій половину доли старшаго сына (Втор. 21, 17) ²⁾. Эту часть и проситъ младшій сынъ у отца. Двѣ причины побуждаютъ его предъявлять свое требованіе: онъ чувствуетъ себя стѣсненнымъ въ присутствіи отца,—онъ не можетъ выносить постоянной отъ него зависимости, всегдашнихъ его запретовъ и принужденій, но чтобы избавиться отъ этого ему нужны свобода и средства къ самостоятельной жизни,—нужно имущество—деньги. Того и другаго, какъ необходимыхъ условий счастливой жизни, онъ страстно и желаетъ. Отецъ могъ не исполнить требованія сына, потому что приходившаяся на его долю часть наследства должна была поступить въ полное его владѣніе и распоряженіе по смерти отца ³⁾, но не желалъ этого сдѣлать, не желалъ употреблять насилія противъ его легкомысленной воли; онъ видѣлъ, что своимъ противленіемъ не заставитъ сына отказаться отъ своего безразсуднаго желанія, а только озлобитъ его противъ себя и дастъ ему поводъ съ большою силою и упорствомъ стремиться къ осуществленію своей цѣли. И вотъ отецъ выполняетъ желаніе сына: διέμεν αὐτοῖς τὸν βίον, говорится въ греческомъ текстѣ, т. е., онъ раздѣлилъ свое имущество между обоими сыновьями ⁴⁾. Дѣленіе это было произведено въ отношеніи къ сыновьямъ съ тѣмъ различіемъ, что младшій получилъ свою часть въ руки, а старшій могъ считать свою своею собственностію (ст. 31), хотя отецъ и управлялъ еще ею и самъ старшій сынъ жилъ въ отцовскомъ домѣ.

¹⁾ См. Meyer'a s. 470.

²⁾ Michaelis, Mosais. Recht. § 79; Meyer, s. 470; Тренчъ, стр. 328.

³⁾ Lange, s. 240; Тренчъ, стр. 328.

⁴⁾ Мальдонатъ говоритъ: Divisit non quod oportebat, sed quodlicebat facere. Comment. p. 262.

Ев. Лука, говоря о требованіи сыномъ раздѣла имущества, употребляетъ для обозначенія послѣдняго *οὐσία*, а замѣчая объ исполненіи отцемъ предъявленнаго ему требованія, ставитъ *βίος*; нѣкоторые толковники ¹⁾ различаютъ эти понятія по ихъ значенію, но существеннаго различія между ними нѣтъ: оба они одинаково обозначаютъ необходимое для семейной жизни человѣка, т. е., капиталъ и жизненные припасы ²⁾).

Не трудно видѣть, что блудный сынъ, ищущій освобожденія изъ—подъ опеки отца и стремящійся къ жизни самостоятельной, представляетъ собою вѣрный образъ всякаго грѣшника, удаляющагося отъ Бога и жаждущаго овладѣть средствами для своихъ удовольствій. Надѣленный дарами благодати Божіей, онъ желаетъ распоряжаться ими самостоятельно и независимо отъ Бога; его тяготитъ иго божественнаго закона, и онъ стремится свергнуть съ себя это спасительное иго,—стремится не имѣть для себя никакого закона и никакого владыки, кромѣ себя,—словомъ, стремится убѣжать отъ Бога, забыть Его, удалить Его изъ своего ума и сердца. Въ основѣ такого отношенія грѣшника къ Богу лежитъ гордость, овладѣвающая его умомъ и сердцемъ и составляющая собою самый тяжкій грѣхъ изъ всѣхъ грѣховъ,—источникъ человѣческой грѣховности (Мар. 7, 22) и отчужденности отъ Бога (Іак. 4, 6, 1 Петр. 5, 5). Удержать на пути истины этого грѣшника, возмечтавшаго быть для себя Богомъ (Быт. 3, 5), уже ничто не можетъ; къ сознанію пагубности удаленія отъ Бога онъ можетъ придти только собственнымъ печальнымъ опытомъ, а потому Богъ и предоставляетъ его собственной волѣ, даетъ ему полную возможность жить по своему желанію, предаваться своимъ похотямъ.

Скоро обнаружилось, изъ-за чего блудный сынъ хлопоталъ, добиваясь раздѣла имущества. *По прошествіи немногихъ дней послѣ этого раздѣла, онъ, собравъ все, пошелъ въ дальнюю страну, и тамъ расточилъ имѣніе свое, живя распутно* (ст. 13). Пребываніе младшаго сына въ домѣ отца въ теченіе немногихъ дней послѣ полученія имъ своей доли наслѣдства, по мнѣнію

¹⁾ Напр. Паулюсъ. См. прим. у Meyer—а, с. 470.

²⁾ Olshausen, s. 670; Meyer, s. 470.

нѣкоторыхъ толковниковъ, было съ его стороны утонченнымъ, деликатнымъ приѣмомъ въ отношеніи къ отцу, отъ котораго онъ старался скрыть радость по случаю полученія свободы. Онъ какъ бы желалъ показать отцу, что неохотно разстается съ нимъ, что ему тяжело оставить его домъ, почему онъ и медлитъ сдѣлать это ¹⁾. Но естественнѣе полагать, что выраженіемъ: „по прошествіи немногихъ дней“ (μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας) указывается на поспѣшность, съ которою блудный сынъ стремился удалиться отъ отца, оставить его домъ. Къ этой поспѣшности побуждали его желаніе какъ можно скорѣе воспользоваться полученною свободою и жажда разнообразныхъ удовольствій; но немедленно по полученіи наслѣдства онъ уйти не могъ: ему нужно было привести его въ порядокъ—приготовить его къ тому, чтобы можно было взять его съ собой. Онъ, дѣйствительно, и оставался въ домѣ отца именно столько времени, сколько ему нужно было для того, чтобы собрать *все* (ἀπαντα), т. е. доставшееся ему въ наслѣдство. Одно изъ полученнаго имъ отъ отца онъ могъ взять съ собой *in natura*, какъ напр., деньги, одежду, драгоценныя вещи и нѣкоторые жизненные припасы, а другое—имущество недвижимое нужно было реализовать, т. е. обратить въ капиталъ. Последнее онъ и совершилъ поспѣшно—въ теченіе немногихъ дней ²⁾.

Съ полученною отъ отца долею наслѣдства блудный сынъ идетъ *въ дальнюю страну* (χωρὰν μακράν), т. е. уходитъ отъ отца какъ можно дальше,—туда, куда, по его мнѣнію, не можетъ проникнуть глазъ отца, гдѣ онъ останется совершенно безъ его надзора и опеки и будетъ полновластнымъ распорядителемъ своимъ имуществомъ и своею жизнію. Здѣсь, вдали отъ отца, безразсудный юноша вполне осуществляетъ свое намѣреніе; онъ самостоятельно и произвольно распоряжается своимъ имуществомъ и въ самое короткое время *расточаетъ* его, *живя распутно*.

Расточилъ—въ греческомъ текстѣ употреблено διασκόρπισε. Διασκόρπισις значить *расточаю, разсываю*, т. е. неблагогра-

¹⁾ Трепчъ, стр. 329.

²⁾ Lange, s. 470; Shanz, Comment. üb. das Evang. d. Lucas. Tübingen, 1883, s. 397.

зумно и беспорядочно употребляю имущество, въ противоположность *συναγω*—*собираю*, приумножаю имущество чрезъ разумное и расчетливое его употребленіе ¹⁾). Въ такомъ значеніи *διασχορπίζω* употребляется какъ въ другомъ мѣстѣ евангелія Луки (16, 1), такъ и у другихъ евангелистовъ (Мѡ. 12, 30; Іоан. 11, 52). Что блудный сынъ именно въ означенномъ смыслѣ расточалъ свое наслѣдство, на это указываетъ тотъ образъ жизни, который онъ велъ въ дальней странѣ и который въ подлинномъ текстѣ характеризуется словами: *ζῶν ἄσῳτως*. 'Ασῳτως въ новозавѣтныхъ книгахъ Св. Писанія встрѣчается только въ этомъ мѣстѣ, но существительное *ἄσῳτια* употребляется въ нихъ нѣсколько разъ (Еф. 5., 18; Тит. 1, 6; 1 Петр. 4, 4) и всегда въ значеніи распутства и безнравственности. На основаніи этого одни изъ толковниковъ полагаютъ, что *ἄσῳτως* указываетъ именно на распутную и безнравственную жизнь блуднаго сына, каковой образъ его жизни подтверждается въ концѣ притчи (ст. 30) словами старшаго брата ²⁾; другіе же толковники, принимая во вниманіе употребленіе *ἄσῳτως* классиками въ значеніи расточенія отцовскаго имущества ³⁾ и Іосифомъ Флавіемъ ⁴⁾ въ значеніи вообще расточительности, придаютъ ему только это послѣднее значеніе и исключаютъ значеніе распутства. Такъ, напр., Ольсгаузенъ говоритъ: „'Ασῳτως отъ *σῳζω* не значить *perditus* (распутство), но означаетъ вообще *расточительно*“ ⁵⁾. Думается, что оба эти мнѣнія можно соединить вмѣстѣ и утвердить, что *ἄσῳτως* означаетъ беспечную, распущенную жизнь въ самомъ широкомъ значеніи этого слова, которымъ обнимается какъ неумѣренность и расточительность въ употребленіи имущества, такъ и погруженіе въ плотскія похоти и безнравственность ⁶⁾).

Подобно блудному сыну, поспѣшно удаляющемуся отъ отца въ далекую страну, спѣшитъ порвать всякую зависимость отъ Бога тотъ, въ душѣ кого укоренилось сѣмя грѣха, кто далъ власть грѣховнымъ пожеланіямъ въ своемъ сердцѣ; онъ спѣ-

¹⁾ Shanz, s. 397.

²⁾ Lange, s. 240; Meyer, s. 471.

³⁾ См. Тренчъ, стр. 330, примѣч. 13.

⁴⁾ Ant. 12, 4, 8.

⁵⁾ Olshausen, s. 670 и 692; ср. Keil, Comment. üb. d. Evang. d. Marcus und Lucas, Leipzig, 1879, s. 382.

⁶⁾ Тренчъ, стр. 330, примѣч. 13.

питъ воспользоваться своей свободой и дать полное удовлетвореніе своимъ чувственнымъ влеченіямъ и похотямъ. Осуществляя свое намѣреніе, онъ всецѣло погружается въ чувственность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всецѣло забываетъ Бога, расточая дарованные ему Имъ дары благодати и природы и болѣе и болѣе удаляясь въ область грѣха. Далекая страна, въ которую уходитъ блудный сынъ, именно есть образъ глубокаго отпаденія грѣшника отъ Бога, а полное расточеніе имущества этимъ сыномъ указываетъ на пользованіе человѣческой свободой до крайнихъ предѣловъ, на употребленіе ее исключительно для служенія страстямъ ¹⁾. Блаж. Августинъ говоритъ, что „далекая страна есть забвденіе Бога“; подъ расточеннымъ же имѣніемъ онъ разумѣетъ образъ Божій, который утрачивается человекомъ, погружающимся во грѣхъ ²⁾. Св. Амвросій, находя въ удаленіи блуднаго сына отъ отца образъ грѣшника, оставляющаго Бога, говоритъ: „кто себя отдѣляетъ отъ Христа, тотъ есть изгнанникъ изъ отечества,—гражданинъ міра“ ³⁾.

Когда блудный сынъ прожилъ все, насталъ великій голодъ въ той странѣ, и онъ началъ нуждаться (ст. 14).

Естественнымъ послѣдствіемъ расточительнаго образа жизни блуднаго сына должно было быть рано или поздно полное разореніе и бѣдность, а съ ней и нужда во всемъ необходимомъ, но обнаруженіе этого послѣдствія ускорилось случившимся въ той странѣ великимъ голодомъ. И вотъ блудный сынъ, съ одной стороны, прожившій уже свое имѣніе, а съ другой—застыгнутый голодомъ, начинаетъ нуждаться, т. е. у него не оказывалось средствъ не только къ удовлетворенію разнообразныхъ чувственныхъ влеченій и потребностей, но и естественнаго чувства голода. *Αὐτὸς ἤρξατο ὀστερεῖσθαι*—говорится въ подлинномъ текстѣ. Это выраженіе означаетъ не только то, что блудный сынъ началъ испытывать лишеніе и нужду въ противоположность прежнему избытку и довольству во всемъ, но вмѣстѣ и то, что, извѣдавъ теперь нужду собственнымъ опытомъ, онъ долженъ былъ придти хотя къ неясному сознанію собственной виновности въ ней. Слѣдовательно, этотъ моментъ

¹⁾ Godet, p. 223.

²⁾ Quaest. ev. 2, 33.

³⁾ Qui se a Christo separat, exul est patriae, civis est mundi.

былъ важнымъ начальнымъ моментомъ къ пробужденію само-чувствія и самосознанія въ душѣ блуднаго сына,—былъ ему первымъ напоминаніемъ возвратиться въ домъ отца ¹⁾. „Нужда, говоритъ Лянге, которую блудный сынъ начинаетъ терпѣть только вѣншимъ образомъ, становится переходомъ къ поворотному пункту его внутренней жизни“ ²⁾.

Блаж. Августинъ подѣ голодомъ, случившимся въ странѣ далекой, разумѣетъ голодъ слова истины ³⁾, Св. Амвросій—голодъ слова Божія ⁴⁾ и блаж. Теофилактъ „голодъ слышанія слова Господня“ ⁵⁾,—голодъ, испытываемый удалившимся отъ Бога грѣшникомъ и не нашедшимъ въ грѣховной жизни удовлетворенія потребностямъ своей природы. Примѣняя начальное бѣдственное положеніе блуднаго сына въ далекой странѣ къ грѣшнику, забывшему Бога, Годе вполне справедливо говоритъ: „свобода наслаждаться не безпредѣльна, какъ воображаетъ грѣшникъ. Она имѣетъ два рода ограниченій: одиѣ составляются самимъ грѣшникомъ, какъ, напр., пресыщеніе, угрызения совѣсти, перспектива лишеній и униженій, ожидающихъ расточителя; другія—стеченіемъ вѣншихъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ, представляемыхъ здѣсь (въ притчѣ) тѣмъ голодомъ, который въ то время случился, каковы, напр., домашнія и общественныя бѣдствія, болѣзни и т. п., сокрушающія сердце, нигдѣ не находящее себѣ отрады и благодатнаго утѣшенія. При совпаденіи этихъ двоякаго рода причинъ мѣра злополучія переполняется. Тогда наступаетъ то, что Іисусъ называетъ *остереѣдѣти*—лишаться,—слово, обозначающее рѣшительную пустоту сердца, которое, послѣ служенія всѣми силами души удовольствіямъ, не находитъ ни въ себѣ, ни вокругъ себя предметовъ наслажденія“ ⁶⁾.

Удручаемый великою нуждою, блудный сынъ еще не хочетъ сознаться въ беспомощности своего положенія и употребляетъ послѣднее отчаянное усиліе собственными средствами освободиться отъ постигшаго его злополучія и возстановить свое ут-

¹⁾ Meyer, s. 471; Тренчъ, стр. 332.

²⁾ Lange, s. 240.

³⁾ *Fames in illa regione est indigentia verbi veritatis*,—говоритъ св. Quæst. ev. 2, 33.

⁴⁾ Exp. in Luc. VII, 215.

⁵⁾ Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 255.

⁶⁾ Godet, p. 224.

раченное благосостояніе. Онъ пошелъ, присталъ къ одному изъ жителей страны той; а тотъ послалъ его на поля свои пасти свиней (ст. 15).

Присталъ въ греческомъ текстѣ передается чрезъ ἐκολλήθη отъ глагола κολλάω, имѣющаго въ страдательномъ залогѣ значеніе *прилипать, приставать, прильпяться*. По мнѣнію новѣйшихъ толковниковъ, ἐκολλήθη указываетъ на то, что блудный сынъ какъ бы насильно навязался къ жителю страны и былъ принятъ имъ съ большою неохотою, противъ его воли ¹⁾. Кейль, напр., говоритъ: „слово ἐκολλήθη ясно показываетъ, что житель той страны не хотѣлъ сначала брать его къ себѣ въ услуженіе и только по неотступной просьбѣ принялъ его“ ²⁾.

Въ далекой странѣ блудный сынъ прожилъ все свое имущество, тѣмъ не менѣе не встрѣтилъ здѣсь ни въ комъ къ себѣ расположеніе и сочувствія. Житель чужой страны поступилъ съ нимъ жестоко,—послалъ его отправлять самое низкое служеніе—пасти свиней. Пасеніе свиней, которыя по закону Моисееву считались животными нечистыми, признавалось Иудеями самымъ унизительнымъ, презрѣннымъ и позорнымъ дѣломъ ³⁾. „Для Иудея, говоритъ Ляйтфутъ, было безславнымъ дѣломъ пасти свиней“ ⁴⁾. По его свидѣтельству, на пасущаго свиней смотрѣли съ такимъ же презрѣніемъ, какъ на пьяницу и ростовщика ⁵⁾.

Трудъ свой блудный сынъ совершалъ только изъ-за пропитанія, но и оно отпускалось ему въ столь ничтожномъ количествѣ, что онъ *радъ былъ наполнить чрево рожками, которые ѣли свиньи; но никто не давалъ ему* (ст. 16).

¹⁾ Meyer, s. 471; Lange, s. 240; Shanz, s. 398.

²⁾ Keil, s. 382. Нѣкоторые толковники въ томъ, что блудный сынъ оставался въ далекой странѣ чужимъ, не сдѣлалъ гражданиномъ, видятъ указаніе на оставшуюся для него возможность возвращенія къ лучшему,—утраченному имъ благосостоянію, между тѣмъ какъ этой возможности не имѣли граждане, среди которыхъ онъ временно пребывалъ. Такъ, Бенгелъ говоритъ: Quem reditus ad frugem manet, is saepe etiam in medio errore suo quiddam a propriis mundi civibus divisum retinet. Gnomon N. Testam, Tubingae, 1759 г., p. 285; ср. Трепчъ, стр. 333; Lange, s. 240.

³⁾ Shanz, s. 398; Godet, p. 224; Meyer, s. 471.

⁴⁾ Horae Hebraicae et. talmud., Cantabrigiae, 1658 г., pag. 136.

⁵⁾ Ibid.

Рожки (ἐὰ κεράτια), которыми желалъ напитаться блудный сынъ, суть стручки хлѣбнаго дерева, извѣстнаго подъ именемъ кераторія и керонія (сегатонія siliqua) и называвшагося по предавію „хлѣбнымъ деревомъ Іоанна Крестителя“. Плоды этого дерева по формѣ серповидные или рогообразные, откуда и получилось названіе кератія. Внутри кератія наполнены сладкимъ веществомъ, въ Сиріи, Египтѣ и южной Европѣ они составляютъ обыкновенный кормъ свиней, хотя вслѣдствіе своей дешевизны употребляются въ пищу и простымъ—бѣднымъ народомъ ¹⁾. Этими плодами блудный сынъ и желалъ напитаться, или, по буквальному переводу съ подлинника, *наполнить свое чрево* (γεμίσαι τὴν κοιλίαν). Выраженіе *наполнить чрево* даетъ представленіе о сильнѣйшемъ голодѣ блуднаго сына, указываетъ на алчную жадность голоднаго ²⁾. Желаніемъ питаться пищею, одинаковою съ свиньями, блудный сынъ уже самъ приравнивалъ себя къ животнымъ, но другіе ставили его даже ниже животныхъ, цѣнили свиней дороже его ³⁾: ему никто не давалъ свиного корму—тѣхъ рожковъ, которыми заботливо кормили свиней по возвращеніи ихъ съ пастбища. *Никто не давалъ ему* (οὐδεὶς ἐδίδοκ' αὐτῷ) можетъ быть объяснено предположеніемъ, что свиньи получали свой кормъ отъ другого лица, а не отъ пасшаго ихъ блуднаго сына ⁴⁾. „И ни кто не давалъ ему, говорятъ де—Ветте, или потому, что кормленіе свиней было поручено другимъ, а не пасшему ихъ, или потому, что доступъ къ корыту былъ закрытъ, или же потому, что управитель, которому блудный сынъ былъ подчиненъ, былъ скупъ и злъ“ ⁵⁾. По мнѣнію нѣкоторыхъ толковниковъ упоминаніе о томъ, что блудному сыну не давали даже свиного корма, указываетъ, что онъ имѣлъ еще худшую пищу, чѣмъ кератія ⁶⁾, но контекстъ евангельской рѣчи не оправдываетъ такое пониманіе: прямой смыслъ этой рѣчи, очевидно, тотъ, что блудный сынъ сталъ получать пропитаніе въ самомъ ничтожномъ количествѣ и голодъ его сдѣлался такъ великъ, что онъ радъ бы былъ и свиному корму, но и того ему не давали.

¹⁾ Meyer, s. 471; Lange, s. 240; Olshausen, s. 670; Keil, s. 382; Shanz, s. 398.

²⁾ Meyer, s. 471.

³⁾ Godet, p. 224.

⁴⁾ Shanz, s. 398.

⁵⁾ См. цит. у Lange, s. 240.

⁶⁾ Такъ думаютъ де Ветте и Квинтоль (см. Цит. у Meyer—а, s. 471).

По толкованію блаж. Августина ¹⁾ и Иеронима ²⁾ подъ жителемъ далекой страны, къ которому присталъ блудный сынъ, нужно разумѣть діавола, а по толкованію блаж. Теофилакта—бѣсовъ ³⁾. Человѣкъ, далѣе и далѣе удаляясь отъ Бога и глубже и глубже погружаясь въ бездну грѣха, становится рабомъ его (Іоан. 8, 34) и послушнымъ исполнителемъ воли его виновника—діавола, похоти котораго и творить (Іоан. 8, 44). Діаволь, міроправитель тьмы вѣка сего (Еф. 6, 12), проявляетъ свою власть надъ грѣшникомъ не непосредственно, а черезъ тотъ самый міръ, въ которомъ грѣшникъ ищетъ счастья и блаженства, къ которому онъ прибѣгаетъ, какъ къ щедрому и послушному исполнителю его удовольствій, но у котораго, вмѣсто всего этого, находитъ самое позорное невольничество и рабство. „Вѣдственное положеніе блуднаго сына въ дому жителя далекой страны есть, говоритъ Годе, паразитическій образъ презрѣннаго и униженнаго состоянія, въ которое впадаетъ порочный человѣкъ въ отношеніи къ тому же самому міру, которому онъ посвятилъ свои самыя свящennыя чувства“ ⁴⁾. Свиная пища и желаніе наполнить ею чрево суть образы такого отношенія человѣка—грѣшника къ міру. Въ природѣ человѣка, поработеннаго страстямъ, божественное временно совсѣмъ меркнетъ и господствуетъ одно животное, онъ уподобляется свиньямъ—самымъ нечистымъ животнымъ. Въ разнообразномъ и неограниченномъ угожденіи своей плоти онъ ищетъ утоленія душевнаго голода, но не находитъ его: удовлетворяя страстямъ, человѣкъ не насыщается, а еще болѣе разжигается ими и побуждается къ повторенію доставляемыхъ ими минутныхъ удовольствій (Іезек. 16, 28—30). „Онъ не могъ насытиться,—говоритъ блаж. Иеронимъ о блудномъ сынѣ,—ибо сластолюбіе всегда алчетъ новыхъ удовольствій и, наскладившись ими, не утоляетъ своего голода“ ⁵⁾.

Глубокое паденіе блуднаго сына было источникомъ нравственныхъ его страданій, неутонимаго и мучительнаго его голода, но оно же вмѣстѣ съ тѣмъ пробудило въ немъ самочув-

¹⁾ Qu aest. ev. lib. 2, c. 33.

²⁾ Epist. 21, ad Domasum.

⁵⁾ Epist 21, ad Domasum.

³⁾ Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 255.

⁴⁾ Godet, p. 225.

ствіе, сознаніе своего бѣдственнаго положенія и оцѣнку его, до которой прежде не возвышался его умъ, отуманенный страстями и заблужденіями. *Пришедши же въ себя*, блудный сынъ сказалъ: *сколько наемниковъ у отца моего избыточествуютъ хлѣбомъ, а я умираю отъ голода* (ст. 17).

Во все время угожденія своей плоти и служенія своимъ страстямъ блудный сынъ былъ какъ бы внѣ себя, — жилъ въ своихъ чувствахъ и въ плотскихъ побужденіяхъ, не сознавая, въ какую ужасную бездну погибели онъ погружается, но когда мѣра его страданій и бѣдствій переполнилась, онъ *пришелъ въ себя* (εφ' ἑαυτὸν δὲ ἔλθων), какъ бы пробудился отъ тяжкаго и глубокаго сна и сталъ понимать свое внутреннее состояніе и внѣшнее положеніе. Это сознаніе вызвало въ немъ воспоминаніе о прежнемъ его положеніи въ домѣ отца, гдѣ онъ имѣлъ во всемъ полное довольство, и заставило его сравнить это положеніе съ теперешнимъ его состояніемъ. Тамъ, въ домѣ отца, множество наемниковъ имѣютъ полный избытокъ въ хлѣбѣ, а здѣсь, на чужой странѣ, онъ, сынъ этого богатаго отца, умираетъ съ голоду, жалеетъ утолить его свинымъ кормомъ, но и того ему не даютъ. Очевидно, обращеніе блуднаго сына къ самому себѣ, сознаніе своего положенія произвело внутренній переворотъ въ его сердцѣ: чего онъ прежде бѣжалъ (отческаго дома), того теперь сильно желаетъ, чего онъ прежде желалъ (страны далекой), то онъ теперь ненавидитъ ¹⁾.

Свое положеніе въ далекой странѣ блудный сынъ сравниваетъ съ положеніемъ *наемниковъ* въ домѣ его отца. *Наемники* (μίσθιοι)—это рабочіе, навимавшіеся поденно. Въ притчѣ они отличаются отъ рабовъ (δοῦλος—ст. 22), подъ которыми разумѣются служащіе высшаго ранга, напр. надсмотрщики надъ помѣстьями, виноградниками и т. п., и отъ отроковъ (παῖδες—ст. 26)—меньшихъ, но постоянныхъ домовыхъ слугъ ²⁾. Блудный сынъ, слѣдовательно, сознавалъ свое положеніе худшимъ въ сравненіи съ положеніемъ слугъ, стоявшихъ на самой низкой степени въ домѣ его отца, что указывало на искренность его чувствъ, на то, что высокомерное сердце его смирилось, и онъ получилъ возможность видѣть свое положеніе въ истинномъ его свѣтѣ.

¹⁾ Godet, p. 225.

²⁾ Lange, s. 240.

И каждый грѣшникъ, пока онъ находится во власти грѣха, бываетъ впѣ себя: онъ не сознаетъ требованій воли Божіей, не хочетъ знать ни закона естественнаго, ни закона нравственнаго. Но тяжкія слѣдствія грѣха и испытываемыя имъ внѣшнія бѣдствія, наконецъ, приводятъ его въ себя,—заставляютъ его сознать разладъ, внесенный грѣхомъ въ его сердце и душу. Это же обращеніе къ самому себѣ служить началомъ возвращенія грѣшника къ Богу, потому что сердце человеческое есть природное святилище Бога. Въ возвращеніи къ Богу и въ единеніи съ Нимъ онъ начинаетъ видѣть единственный исходъ изъ своего грѣховнаго состоянія—свое спасеніе.

Размышленіе блуднаго сына о своемъ положеніи и воспоминаніе объ отцовскомъ домѣ и полномъ изобиліи въ немъ земныхъ благъ поражаетъ въ душѣ его рѣшимость возвратиться къ отцу и покаяться въ своемъ преступленіи. *Встану, говоритъ онъ, пойду къ отцу моему и скажу ему: отче! я согрѣшилъ противъ неба и предъ тобою и уже недостойнъ называться сыномъ твоимъ; прими меня въ число наемниковъ твоихъ* (ст. 18 и 19).

По мнѣнію Бенгеля, эти слова блуднаго сына указываютъ на начальный моментъ его раскаянія ¹⁾, но этотъ моментъ обозначенъ уже раньше въ словахъ: *пришедши въ себя*; здѣсь же изображается искренность внутренняго покаянія блуднаго сына. Эта искренность раскаянія видна изъ того, что блудный сынъ твердо надѣется на любовь отца, памятованіе о которой еще у него не угасло; что онъ на содѣянные имъ проступки противъ отца смотритъ, какъ на преступленіе противъ Самого Бога; что онъ, наконецъ, желаетъ быть принятымъ въ домъ отца не какъ сынъ, а какъ только поденщикъ,—желаетъ сравняться съ нимъ во всѣхъ отношеніяхъ, считая своимъ долгомъ служить прилежно и быть послушнымъ такъ же, какъ и поденщикъ. Ни однимъ словомъ онъ не высказываетъ надежды хотя когда нибудь усерднымъ и добросовѣстнымъ выполненіемъ обязанностей поденщика заслужить названіе сына. Словомъ, блудный сынъ желаетъ какою бы то ни было цѣною освободиться

¹⁾ Gnomon, p. 285.

отъ своего бѣдственнаго положенія и дѣлами доказать искренность сознанія своего прежняго безразсудства и своей грѣховной жизни.

Рѣшаясь покаяться предъ отцемъ, блудный сынъ намѣренъ сказать ему: *я согрѣшилъ противъ неба и предъ тобою* (ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν). Небо употребляется здѣсь не вмѣсто Бога, а обозначаетъ вообще жилище Бога и высшихъ небесныхъ духовъ ¹⁾. Блудный сынъ представляетъ свое противленіе отцу и поправіе имъ его отцовскихъ правъ такимъ великимъ преступленіемъ, которымъ былъ оскорбленъ весь высшій и святой духовный міръ,—этотъ мститель за оскорбленіе всѣхъ священныхъ чувствъ людей, а въ частности поправнаго долга сыновней почтительности ²⁾. Всѣ преступленія противъ ближнихъ въ собственномъ смыслѣ суть согрѣшенія противъ неба или, иначе, противъ Бога. Псалмопѣвецъ Давидъ нарушилъ седьмую заповѣдь, начертанную на второй скрижали, а между тѣмъ въ своемъ покаянномъ псалмѣ взывалъ: *Тебѣ, Тебѣ одному согрѣшилъ я* (Пс. 50, 6) ³⁾. Предъ отцемъ блудный сынъ согрѣшилъ тѣмъ, что отвергъ его любовь и попеченіе о себѣ. Въ моментъ удаленія сына изъ отчаго дома отецъ несомнѣнно провожалъ его взоромъ, полнымъ скорби, но онъ жестоко пренебрегъ этимъ послѣднимъ его взглядомъ и оказалъ ему полное невниманіе ⁴⁾.

По возвращеніи къ отцу блудный сынъ намѣренъ просить принять его въ число своихъ наемниковъ. *Ποιῆσόν με ὡς ἓνα τῶν μισθίων σου*—говорится въ греческомъ текстѣ. *Ποιῆν τινα* ὡς значитъ поставлять кого нибудь въ такое положеніе, что онъ становится равнымъ другому ⁵⁾. Блудный сынъ, слѣдовательно, желалъ, чтобы между нимъ и низшимъ поденщикомъ не было никакого различія въ ихъ положеніи.

Рѣшеніе блуднаго сына возвратиться къ отцу и покаяться ему въ своемъ прегрѣшеніи служить образомъ рѣшимости грѣшника послѣ сознанія имъ своего бѣдственнаго и гибельнаго по-

1) Lange, s. 241; Meyer, s. 272; Keil, s. 383.

2) Meyer, s. 472; Lange, s. 241; Godet, p. 226.

3) Shanz, s. 399; Тренчъ, стр. 340. 4) Godet, p. 226.

5) Shanz, s. 399; Meyer, s. 472.

ложенія возвратиться къ Богу, сознаться передъ Нимъ въ своей виновности и въ своемъ недостойнствѣ и смиренно молиться Ему о помилованіи.

За намѣреніемъ блуднаго сына пойти къ отцу и покаяться ему въ своемъ преступномъ поведеніи немедленно послѣдовало исполненіе. *Онъ всталъ и пошелъ къ отцу своему* (ст. 20). Его мысль, его желаніе стало уже дѣйствіемъ; слѣдовательно, рѣшеніе его возвратиться къ отцу было вполне искреннимъ. *Ἦλθε πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ*—говорится въ греческомъ текстѣ, т. е. блудный сынъ пошелъ къ своему собственному отцу. Никакого другаго приближища не было для несчастнаго сына; ни въ комъ другомъ, помимо своего отца, онъ не ожидалъ найти сожалѣнія и участія къ своему жалкому положенію ¹⁾. И въ своей надеждѣ онъ не ошибся, хотя прежде, чѣмъ онъ достигъ родительскаго дома, все произошло иначе, чѣмъ какъ имъ предполагалось. *Когда онъ былъ еще далеко, увидѣлъ его отецъ его, и сжался; и побѣжалъ, палъ ему на шею и цѣловалъ его* (ст. 20). Отецъ не случайно увидѣлъ возвращавшагося сына, но постоянно надѣялся на его возвращеніе и ожидалъ его, почему часто послѣ ухода его изъ дома всматривался вдаль ²⁾.

Въ быстромъ отправленіи отца на встрѣчу сына и въ его поцѣлуяхъ ему выразилась нѣжная отцовская любовь къ сыну; онъ хотѣлъ предупредить этою любовью ожидавшееся имъ со стороны сына раскаяніе и тѣмъ облегчить тяжелый моментъ этого раскаянія. Легко могло быть, что безъ такой предупредительной отцовской любви сынъ въ послѣднюю минуту могъ оказаться малодушнымъ, поколебаться въ своемъ рѣшеніи предстать предъ отцемъ ³⁾. Его могъ удержать отъ этого рѣшенія стыдъ показаться предъ отцемъ въ жалкомъ и несчастномъ видѣ и страхъ возбудить въ сердцѣ его гнѣвъ и заслуженные упреки и наказаніе.

Цѣловалъ его въ подлинномъ текстѣ передается *καταφιλέσεν αὐτόν*. *Καταφιλέω* значитъ расцѣловать и въ этомъ значеніи употребляется въ другихъ мѣстахъ св. Писанія (Быт. 45, 40; Лк. 7, 38.); слѣдовательно, отецъ запечатлѣлъ на устахъ сына не одинъ поцѣлуй, а цѣловалъ его много и долго ⁴⁾.

¹⁾ Meyer, s. 472.

³⁾ Shanz, s. 399.

²⁾ Keil, s. 383; Lange, s. 241.

⁴⁾ Ibid.

Подъ любовью отца, выказанной имъ своему блудному сыну при его встрѣчѣ, изображается безконечное милосердіе Божіе къ кающемуся грѣшнику,—божественная любовь, предваряющая покаяніе грѣшника и облегчающая путь къ этому покаянію. „Сердце Самого Бога, говоритъ Годе, раскрывается въ этомъ повѣствованіи (т. е. въ повѣствованіи о встрѣчѣ отцемъ сына). Въ каждомъ словѣ проявляется душевное движеніе все болѣе вѣжное и святое. Богъ замѣчаетъ самый слабый вздохъ, который пробуждается о Немъ въ развращенномъ сердцѣ; и лишь только это сердце дѣлаетъ шагъ къ Нему, Онъ Самъ встрѣчаетъ его и проявляетъ ему Свою любовь“ ¹⁾, проявляетъ, слѣдуетъ добавить, одобряя и укрѣпляя грѣшника на пути къ покаянію и примиренію съ Нимъ, благость и святость Котораго онъ оскорбилъ. Св. апостоль Іаковъ выставляетъ побужденіемъ къ покаянію согрѣшившихъ именно то, что Богъ идетъ навстрѣчу каждому кающемуся грѣшнику. *Покоритесь, говорятъ Апостоль, Богу; противустаньте діаволу, и убыжитъ отъ васъ. Приблизьтесь къ Богу и приблизится къ вамъ* (Іак. 4, 7—8).

Блудный сынъ шелъ къ отцу съ чистосердечнымъ сознаніемъ своей вины и съ искреннимъ намѣреніемъ покаяться предъ нимъ въ своемъ проступкѣ и при приближеніи къ отцу не только не встрѣтилъ никакого препятствія къ осуществленію своего намѣренія, а, наоборотъ, въ любви отца и милостивой встрѣчѣ его нашелъ къ тому поощреніе и новое побужденіе. И вотъ онъ приноситъ покаяніе. Онъ говоритъ отцу: *Отче я согрѣшилъ противъ неба и предъ тобою, и уже недостойнъ называться сыномъ твоимъ* (ст. 21). Сынъ высказываетъ теперь только признаніе въ своемъ тяжеломъ преступленіи, между тѣмъ какъ умалчиваетъ о принятіи его въ число наемниковъ своихъ, о чемъ онъ намѣренъ былъ просить его ранѣе, когда рѣшилъ идти къ нему съ раскаяніемъ (см. ст. 19). Это умолчаніе его было не намѣреннымъ; оно обусловливалось не эгоистическимъ его соображеніемъ воспользоваться любовнымъ отношеніемъ къ нему отца и занять въ его домѣ лучшее поло-

¹⁾ Godet, s. 227.

женіе сравнительно съ тѣмъ, на какое онъ первоначально считывалъ, а необходимо вызывалось силою высказанной ему отеческой любви. Растроганный любовью отца, сынъ получилъ твердую увѣренность въ отцовскомъ прощеніи и эта увѣренность не позволила ему произнести свою просьбу о принятіи его въ число наемниковъ. Эта просьба была теперь неумѣстна и неприлична ¹⁾. Бенгель говоритъ, что сынъ не высказалъ всего, что рѣшилъ сказать отцу, или потому что сыновняя увѣренность, возбужденная ласковою встрѣчею отца, совершенно заглушила въ немъ раболобное чувство, или же потому, что любовь отца заградила уста сына ²⁾. Нѣкоторые изъ толковниковъ, кромѣ того, причину умолчанія сына о приѣмѣ его въ число наемниковъ полагаютъ въ томъ, что отецъ не допустилъ его высказаться, не давалъ ему говорить, такъ какъ самъ не приостанавливалъ своей рѣчи ³⁾.

Каждый кающійся грѣшникъ въ моментъ своего покаянія, если только оно истинно и искренне, исповѣдуетъ предъ Господомъ, подобно блудному сыну, только свою виновность и свое недостойнство, вполнѣ вѣряя себя божественной любви и милосердію. Прекрасный образъ такого кающагося грѣшника представляетъ собою тотъ евангельскій мытарь, который въ храмѣ, *стоя вдали, не смѣлъ даже поднять глазъ на небо; но ударяя себя въ грудь, говорилъ; Боже! будь милостивъ ко мнѣ грѣшнику!* (Лк. 18, 13).

Отецъ увѣряетъ покаявшагося сына въ прощеніи его не словами, не отвѣтомъ на его рѣчь, а самымъ дѣломъ, отдавая своимъ слугамъ приказаніе возстановить его въ томъ положеніи, которое принадлежало ему, какъ сыну ⁴⁾. *Онъ сказалъ рабамъ своимъ: принесите лучшую одежду, и одѣньте его и дайте перстень на руку его, и обувь на ноги* (ст. 22). Отецъ не могъ видѣть безобразнаго тряпья, въ которое былъ облеченъ его сынъ, нищенской его одежды, а поэтому приказываетъ прежде всего принести для него другую одежду. *Одежду* въ подлинномъ текстѣ стоитъ τὴν στολήν. Ἡ στολή—это длин-

¹⁾ Meyer, s. 472; Lange, s. 241.

²⁾ Gnomon, p. 286.

³⁾ Keil, s. 383; Shanz, s. 399.

⁴⁾ Filio respondet re ipsa—говорять Бенгель. Gnomon, p. 286.

ная и широкая бѣлая одежда, въ которую облачались знатные евреи (Мар. 12, 38; 16, 5). Слуги должны были принести для сына не просто τὴν στολὴν, а τὴν στολὴν τὴν πρῶτην. И прѣтъ одни изъ толковниковъ придаютъ значеніе *лучшая* ¹⁾, а другіе — *первая* ²⁾, т. е., по мнѣнію первыхъ слуги должны были одѣть сына въ самую лучшую одежду изъ бывшихъ въ домѣ, или, иначе, въ первую одежду по сравнительному достоинству, а по мнѣнію вторыхъ—въ одежду, прежде принадлежавшую сыну и носившуюся имъ, когда онъ былъ еще въ домѣ отца. Мнѣніе первыхъ представляется болѣе вѣроятнымъ: если бы рѣчь шла объ одеждѣ, прежде принадлежавшей сыну, то въ подлинникѣ послѣ прѣтъ должно было бы стоять αὐτοῦ. Облеченіе сына въ лучшую одежду, въ одежду людей свободныхъ — господъ, означало возстановленіе его въ прежнемъ его положеніи, возвращеніе ему достоинства и правъ сына въ домѣ отца ³⁾. На то же указывали и украшеніе его руки перстнемъ, (δακτύλιον) и обутиіе ногъ въ сапоги (ὀποδήματα), что, по приказанію отца, должны были также совершить слуги. Перстень съ печатью носили на рукахъ только свободные люди; равнымъ образомъ, и сапоги составляли обувь свободныхъ людей: рабы обыкновенно ходили въ сандаліяхъ ⁴⁾.

Возстановленіе блуднаго сына въ достоинствѣ и правахъ, принадлежавшихъ ему до удаленія изъ дома отца, указываетъ на оправданіе, даруемое Богомъ вѣрующему и кающемуся грѣшнику. Богъ даруетъ такому грѣшнику, сообразно искренности его раскаянія и глубинѣ его вѣры, оправданіе полное и совершенное и даруетъ его туне, не требуя никакого унижительнаго искуса, не опредѣляя его ни въ какое худшее состояніе. Одежда, перстень и сандаліи, которыми отецъ надѣлилъ покаившагося сына, служатъ именно выраженіемъ совершеннаго

¹⁾ Τιμωτάτη—говоритъ Евѣимій Зирабентъ. Proferte vestem illam omnium, quae domi sunt, pretiosissimam, quae illo, aut illo loco recondita est—говоритъ Мальдонатъ. Comment, p. 270; ср. Keil, s. 384; Meyer, s. 473; Shanz, s. 400; Godet, p. 228.

²⁾ „Одѣвають, говоритъ блж. Теофилактъ, въ прежнюю одежду (τὴν στολὴν ἀρχαίαν), которую мы носили прежде грѣха“. Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 259.

³⁾ Lange, s. 241.

⁴⁾ Meyer, s. 473; Lange, s. 241; Keil, s. 384.

возрожденія грѣшника и усыновленія его Отцу всѣхъ, Богу ¹⁾. Учители Церкви ²⁾ и нѣкоторые изъ новѣйшихъ толковниковъ ³⁾ каждому изъ указанныхъ знаковъ сыновняго достоинства возвратившагося сына придаютъ особое значеніе примѣнительно къ различнымъ сторонамъ божественнаго оправданія и усыновленія. Такъ, подъ одеждою они разумѣютъ божественное правосудіе, подъ перстнемъ съ печатью—печать Св. Духа (2 Кор. 1, 22), которая свидѣтельствуетъ вѣрнымъ объ ихъ усыновленіи (Гал. 4, 6; Рим. 8, 23; 2 Кор. 5, 5), подъ обувью—способность и готовность идти по путямъ Божиимъ (Зах. 10, 12; Еф. 6, 15).

Послѣ того, какъ отецъ возстановилъ возвратившагося къ нему сына въ его сыновнихъ правахъ, онъ повелѣлъ своимъ слугамъ приготовить все необходимое для пира, который пожелалъ устроить по случаю возвращенія сына. *Приведите, сказалъ онъ имъ, откормленнаго телянка и заколите; станемъ ѣсть и веселиться* (ст. 23). Приказаніемъ заклать откормленнаго телянка и приглашеніемъ всѣхъ домохозяевъ къ пиру и веселію отецъ желаетъ показать сыну, насколько онъ ему милъ и любезенъ и какъ велика его радость по случаю его возвращенія.

Откормленнаго телянка въ греческомъ текстѣ стоитъ: τὸν μόσχον τὸν σκεπτόν. Членъ τὸν указываетъ на одного определеннаго телянка, который стоитъ въ хлѣбѣ уже готовый къ закланію, какъ предназначенный къ радостному торжеству ⁴⁾. На востокѣ было въ обычаѣ, чтобы каждый зажиточный крестьянинъ питалъ на своемъ дворѣ телянка, приготовляя его для могущаго встрѣтиться радостнаго торжества ⁵⁾. Такой телянокъ и разумѣется въ притчѣ. *Заколите* по-гречески θύσατε; нѣкоторые толковники θύσατε переводятъ *принесите въ жертву* ⁶⁾, но телянокъ предназначался не для жертвы, а для вкушенія на пиру, почему θύσατε и слѣдуетъ переводить *убейте, заколите. Станемъ ѣсть и веселиться* (φαγόντες εὐφραίνεσθαι)

¹⁾ Godet, p. 228.

²⁾ Иеронимъ: Ер. 21, ad Damasum; Θεοφιλάκτ: Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 260.

³⁾ Olshausen, s. 671.

⁴⁾ Meyer, s. 473; Lange, s. 241.

⁵⁾ Godet, p. 229.

⁶⁾ См. у Shanz'a, s. 400 и у Meyer—а, s. 473.

Кюиноелемъ перефразируется: *laiti epulemur* ¹⁾, но согласно съ евангельскимъ текстомъ слѣдуетъ сказать: *epulantes laetemur* ²⁾).

Учителя церкви ³⁾ подъ откормленнымъ теленкомъ разумѣютъ Христа, закланнаго и до сихъ поръ въ таинствѣ Евхаристіи закалаемаго за грѣхи міра, но эта аллегорія совершенно не оправдывается евангельскимъ текстомъ, почему и отвергается новыми толковниками, начиная съ Мальдоната ⁴⁾).

Отдавая приказаніе слугамъ о приготовленіи пира, отецъ объявляетъ имъ и причину, вслѣдствіе которой онъ намѣренъ устроить пирь. *Ибо этотъ сынъ мой, говоритъ онъ, былъ мертвъ и ожилъ, пропадалъ и нашелся* (ст. 24).

Былъ мертвъ и ожилъ (*νεκρὸς ἦν, καὶ ἀνέζησε*) толковники понимаютъ различно. По мнѣнію однихъ, отецъ хочетъ сказать этими словами, что сынъ его былъ доселѣ, во все время своей грѣховной жизни, нравственно, духовно мертвымъ, а послѣ раскаянія воскресъ для новой и болѣе возвышенной жизни ⁵⁾; другіе же думаютъ, что отецъ указываетъ только на то, что сынъ для него былъ умершимъ послѣ своего удаленія изъ его дома, что онъ потерялъ было этого сына, ушедшаго отъ него въ невѣдомую страну, а теперь нашелъ его,—онъ возвратился къ нему ⁶⁾. Такъ, Кейль разсуждаетъ: „Подъ выраженіемъ: *νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησε* нельзя разумѣть смерть духовную, потому что не объ обращеніи сына отъ нравственнаго заблужденія желаетъ отецъ объявить слугамъ, а только хочетъ указать имъ на возвращеніе пропадаващаго сына, какъ на основаніе къ приготовленію пиршества ⁷⁾. Болѣе соотвѣтствующимъ дѣлу представляется мнѣніе первыхъ толковниковъ по слѣдующимъ основаніямъ: 1) на языкѣ Св. Писанія выраженія *быть мертвымъ* обыкновенно обозначаетъ жизнь

¹⁾ Цит. см. у Meyer—а, s. 473.

²⁾ Meyer, s. 473.

³⁾ Блажен. Иеронимъ, бл. Августинъ, св. Амвросій, блаж. Теофилактъ и Евхимій Зигабень.

⁴⁾ Comment., p. 272.

⁵⁾ Евм. Зигабень говоритъ: *Νεκρὸν μὲν καὶ ἀπώλειαν φησὶ τὴν ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας, ἀναζώσκειν δὲ καὶ εὐρεῖν τὴν ἀπὸ τῆς μετανοίας*; ср. Meyer, s. 473; Lange, s. 241.

⁶⁾ Такъ думаютъ Паулюсъ и де Ветте. См. Цит. у Lange, s. 241.

⁷⁾ Comment., s. 384.

грѣховную (Мѡ. 4, 16; 8, 22; 1 Тим. 5, 6; Еф. 2, 1; 5, 14; Рим. 6, 13), а *жить*—жизнь по Богу (Іоан. 10, 28); 2) сообразно съ содержаніемъ ст. 20 душа отца въ это время могла быть полна только мыслию о нравственной духовной перемѣнѣ сына; 3) тѣ же самыя слова отецъ употребилъ въ разговорѣ со старшимъ сыномъ (ст. 22), который, зная прежнее состояніе своего брата (ст. 30), могъ понимать ихъ только въ нравственномъ смыслѣ; 4) мысль о томъ, чѣмъ былъ сынъ для отца до возвращенія его домой, и что онъ есть для него теперь, по возвращеніи, выражается далѣе—словами: *пропадалъ и нашелся* (ἀπολωλὸς ἦν, καὶ εὑρέθη) ¹⁾.

И начинали *веселиться* (ст. 24), т. е. пиръ, приготовленный слугами, по распоряженію отца, начался. *Εὐφραίνεσθαι* (веселиться) само по себѣ не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ *erulagi*, какъ понимаетъ Кюиноель ²⁾, но пиръ уже разумѣется самъ собой послѣ сказаннаго въ 23-мъ стихѣ ³⁾.

Радостный пиръ отца соотвѣтствуетъ той радости, которая бываетъ на небѣ о кающемся грѣшникѣ и о которой Самъ Господь сказалъ: *бываетъ радость у Ангеловъ Божіихъ и объ одномъ грѣшникѣ кающемся* (ст. 10).

Изобразивъ предъ фарисеями и книжниками поведеніе младшаго, или блуднаго сына, его отношеніе къ отцу и отношеніе отца къ нему, Господь чрезъ то ясно показаль имъ, что ропотъ ихъ на Него за обращеніе съ мытѣрами неоснователенъ, потому что эти мытари суть кающіеся грѣшники, о которыхъ бываетъ радость на небѣ (Лук. 15, 7 и 10), Онъ же для того и пришелъ въ міръ, чтобы *призвать грѣшники на покаяніе* (Матѡ. 9, 13). Если же имъ кажется поведеніе Его соблазнительнымъ, и они ропщутъ на Него, то потому только, что, будучи горды своею мнимою праведностію, они не имѣютъ любви къ ближнимъ,—они жестокосерды и безсердечны. Это Господь показываетъ, описывая поведеніе и отношеніе къ отцу старшаго сына.

¹⁾ Meyer, s. 473; Lange, s. 241. Паулюсъ, де Ветте и Блекъ, такимъ образомъ, совершенно невѣрно толкуютъ: *νεκρὸς*—*умершій* для меня (чрезъ свое удаленіе и распутную жизнь) ἀπολωλὸς *убыжавшій*, пропавшій безъ вѣсти.

²⁾ Цит. у Lange, s. 241.

³⁾ Meyer, s. 473.

Старшій сынъ его былъ на полѣ; и, возвращаясь, когда приблизился къ дому, услышалъ пѣніе и ликование и призавъ одного изъ слугъ, спросилъ; что это такое? (ст. 25 и 26).

Старшій сынъ въ противоположность младшему, ушедшему изъ дома отца и распутно проживавшему имѣніе его, представляется усердно работавшимъ на полѣ отца съ утра и до поздняго вечера. Онъ, какъ уже и было сказано въ своемъ мѣстѣ, есть образъ книжниковъ и фарисеевъ, которые заботились о ревностномъ выполненіи внѣшнихъ предписаній закона и въ этомъ полагали свою праведность,—въ то время, какъ мытари явно нарушали и попирали требованія этого закона. Въмѣстѣ съ фарисеями подъ старшимъ сыномъ разумѣются и всѣ наружно благочестивые люди, въ исполненіи внѣшней обрядовой религіозности полагающіе свою праведность, любви же къ ближнимъ не имущіе.

Приближаясь, при возвращеніи съ работы, къ дому отца, старшій сынъ услышалъ *пѣніе и ликование* (συνφώνιας καὶ χορῶν). На востокъ во время торжественныхъ званыхъ обѣдовъ у людей богатыхъ и именитыхъ играли наемные музыканты и пѣли наемные пѣвцы, игра и пѣніе которыхъ сопровождалось танцами и плясками пѣвицъ. Эта игра, пѣніе и пляски, служившія къ увеличенію веселья и радости пироравшихъ ¹⁾, сопровождали и пиръ, устроенный отцемъ по случаю возвращенія его младшаго сына; они и были услышаны старшимъ сыномъ. Услышавъ ихъ, онъ не входитъ самъ въ домъ, какъ это бывало съ нимъ при возвращеніи съ работы, а останавливается внѣ дома и отъ слуги вывѣдываетъ причину веселья въ домѣ. Что это такое? спрашиваетъ онъ отрывочно и сурово слугу, сопровождая, можетъ быть, свой вопросъ негодующимъ жестомъ по направленію къ дому отца. Какъ это могло случиться, что отецъ въ его отсутствіе устроилъ пиръ, и какая была причина этого пира? Объ уважительности причины его со стороны отца онъ не хочетъ допустить и мысли. Эти немногія черты ясно рисуютъ недоброжелательный характеръ старшаго сына, его недовѣріе

¹⁾ Shanz, s. 400; Meyer, s. 474.

къ отцу, скрытую досаду на него и недовольство имъ, устроившимъ пиръ безъ вѣдома и согласія его, старшаго сына.

Въ нежеланіи старшаго сына войти въ домъ, гдѣ происходилъ веселый и радостный пиръ, и въ его явной досадѣ на отца съ очевидною ясностію изображается ропотъ фарисеевъ на Христа, за принятіе имъ мытарей и грѣшниковъ и за раздѣленіе съ ними трапезы,—фарисеевъ, не хотѣвшихъ имѣть ничего общаго съ порочными людьми и не принимавшихъ участія въ радости Господа о спасеніи ихъ (ст. 2).

Слуга на вопросъ старшаго сына о причинѣ ликованія въ домѣ его отца отвѣчаетъ кратко и ясно. *Онъ сказалъ ему: братъ твой пришелъ; и отецъ твой закололъ откормленнаго теленка, потому что принималъ его здоровымъ* (ст. 27).

Нѣкоторые толковники въ отвѣтѣ слуги находятъ скрытое озлабленіе къ отцу, безсердечное презрѣніе и насмѣшку надъ нимъ, выразившіеся имъ съ цѣлью расположить къ себѣ старшаго сына, явно обнаружившаго неудовольствіе на отца ¹⁾, но въ евангельскомъ текстѣ нѣтъ основаній къ такому пониманію словъ слуги. Онъ хотѣлъ только указать на самый фактъ и причину его. Перваго онъ достигаетъ, говоря о закланіи откормленнаго теленка, безъ чего, по его представленію, не мыслимъ и пиръ, съ котораго несутся музыка и пѣніе, а втораго,—указывая на то, что отецъ принялъ младшаго сына здоровымъ (*ὑγιαίνοντα ἀπέλαβεν*),—здоровымъ тѣлесно, а не нравственно и духовно, въ какомъ смыслѣ ранѣе говорилъ о его выздоровленіи отецъ (ст. 24) ²⁾.

Отвѣтъ слуги старшему сыну самъ по себѣ не заключалъ ничего такого, что бы въ немъ могло ему не понравиться, и, по мнѣнію отвѣчавшаго, онъ, несомнѣнно, былъ вполне достаточно для того, чтобы разсѣять недоумѣніе вопрошавшаго и заставить его войти въ домъ и принять участіе въ пирѣ. Но случилось не такъ. Старшій сынъ *осердился, и не хотѣлъ войти* (ст. 28),—осердился, очевидно, по поводу самого факта, сообщеннаго слугою, и его причины,—по поводу именно устройства отцемъ пира по случаю возвращенія младшаго сына.

¹⁾ См. у Lange, s. 241; у Тренча, стран. 349, прил. 68.

²⁾ Lange, s. 241; Shanz, s. 401; Meyer, s. 474.

Свое огорченіе и негодованіе па отца онъ уже больше не желаетъ и скрывать,—онъ не идетъ въ домъ отца.

Отъ того же ли самаго слуги, или отъ кого другаго отецъ узналъ, что старшій сынъ его не желаетъ идти въ домъ по возвращеніи съ поля, и онъ, *вышедши, звалъ его* (ст. 28). *Звалъ его* въ греческомъ текстѣ стоитъ *παρεκαλεῖ αὐτόν*. Парекалей толковники придаютъ различное значеніе: просилъ его ¹⁾, призывалъ его ²⁾, пригласилъ его войти ³⁾; но, повидимому, лучше понимать этотъ глаголь въ томъ смыслѣ, что отецъ ласковыми и кроткими словами старался уговорить сына измѣнить свой образъ мыслей объ отношеніи его къ младшему его брату и войти въ домъ и принять участіе въ радости и весельи ⁴⁾. Въ такомъ образѣ дѣйствія отца ярко обнаруживается вся сила любви его, изъ-за строптивости и самолюбивой безсердечности старшаго сына оставившаго даже на время пиря.

И Богъ—Отецъ всѣхъ, по своему безконечному милосердію, не лишалъ своей любви гордыхъ фарисеевъ: чрезъ Господа Иисуса Христа Онъ обращалъ къ нимъ Свое любвеобильное слово, призывая ихъ къ покаянію и обращенію.

Стараніе отца вызвать у старшаго сына сочувствіе къ его младшему брату и убѣдить его принять участіе въ ихъ радостномъ торжествѣ не имѣло успѣха: онъ съ явною непочтительностію упрекаетъ отца въ несправедливости, по его мнѣнію, обпаружившейся, во 1-хъ, въ образѣ его дѣйствія по отношеніи къ нему, старшему сыну, и, во 2-хъ, въ отношеніяхъ его къ сыну младшему.

Несправедливость отца къ старшему сыну будто бы явствовала изъ того, что онъ за долготѣнную его службу и послушаніе отцу не получилъ никакой награды. *Вотъ я столько лѣтъ служу тебѣ, и никогда не преступалъ приказанія твоею; но ты никогда не далъ мнѣ и казенка, чтобы мнѣ повеселиться съ друзьями моими*,—говоритъ старшій сынъ (ст. 29). Въѣненіе въ заслугу долготѣтія служенія отцу и ожиданіе отъ него за это служеніе награды ясно показываютъ, ка-

¹⁾ Такъ Лютеръ. Цит. у Lange, s. 242.

²⁾ Такъ Квинсэль. Цит. Ibid.

⁴⁾ Meyer, s. 474.

³⁾ Lange, s. 242.

кого характера было это служеніе. Это было не служеніе сына любимому отцу, а служеніе раба своему господину, служеніе не по свободной любви и изъ-за любви, а служеніе раболѣпное изъ-за платы и награды. Таково именно было служеніе Богу фарисеевъ, ревностныхъ исполнителей вѣшнихъ требованій закона, мнившихъ чрезъ исполненіе этихъ требованій заслужить оправданіе, но не познававшихъ своей сердечной язвы и не разумѣвшихъ, что значитъ *милости хочу, а не жертвы* (Мѡ. 9, 13), не стремившихся сдѣлаться кроткими и милосердыми.

Пристрастное отношеніе отца къ младшему сыну представляется старшему чрезъ контрастъ этого отношенія съ отношеніемъ къ нему самому. *А когда, говоритъ онъ отцу, этотъ сынъ твой, расточившій имѣніе твое съ блудницами, пришелъ, ты закололъ для него откормленнаго теленка* (ст. 30). Эти слова не только обнаруживаютъ раздраженіе старшаго сына противъ отца и порицаніе образа его дѣйствій, но и высшую степень недоброжелательности и пренебреженіе къ возвратившемуся домой брату. Онъ не называетъ его своимъ братомъ, а говоритъ: *этотъ сынъ твой* (ὁ υἱὸς σου οὗτος), и не стѣсняется предъ отцемъ, который уже все простилъ блудному сыну, поднять завѣсу прежней его грѣховной жизни, которой онъ даже не могъ хорошо и знать, такъ какъ она протекала вдали отъ него. Такъ люди, наружно благочестивые, подобные лицемѣрнымъ фарисеямъ, не могутъ понять, какъ грѣшники, послѣ долгой грѣховной жизни, одумываются, раскаиваются и заслуживаютъ любовь и милосердіе Божіе, и не уразумѣвая этого, пренебрегаютъ ими, какъ недостойными. Въ такомъ ослѣпленіи находился Симонъ фарисей, при видѣ жены, обливавшей слезами ноги Господа, говорившей: *если бы онъ былъ пророкъ, то зналъ бы, кто и какая женщина прикасается къ Нему, ибо она грѣшница* (Лук. 7, 39).

Отвѣтъ отца старшему сыну принаровленъ къ двумъ обвиненіямъ, выставленнымъ имъ противъ отца. Обращаясь къ сыну съ любвеобильнымъ выраженіемъ *тѣхнов*, онъ прежде устраняетъ его обвиненіе противъ себя, говоря: *ты всегда со мною, и все мое твое* (ст. 31). Этими словами онъ раскрываетъ сыну свое

отношеніе къ нему въ настоящемъ его свѣтѣ. Вся жизнь сына протекала въ родительскомъ домѣ; все здѣсь было въ его волѣ; онъ могъ веселиться, когда хотѣлъ и сколько хотѣлъ,—могъ наслаждаться ежедневно близостію къ нему отца, которая сама по себѣ есть источникъ радости и довольства, могъ пользоваться всеми тѣми преимуществами, которыя обуславливались этою близостію и соединялись съ его сыновнимъ положеніемъ. Если же онъ не считалъ свое положеніе въ домѣ отца такимъ, то причина этого была не въ отцѣ, а въ немъ самомъ, сердце котораго не горѣло любовію къ отцу, не отвѣчало по своимъ чувствованіямъ любвеобильному его сердцу. Онъ самъ себя отдалилъ отъ отца, порвалъ единеніе съ нимъ въ которомъ и заключалось для него счастье и благополучіе. Если же онъ сознавалъ это и полагалъ свое благополучіе въ близости къ отцу, въ единеніи съ нимъ во всемъ, то не сталъ бы безжалостно осуждать и своего младшаго брата, который такъ долго былъ далеко отъ отца, и понималъ бы, *что надо радоваться и веселиться, что братъ его былъ мертвъ и ожилъ; пропалъ и найденъ* (ст. 32),—т. е. вновь возвратился къ единенію съ отцемъ, отчужденіе отъ котораго было причиною его злополучія.

Подобно старшему сыну, и фарисеи и книжники всегда могли быть близкими къ Богу, имѣть доступъ къ Нему, пользуясь закономъ и божественнымъ откровеніемъ, но сами себя отдаляли отъ Него своимъ самоиѣніемъ и гордымъ превозношеніемъ предъ ближними; Богъ любви и безконечнаго милосердія не могъ благоволить къ нимъ, которые должны бы были радоваться и веселиться объ обращеніи грѣшника, но не дѣлали этого, ложно представляя только самихъ себя праведными, а вслѣдствіе того и единственными наслѣдниками царства Божія.

Притча умалчиваетъ о рѣшеніи, которое принялъ старшій сынъ послѣ послѣдней рѣчи отца. Фарисеямъ и книжникамъ самимъ предоставлялось рѣшить: войти ли имъ въ царствіе Божіе, въ которое они призываются Господомъ, или оставаться въѣ его?

Заканчивая изъясненіе притчи о блудномъ сынѣ, Ольстаузенъ говоритъ: „Представленіе ап. Павла о недостаточности *υἱὸς* (закона) къ истинной *δικαιοσύνῃ* (праведности) и о необходимости

другаго пути спасенія чрезъ *πίστις* и *χάρις* (вѣра а благодать) составляетъ лучший комментарий къ этой притчѣ¹⁾. Вполнѣ согласно съ нимъ разсуждаетъ и Лянге²⁾. Яснѣе и проще мысль ихъ можно выразить такъ: дѣла закона сами по себѣ не приближаютъ насъ къ Богу, и спасеніе есть чистый даръ благодати Божіей. По сему единственный путь ко спасенію и для мнимыхъ праведниковъ и для явныхъ грѣшниковъ есть путь самопознанія, покаянія и обращенія и вѣры въ безконечное милосердіе Божіе, по которому и *Сынъ Человеческій пришелъ отдать душу Свою для искупленія многихъ* (Матѳ. 20, 28) и *излить за многихъ кровь свою во оставленіе грѣховъ* (Матѳ. 26, 28).

Ив. Перовъ.

¹⁾ Olshausen, s. 673.

²⁾ Lange, s. 242.

О воспитаніи еврейскаго юношества въ Вѣтхомъ Завѣтѣ.

Ни у одного народа воспитаніе юношества не находилось въ такой тѣсной и неразрывной связи съ религіознымъ культомъ, какъ у евреевъ. У нихъ воспитаніе и религіозность были понятіями почти тождественными. Если по библейскому ученію: *спмя свято стояніе міра*, то по позднѣйшему воззрѣнію еврейскихъ учителей святость народа условливалась именно непрерывнымъ, начиная съ дѣтскаго возраста, изученіемъ закона Моисея въ связи съ народнымъ преданіемъ и точнымъ примѣненіемъ всего этого къ частнымъ случаямъ жизни, ко всѣмъ отдѣльнымъ поступкамъ поведенія „Міръ держится только лепетомъ дѣтей въ школѣ“, говорили позднѣйшіе раввины. Такимъ образомъ, воспитаніе и обученіе дѣтей составляло для евреевъ не только нравственную, но и положительную религіозную обязанность ¹⁾.

Мы сказали, что въ основѣ ветхозавѣтнаго воспитанія дѣтей у евреевъ лежали ихъ религіознонравственныя воззрѣнія, источникомъ которыхъ служилъ законъ Моисеевъ, и народное преданіе. Изъ первой книги закона, а еще раньше изъ преданія еврейскій народъ ясно понималъ не только то, съ какою цѣлью совершилось Богомъ его избраніе (Быт. XVIII 18), но и въ какомъ отношеніи было важно и должно было стоять къ этому великому религіозно-историческому акту все то многочисленное потомство, относительно котораго Іегова такъ настойчиво ²⁾ повторялъ свои обѣщанія. „Отъ Авраама, говорилъ

¹⁾ Трак. Шаб., 119. См. Шкоза и трудъ по Талмуду Е. А. Шура, 1880 г. стр. 4—7.

²⁾ Быт. XXVIII, 14; XXXV, 11—12; XLVI, 3 и др.

Господь, точно произойдетъ народъ великій и сильный, и благословятся въ немъ всѣ народы земли. Ибо Я избралъ его для того, чтобы онъ заповѣдалъ сынамъ своимъ и дому своему послѣ себя, ходить путемъ Господнимъ, творя правду и судъ; и исполнить Господь падъ Авраамомъ (все), что сказалъ о немъ“ (Быт. XVIII, 18—19). Смыслъ этихъ словъ естественно обязывалъ евреевъ смотрѣть на своихъ дѣтей прежде всего какъ на избранниковъ Божіихъ, имѣвшихъ въ послѣдствіи содѣйствовать осуществленію исторической цѣли призванія еврейскаго народа. Имѣя это въ виду, а также признавая дѣтей существами богоподобными, (такъ какъ люди сотворены по образу и подобию Божію (Быт. I, 26—27), вѣспосылаемыми Богомъ въ награду за вѣру и благочестіе (пс. 126, 3, 127, 3—7. Притч. XVII, 6), евреи питали такую сильную любовь къ дѣтямъ, какой не знали народы древности, вынуждавшіеся подчинять свои личныя родительскія чувства къ дѣтямъ то государственнымъ законамъ, то общепринятымъ языческимъ обычаямъ, въ силу которыхъ, какъ это мы знаемъ изъ исторіи, напримѣръ, древней Греціи и Рима,—дѣти нерѣдко были предаваемы и даже умерщвляемы родителями.

Евреи обращали свое вниманіе, главнымъ образомъ, на духовную сторону дѣтей, считали ихъ членами царства Божія на землѣ и въ виду сего любили не только тѣхъ дѣтей, которыя по крѣпости своего здоровья общали бытъ полезными членами общества, какъ это было, напримѣръ, въ Греціи, но—всѣхъ дѣтей, и потому имѣть послѣднихъ какъ можно больше они всегда желали и стремились. Вслѣдствіе именно этого у евреевъ допускалась полигамія (Авраамъ, Іаковъ), безплодіе же почиталось Божественнымъ испытаніемъ (Быт. XXX, 23; 1 Цар. 1, 5—6), которое иногда оплакиваемо было горькими слезами (1 Цар. I, 7—10); и такъ какъ оно считалось позоромъ для израильтянки, то еврейскія женщины обращались къ Богу съ особенно усиленными мольбами о дарованіи имъ дѣтей, при чемъ скорѣе соглашались посвятить ихъ на служеніе Іеговѣ, или отречься отъ правъ на супружеское сожителство съ мужемъ въ пользу другой женщины, наконецъ, даже—умереть, нежели жить, безъ потомства, служа позоромъ среди

людей. Такъ жена Елканы, Анна, въ своей пламенной молитвѣ къ Богу, даетъ обѣтъ посвятить просимаго сына всецѣло на служеніе Богу, лишь бы не оставаться бездѣтною (1 Цар. 1 11). Рахиль, опечаленная продолжительнымъ безплодіемъ, въ то время какъ Лія родила уже Іакову нѣсколькихъ сыновей, обращается къ Іакову съ слѣдующими словами: „дай мнѣ дѣтей; а если не такъ, я умираю“ (Быт. XXX, 1). Она, какъ раньше Сарра, жена Авраама (Быт. XVI, 2), предлагаетъ Іакову лучше войти въ супружескія отношенія со служанкой, чѣмъ оставаться бездѣтною: „вотъ служанка моя Валла, войди къ ней, пусть она родитъ на колѣна мои, чтобы и я имѣла дѣтей отъ нея“ (Быт. XXX, 3).

Замѣчательно однако же, что при общей любви ко всѣмъ дѣтямъ, первенцы у евреевъ пользовались особеннымъ значеніемъ, которое обуславливалось, главнымъ образомъ, тѣмъ соображеніемъ, что въ лицѣ старшаго сына отцы чаяли видѣть обѣсованное сѣмя жены (Быт. IV, 1; V, 29). Кромѣ того, евреи любили первенцевъ какъ „начатки“ силъ своихъ (Быт. XLIX, 3; Второз. XXI, 17). Благодаря этимъ соображеніямъ, явилось право первородства (Быт. XXV, 31), состоявшее не только въ преимуществахъ чести, но и власти надъ братьями (Быт. XXVII, 37; XLIX, 8), а также въ двойной, сравнительно съ другими братьями, части отцовскаго наслѣдства (Второз. XXI, 16—17); кромѣ того, по мнѣнію нѣкоторыхъ,—въ преимущественномъ правѣ священнодѣйствія въ періодъ до Моисея. Вотъ почему, вѣроятно, имена первенцевъ сохранялись даже въ народномъ преданіи, какъ это можно думать на основаніи 5-й главы книги Бытія.

Указанныя воззрѣнія евреевъ на дѣтей, вмѣстѣ съ особенною любовью къ нимъ, оказывали самое благотворное вліяніе на дѣло воспитанія. Отцы вынуждались къ заботамъ о томъ, чтобы сдѣлать дѣтей своихъ достойными наслѣдниками Божественныхъ обѣтованій. Какъ существа богоподобныя по своей духовной природѣ, какъ драгоценный даръ Іеговы—дѣти требовали отъ родителей самаго тщательнаго попеченія о нихъ, и неправильное духовное развитіе ихъ дѣлало родителей отвѣтственными предъ Самимъ Богомъ. Поэтому законъ Моисеевъ вмѣнилъ въ

обязанность народного суда контролировать заботы родителей о воспитаніи дѣтей и содѣйствовать имъ въ этомъ дѣлѣ. Книгою Второзаконія (XXI, 18—21) предписывалось, чтобы родители представляли на судъ народа всякаго безпорядочнаго сына, въ отношеніи къ которому воспитательныя средства оказались тщетными.

Въ чемъ же именно должна была заключаться сущность и цѣль воспитанія дѣтей, евреи ясно видѣли это въ слѣдующихъ словахъ Іеговы: „Я избралъ его (Авраама) для того, чтобы онъ заповѣдалъ сынамъ своимъ и дому своему послѣ себя, ходить путемъ Господнимъ, творя правду и судъ, и исполнить Господь надъ Авраамомъ (все), что сказалъ о немъ“ (Быт. XVIII, 19). Въ этихъ словахъ внушалась евреямъ мысль о такомъ воспитаніи дѣтей, конечною цѣлью котораго явился бы истинный израильтянинъ, всецѣло преданный Богу, достойный наслѣдникъ Его обѣтованій—о воспитаніи религіозно-нравственномъ ¹⁾. Какъ проникнутое такимъ характеромъ воспитаніе у евреевъ должно было идти къ своей цѣли путемъ воздѣйствія, главнымъ образомъ, на сердце и волю дѣтей; потому что въ этихъ именно сторонахъ душевной жизни человѣка даны первоначальныя естественныя основы и мотивы (энергіи воли и нравственное чувство, чувство долга) благочестивой жизни, какъ цѣли еврейскаго воспитанія. Если при этомъ примемъ въ соображеніе, что сердце и воля болѣе другихъ духовныхъ силъ человѣка были извращены вслѣдствіе грѣхопаденія,—какъ это можно думать на основаніи словъ Христа объ испорченности (Ев. Мѣ. XIII, 15; XV, 19) и косности человѣческаго сердца (Ев. Мѣ. XV, 8; Лук. XXIV, 25), изъ словъ Ап. Павла о крайней слабости воли человѣческой (Римл. VII, 15—23),—то въ направленіи еврейскаго воспитанія нужно видѣть указаніе Промысломъ средства, способствующаго возстановленію гармоніи духовныхъ силъ человѣческой природы и вслѣдствіе сего наиболѣе обезпечивающаго человѣку выполненіе имъ исторической задачи—возвращенія утраченнаго въ раю блаженства путемъ побѣды надъ зломъ.

¹⁾ Эта же мысль выражена во многихъ мѣстахъ закона Моисеева; мы приведемъ ихъ въ слѣдствіи.

Такое направленіе въ воспитаніи дѣтей какъ нельзя болѣе соотвѣтствовало національнымъ особенностямъ избраннаго Богомъ еврейскаго народа, въ чемъ не трудно убѣдиться изъ разсмотрѣнія его характеристики. Евреи—это по преимуществу народъ сердца. Одну изъ особенностей такого психологическаго типа, по взгляду П. Я. Свѣтлова, „можно и должно видѣть въ способности евреевъ къ цѣльнымъ увлеченіямъ, къ глубокимъ привязанностямъ. Люди этого типа никогда не бываютъ теплы, они бываютъ или горячи или холодны, для нихъ не существуетъ срединны; они не позволяютъ ничему овладѣть ими на половину; если они любятъ, то всей душой отдаются чувству любви, равно и ненависть всецѣло овладѣваетъ ими и т. п. Таковыми были во всю свою исторію и такими остаются и теперь евреи. Ихъ дурныя увлеченія всегда были такъ же искренни и глубоки, какъ и хорошія. Если еврей отдается Богу, то онъ весь Его безъ остатка, если мамонѣ, то онъ весь принадлежитъ мамонѣ, золотому тельцу. Если въ настоящее время еврейское племя поражаетъ насъ своею необыкновенною практическою изворотливостію, въ области наживы доведенною до высшей степени, то объясненіе этого мы можемъ найти только здѣсь,—въ этой способности его къ цѣльнымъ увлеченіямъ... Ни одна нація не представила такихъ крайнихъ выразителей и представителей двухъ указанныхъ, коренныхъ направленій жизни (служенія Богу и служенія мамонѣ), какъ еврейская нація. Все самое хорошее и самое дурное принадлежитъ ей: верхъ человѣческаго совершенства и крайняя степень паденія человѣка—гдѣ это? Ищите у евреевъ. У нихъ апостолъ Павелъ, у нихъ же и Іуда, этотъ типичный представитель еврейской страсти къ золотому кумиру“¹⁾... Эту именно природную психическую особенность еврейской національности, т. е. сердечность, искренность, цѣльность природы еврея, намъ думается, отмѣтилъ Самъ Христосъ въ словахъ, обращенныхъ къ Наанаилу (по поводу замѣчанія послѣдняго: изъ Назарета можетъ ли быть что доброе?): „вотъ подлинно Израильтянинъ, въ которомъ нѣтъ лукавства“ (Іоанна I, 46—47).

¹⁾ Прав. обозр. 1888 г. Апрѣль 667—668 стр.

По соображеніи всего вышеизложеннаго, становится яснымъ, почему Моисей въ предсмертномъ завѣщаніи такъ настойчиво проситъ евреевъ хранить заповѣди Іеговы въ сердцѣ своемъ и влагать ихъ также въ сердца дѣтей (Второз. VI, 6—7, 12); почему Боговдохновенный педагогъ Ветхаго Завѣта Соломонъ, стяжавшій славу своею мудростію и ученостію, извѣдавшій на опытѣ всю ничтожность понятій и сужденій просвѣщеннаго ума въ борьбѣ съ безчисленными препятствіями, выставляемыми жизнію со стороны чувствованій, говоритъ своему сыну: „больше всего хранимаго храни сердце твое“ (Притч. IV, 23), почему, наконецъ, пророки и Самъ Христосъ внушали евреямъ мысль объ усвоеніи закона Моисеева—сердцамъ (Малах. IV, 4—6 ст. Исаи гл. XXIX, 13 ст.; Ев. Мѣ. гл. XV ст. 8—9, XXII, 37—38). Правда, евреи не всегда умѣли сохранять свое сердце въ добромъ направленіи; они часто увлекались служеніемъ *инымъ богамъ*. Но, по крайней мѣрѣ, въ лучшихъ своихъ представителяхъ (напримѣръ, пророкахъ) они во всѣ періоды ветхозавѣтной исторіи были неизмѣнными носителями и проповѣдниками тѣхъ божественныхъ истинъ, которыя имѣли столь благотворное вліяніе не только на воспитаніе еврейскихъ дѣтей, но и на воспитаніе всѣхъ людей. Именно поэтому, по мнѣнію нѣкоторыхъ, Іегова, заключая завѣтъ съ народомъ Божиимъ, требовалъ, чтобы изъ всѣхъ промыслительныхъ дѣйствій Высочайшаго Существа, каждый еврей не умомъ только—теоретически, а, главнымъ образомъ, чувствомъ—фактически, чрезъ непосредственно оцущаемыя благодѣянія и наказанія Божія, приходилъ къ убѣжденію въ своей всецѣлой зависимости отъ Бога—убѣжденію, которое, слагаясь, созидаясь и развиваясь главнымъ образомъ въ сердцѣ еврея, получило въ Ветхомъ Завѣтѣ названіе „чувства страха Божія“.

Впрочемъ „Страхъ Божій“ въ Ветхомъ Завѣтѣ не былъ исключительно чувствомъ самосохраненія, которое такъ свойственно рабамъ, видящимъ въ своемъ господинѣ только грознаго судію. Такому, припигающему человѣка, чувству не могло быть мѣста въ воззрѣніяхъ и жизни еврея, всецѣло облагодѣтельствованнаго, а не устрашаемаго только Іеговою. Чувство страха Божія возбуждалось у евреевъ живымъ сознаніемъ не

правосудія только, но и безмѣрной благодати Иеговы, Его Величія и ихъ ничтожества,—сознаніемъ безконечнаго разстоянія, отдѣляющаго ихъ отъ Бога физически и нравственно, но вмѣстѣ и сознаніемъ физической (вездѣсущіе) и нравственной (безконечная любовь къ избранному народу) близости Его—сыновней зависимости ихъ отъ Него во всемъ. Потому-то евреи всегда называли себя сынами Божиими (*бени Иегова*), да и Моисей неоднократно называетъ ихъ этимъ же именемъ. Этотъ страхъ, возвышая духъ человѣка къ Небу (Иов. XXIX. 1), дѣламъ центромъ его помысловъ Бога, побуждалъ еврея заботиться о томъ, какъ-бы въ своей жизни не оскорбить Небеснаго Отца, и потому служилъ не только стражемъ добродѣтели (Лев. XXV, 17, 43, XIX, 32), но и воспитателемъ любви; „страхъ Господень даръ отъ Господа, и на стезяхъ любленія поставляетъ“ (Сирах. I, 13). Вотъ почему въ постановленіяхъ Моисея рядомъ съ требованіемъ „страха Божія“ мы встрѣчаемъ заповѣди о любви къ Богу всѣмъ сердцемъ, всею душою (Второз. VI, 2—5 ст.).

Слѣдуя по стопамъ Промысла Божія, свидѣтельствовавшаго что успѣхъ избраннаго народа въ дѣлѣ выполненія своей исторической задачи—борьбы со зломъ обусловливался тѣмъ, на сколько развито было и дѣйствовало въ немъ чувство страха Божія, а также внимая прямымъ указаніямъ Самаго Бога, выраженнымъ въ законѣ Моисеевомъ ¹⁾, евреи признали это чувство основнымъ педагогическимъ принципомъ и, такимъ образомъ, въ воспитаніи дѣтей повторили ту же систему, при помощи которой сами воспитывались Иеговою.

„Страхъ Божій“, какъ основной принципъ воспитанія дѣтей въ Ветхомъ Завѣтѣ, нѣсколько разъ упоминается Библіей ²⁾ и особенно ясно выраженъ въ книгѣ Притчей Соломона: „начало премудрости страхъ Господень“, (I, 7) говорится въ этой книгѣ. Что нужно разумѣть подъ словомъ „премудрость“? Съ этимъ словомъ обыкновенно соединяютъ разнообразныя смыслы, т. е. всякаго рода познанія—теоретическія и практическія. Да и въ Ветхомъ Завѣтѣ подъ премудростію, началомъ которой

¹⁾ Эти указанія мы приведемъ дальше.

²⁾ Иов. XXVIII, 28; Сирах. I, 15 и др.

служить страхъ Божій, въ обширномъ смыслѣ тоже разумѣли просвѣщеніе или обогащеніе ума всякаго рода познаніями. Но въ тѣсномъ смыслѣ, когда страхъ Божій назывался началомъ премудрости, это значило, что въ основаніи просвѣщенія должно было лежать благочестіе, что безъ благочестія человѣкъ не могъ быть истинно просвѣщеннымъ, что только въ соединеніи съ благочестіемъ могло быть полезно просвѣщеніе. Страхъ Божій признавался въ Ветхомъ Завѣтѣ единственно могучимъ воспитательнымъ средствомъ, которое, возводя взоры человѣка къ Небу, облегчало ему возможность возвращенія въ первобытное состояніе блаженства (когда воля Божія и человѣческія стремленія совпадали);—достиженіе главнѣйшей исторической цѣли человѣка, для которой всякія другія цѣли должны были служить лишь средствами. Вотъ почему Моисей въ своемъ предсмертномъ завѣщаніи такъ настойчиво проситъ Израильтянъ внушать сыновьямъ своимъ „страхъ Божій“: дома и на пути, при пробужденіи и предъ отходомъ ко сну; и слѣдовательно, чтобы въ жизни дѣтей страхъ Божій былъ альфой и омегой, точно также какъ и въ жизни всего народа еврейскаго (Второз. XXXI, 1—19; IV, 9—10; VI, 1—7; и XI, 1—19). Въ виду сказаннаго становится яснымъ, почему воспитаніе дѣтей почти во все продолженіе ветхозавѣтной исторіи евреевъ оставалось по преимуществу религіозно-нравственнымъ, при чемъ оно давало тонъ и характеристическую окраску всему умственному и даже эстетическому воспитанію, какъ увидимъ изъ разсмотрѣнія дальнѣйшей исторіи воспитанія.

Сферою педагогической дѣятельности евреевъ, школой для дѣтей до послѣдняго столѣтія предъ Рождествомъ Христовымъ служила, главнымъ образомъ, „семья“. Если въ послѣднія времена исторіи евреевъ и явились общественныя воспитательныя учрежденія—пророческія школы, синагоги, то въ нихъ еврейскія дѣти (очень немногія ¹⁾ сравнительно) только довершали свое образованіе, а спеціальныя дѣтскія школы появились въ Ветхомъ Завѣтѣ уже слишкомъ поздно.

¹⁾ Въ синагогахъ присутствовали большею частію взрослые люди, пророческія же школы представляли изъ себя особенныя спеціальныя учрежденія.

Дѣло воспитанія сосредоточивалось по преимуществу въ рукахъ отца семейства, личность котораго, при родовомъ устройствѣ быта евреевъ, всегда пользовалась большимъ авторитетомъ, а въ патриархальныя времена и неограниченною властью. Въ отношеніи къ нему дѣти находились въ безусловномъ подчиненіи, такъ какъ власть отца для нихъ имѣла значеніе правительственной власти. Такія отношенія, въ принципѣ носившія условія возможности развитія деспотизма со стороны родителей, (существовавшего у нѣкоторыхъ народовъ съ подобнымъ устройствомъ), были гарантированы отъ этого неблагоприятнаго для воспитанія послѣдствія, сначала (въ патриархальный періодъ), исключительно любовью евреевъ къ дѣтямъ, какъ дару Божію, какъ къ наслѣдникамъ Божественныхъ обѣтованій, а впослѣдствіи и законодательствомъ Моисея. Вотъ что по этому поводу говоритъ профессоръ А. П. Допухинъ: „Гдѣ личность чоловіка цѣнилась лишь какъ государственная единица, какъ на примѣръ у Грековъ и Римлянъ, тамъ зависимость дѣтей отъ родителей была полная, родители имѣли право на жизнь и смерть дѣтей. Напротивъ, гдѣ личность чоловіка цѣнилась сама по себѣ, по своему нравственному достоинству, тамъ зависимость эта была слабѣе, ограничивалась лишь необходимыми отношеніями воспитанія... Обычное право, образовавшееся подъ вліяніемъ общаго библейскаго воззрѣнія на жизнь чоловіка и выразившееся въ исторіи патриарховъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что юридическое положеніе дѣтей (еврейскихъ) въ домѣ родителей было положеніемъ свободныхъ личностей, зависимость которыхъ отъ родителей ограничивалась только необходимыми условіями руководства и покровительства“ ¹⁾. Если при этомъ мы встречаемся въ Библии съ фактомъ казни, совершенной отцомъ семейства надъ своей невѣсткой (Быт. XXXVIII, 24), повидимому противорѣчащимъ высказанному взгляду, то объясненіе его легко видѣть въ особенностяхъ патриархальнаго быта, когда не было еще спеціальной судебной власти, вслѣдствіе чего она сосредоточивалась въ лицѣ главы семейства. Подтвержденіемъ сего можетъ служить другой фактъ, взятый изъ

¹⁾ Законодательство Моисея. А. П. Допухина, стр. 29.

той же книги Бытія (Быт. XXIV, 57—58), гдѣ рядомъ съ волей отца, какъ только духовнаго главы семейства, а уже не гражданскаго (судьи), дѣвушка предоставляется полный просторъ даже въ такомъ важномъ дѣлѣ, какъ—выборъ жениха. Впослѣдствіи судебная власть была передана Моисеемъ отъ главы семейства особой общественной власти (Второз. XVIII, 18—21). Въ частности по отношенію къ сыновьямъ, родительская власть была ограничена въ законѣ Моисеевомъ болѣе, какъ это видно изъ книги Второзаконія (XXI, 15—17), гдѣ говорится, напримѣръ, что при передачѣ правъ первородства, а также при распредѣленіи между сыновьями наслѣдства, отецъ долженъ былъ руководствоваться не личными симпатіями, а существовавшими на этотъ счетъ правилами. Въ отношеніи же къ дочерямъ власть эта была ограничена менѣе: отецъ могъ даже продавать ихъ (Исход. XXI, 7). По достиженіи совершеннолѣтія, наступавшаго, какъ полагаютъ нѣкоторые, для обоюго пола около 12—13 лѣтъ, родительская власть еще болѣе теряла свои права въ отношеніи къ дѣтямъ, такъ какъ дѣти послѣ этого поступали подъ общее вѣдѣніе закона.

Кромѣ отца въ дѣлѣ воспитанія еврейскихъ дѣтей имѣла значеніе и мать, какъ видно изъ книги Второзаконія (XXI, 18—21). Ея значеніе въ этомъ случаѣ обуславливалось возвышенными библейскими воззрѣніями на женщину вообще, въ силу коихъ она признавалась равною мужу по происхожденію, плотию отъ плоти его (Быт. II, 23), существомъ богоподобнымъ (по душѣ). Истинное назначеніе ея заключалось въ томъ, чтобы быть спутницею своему мужу, готовою помогать ему во всемъ (Быт. II, 18; Тов. VIII, 6). При этомъ необходимо сказать, что на рабское положеніе женщины Израиль смотрѣлъ какъ на проклятіе, ненормальность (Быт. III, 16), а потому еврейская женщина никогда не испытывала той гибельной зависимости, какая существовала у нѣкоторыхъ древнихъ народовъ. Напротивъ, примѣры Маріамы, Девворы и другихъ женщинъ показываютъ, какое высокое положеніе могли занимать женщины въ еврейскомъ народѣ. Осторожность, съ которою въ Ветхомъ Завѣтѣ относились къ вопросу, позволено ли вступать въ бракъ съ женщинами другихъ народовъ,

безъ сомнѣнія обуславливалась пониманіемъ того великаго значенія, какое должна была проявлять жена въ направленіи духа семьи въ частности дѣтей Исх. XXXIV, 16; Втор. VII, 3—4). Книга притчей Соломона заключаетъ въ себѣ много прекрасныхъ мѣстъ, ясно указывающихъ, какое важное значеніе для семейства имѣла жена въ Ветхомъ Завѣтѣ, напримѣръ: „кто найдетъ добродѣтельную жену, цѣна ея выше жемчуговъ“ (Притч. XXXI, 10); „благонравная жена пріобрѣтаетъ славу мужу, а жена ненавидящая правду есть верхъ безчестія“ (Притч. XI, 16) и др. XXXI глава книги Притчей исключительно трактуетъ объ идеальныхъ качествахъ жены и матери семейства. Все указанное, несомнѣнно, служить подтвержденіемъ какъ вообще высокаго положенія женщины въ семействѣ у евреевъ, такъ и въ частности ея важнаго значенія въ дѣлѣ воспитанія дѣтей. Высокое положеніе въ семьѣ женщины значительно усиливалось еще возрѣніемъ на бракъ какъ на союзъ заключенный при участіи Бога (Притч. XVIII, 22; XIX, 14), заставлявшій естественныя склонности къ супружескимъ отношеніямъ подчинять нравственному порядку, вслѣдствіе чего даже въ тѣхъ случаяхъ, когда мужъ вступалъ въ брачныя отношенія съ рабынями, въ основѣ лежало стремленіе не въ удовлетвореніи чувственныхъ стремленій, но къ пріобрѣтенію большаго потомства, какъ сказано уже было ранѣе. Жена никогда не теряла въ домѣ своего полнаго значенія, и только въ послѣдствіи времени, когда цари, по примѣру азіатскихъ владыкъ, начали брать себѣ по нѣскольку женъ, оно умалилось; но нужно принять во вниманіе, что эти случаи были исключительными.

Чтобы яснѣе показать, какую благопріятную почву для религіозно-нравственнаго воспитанія дѣтей представляла еврейская богобоязненная семья, мы приведемъ здѣсь слѣдующія сужденія одного педагога. „Семейство, къ которому принадлежитъ дитя, является первоначальною и естественною, хотя и не вездѣ преднамѣренною средою (напр. у народовъ первобытныхъ) для воспитанія, а родители, по необходимости, первыми воспитателями. Окруженное ихъ любовію и заботами дитя возрастаетъ и въ ближайшемъ родномъ кругу получаетъ затѣмъ первыя впечатлѣнія, видитъ первые примѣры, научается говорить и

думать, любить и повиноваться. Только въ семействѣ могутъ зарониться впечатлѣнія, могутъ возбудиться чувствованія, которыя, имѣя чисто человѣческій характеръ, должны проникнуть каждое человѣческое сердце. Любовь къ родителямъ и къ другимъ членамъ семейства, любовь къ домашнему быту, сочувствіе ко всему, что касается общаго блага семейства—все это чувствованія, заключающія въ себѣ сѣмена всеобщаго чувства человѣколюбія, которое съ заглушеніемъ первыхъ легко можетъ заглухнуть навсегда. Этими первыми въ жизни впечатлѣніями, примѣрами и чувствованіями опредѣляются, часто разъ навсегда, черты будущаго нравственнаго характера дитяти, какъ человѣка. Поэтому домашнее воспитаніе, если оно даже и не будетъ преднамѣреннымъ, полагается, во всякомъ случаѣ, основы для нравственнаго развитія дитяти. Это обстоятельство невольно останавливаетъ вниманіе на воспитаніи домашнемъ. Поэтому многіе замѣчательные педагоги (Локкъ, Руссо и друг.) рѣшительно объявили себя въ пользу домашняго воспитанія, и болѣею частію смотрѣли на общественное воспитаніе не иначе, какъ на неизбежное зло. И домашнее воспитаніе дѣйствительно заключаетъ въ себѣ самую большую сумму средствъ (не во всѣхъ семействахъ, конечно), для нравственнаго воспитанія¹⁾.

Семейное воспитаніе евреевъ имѣло однако своимъ послѣдствіемъ одно неблагопріятное обстоятельство, это именно то, что, не смотря на выдающуюся въ исторіи любовь къ дѣтямъ и сознаніе священнаго долга заботиться объ ихъ воспитаніи, евреи не оставили опредѣленныхъ теорій или системъ, которыя могли бы служить руководствомъ въ дѣлѣ воспитанія. Въ Библии встрѣчаются только отрывочныя наставленія относительно воспитанія юношества (Притч. XXIII, 13; Исх. XII, 26 и т. д. Второз. IV, 9—10 и др.). Правда, въ ней есть цѣлая книга, представляющая изъ себя нѣчто вродѣ теоріи воспитанія—книга премудрости Иисуса сына Сирахова, написанная, какъ полагаютъ, всего за 3 вѣка до Р. Христова. Но если сравнимъ ее съ законами воспитанія, данными, напримѣръ, Ликургомъ Спартамцамъ, Солономъ Аѣинянамъ, то мы несомнѣнно должны придти къ тому заключенію, что книга эта только начатки теоріи воспитанія. Что же касается внѣ-биб-

¹⁾ „Курсъ педагогики“ В. Тихомирова. Стр. 8—9.

лейскихъ свѣдѣній изъ сохранившейся ветхозавѣтной древности, то, во первыхъ, они касаются позднѣйшаго періода еврейской исторіи (послѣ плѣна), во вторыхъ тоже не идутъ дальше отдѣльныхъ изреченій, въ которыхъ выражаются нѣкоторые принципы еврейскаго воспитанія, какъ увидимъ это при обзорѣ нѣ послѣдняго періода воспитанія еврейскихъ дѣтей.

Не смотря, однако, на отсутствіе системы въ древнееврейскомъ воспитаніи дѣтей, въ немъ все таки существовало единство, которое обуславливалось не только одинаковостью у всѣхъ евреевъ условій ихъ семейной жизни, но и общностью воззрѣній на основной характеръ и цѣль воспитанія дѣтей въ Ветхомъ Завѣтѣ—на существенную задачу воспитанія дѣтей, для чего у всѣхъ евреевъ былъ готовъ одинъ образецъ: воспитаніе Іеговою самаго народа Израильскаго, такъ что въ семьѣ, какъ замѣчено было уже раньше, повторялось отношеніе Бога къ своему народу. Іегова, въ достиженіи цѣлей Ветхаго Завета, дѣйствовалъ преимущественно на чувства Израилитянъ, возбуждалъ въ нихъ „страхъ Божій“; точно такъ же и по тѣмъ же побужденіямъ должны были поступать и родители въ отношеніи къ дѣтямъ: высказывая полную любовь къ нимъ, они должны были возбуждать въ нихъ не только „страхъ Божій“ но и чувство уваженія къ себѣ какъ представителямъ, въ нѣкоторомъ родѣ, Бога на землѣ. Это послѣднее чувство и было вторымъ основнымъ принципомъ еврейскаго воспитанія дѣтей въ Ветхомъ Завѣтѣ. Родители замѣняли дѣтямъ Бога, и покорность въ отношеніи къ нимъ сливалась съ покорностію и благоговѣніемъ къ Богу. Въ необходимости этого сліянія дѣти убѣждались изъ содержанія Свящ. книгъ, въ которыхъ благополучіе и долготѣνια жизнь обѣщались не только тѣмъ, которые научались „страху Божію“ (Притч. X, 27), но и за почтеніе къ родителямъ (Исход. XX, 12, Сир. III, 8—9). Лишь къ концу послѣдняго періода Ветхозавѣтной еврейской исторіи, съ появленіемъ дѣтскихъ школъ, въ воспитаніи дѣтей замѣтно выдвинутъ былъ книжниками третій принципъ—чрезмѣрное уваженіе къ „учителю“.

Подражательный характеръ еврейскаго воспитанія дѣтей, всецѣло построеннаго, какъ сказано выше, на воспитательномъ дѣйстви Самаго Іеговы, нерѣдко наказывавшаго Свой

избранный народъ, значительно объясняетъ то обстоятельство, почему наряду съ особенною любовью къ дѣтямъ, которая у евреевъ достигаетъ такихъ размѣровъ, какихъ не зналъ весь дохристіанскій міръ, въ воспитаніи дѣтей практиковались и наказанія, какъ воспитательныя средства. Въ подтвержденіе этого достаточно указать на слѣдующія мѣста книги Притчей: „Кто жалѣетъ розги своей, тотъ ненавидитъ сына, а кто любитъ, тотъ съ дѣтства наказываетъ его (XIII, 25)“; „розга и обличенія даютъ мудрость, но отрокъ оставленный въ небреженіи дѣлаетъ стыдъ своимъ родителямъ“ (XXIX, 15) и др. Родители, которые представляли свободное направленіе своему сыну въ дѣлѣ воспитанія и не прибѣгали къ наказаніямъ, приобрѣтали дурную репутацію въ обществѣ. Тѣмъ не менѣе, на наказанія евреи не смотрѣли, какъ на единственныя исправительныя средства. Въ дѣлѣ наставленія и исправленія благо-разумныхъ дѣтей родители считали долгомъ обращаться къ словеснымъ внушеніямъ и ими по возможности ограничиваться—въ томъ убѣжденіи, что такія средства дѣйствуютъ сильнѣе и раціональнѣе, чѣмъ жестокія наказанія, которымъ подвергаютъ глупыхъ (Притч. XVII, 10, XXVII, 22). Впрочемъ нужно сказать при этомъ, что произволъ еврейскихъ родителей въ выборѣ наказаній, какъ и вообще въ отношеніяхъ къ дѣтямъ, сдерживался въ Ветхомъ Завѣтѣ не только естественною любовью къ послѣднимъ, но и признаніемъ ихъ высокаго значенія, а также и духомъ законодательства Моисея.

Мы изложили основную, такъ сказать, принципиальную часть воспитанія дѣтей въ Ветхомъ Завѣтѣ, которая, будучи построена всецѣло на данныхъ преданія и откровенія, оставалась неизмѣнною во всѣ періоды еврейской исторіи въ Ветхомъ За-вѣтѣ (по крайней мѣрѣ въ средѣ лучшихъ представителей). Въ чемъ же состояли частности воспитанія, при помощи какихъ именно средствъ оно велось въ разные періоды еврейской исторіи въ Ветхомъ Завѣтѣ и на сколько уклонялось въ общей массѣ народа отъ указанной нормы—эту, главнымъ образомъ практическую часть, мы постараемся представить въ слѣдующихъ главахъ.

В. Григоровичъ.

(Продолженіе будетъ).

Современныя общества „независимой нравственности“ среди христіанскихъ народовъ.

Современныя общества независимой нравственности составляютъ собою явленіе новое въ христіанскомъ мірѣ. Если прежде христіанство вело борьбу съ обществами различныхъ еретиковъ, сектантовъ и раскольниковъ, стоявшихъ на почвѣ догматической или вообще религіозной, то теперь оно вызывается на борьбу, по крайней мѣрѣ среди инославныхъ христіанъ, съ новымъ направленіемъ среди нихъ, усиливающимся обособиться на почвѣ чисто нравственной. Если прежде шла борьба изъ за религіозныхъ идей, такъ или иначе понимаемыхъ и объясняемыхъ, то теперь открывается борьба изъ за нравственныхъ идей, тоже разнообразно объясняемыхъ и извращаемыхъ. Поэтому можно сказать, что новыя общества, о которыхъ мы говоримъ, совершенно устраняютъ себя отъ религіозныхъ вопросовъ, поставляя ихъ въ тѣни, и на первый планъ выдвигаютъ вопросы чисто нравственныя, и на нихъ сосредоточиваютъ все свое вниманіе. Какими же характеристическими особенностями отличаются эти общества? Каково ихъ историческое происхожденіе и современная судьба? И наконецъ, насколько они состоятельны среди современнаго христіанскаго міра? Мы хотѣли бы познакомить нашихъ читателей съ отвѣтами на эти вопросы, на сколько они могутъ быть выяснены въ настоящее время. И прежде всего скажемъ нѣсколько словъ объ историческомъ происхожденіи этихъ обществъ ¹⁾.

¹⁾ Историческія свѣдѣнія объ этихъ обществахъ можно находить въ „Revue de Théologie et de Philosophie“ за послѣдніе годы. Такъ въ 1896 году Д-ръ

I.

Мысль объ автономной нравственности, объ отдѣленіи нравственности отъ религіи, уже давно существовала и была развиваема среди, такъ называемыхъ, свободныхъ мыслителей; но, какъ извѣстно, Кантъ первый попытался обосновать ее на своихъ философскихъ началахъ. Съ тѣхъ поръ мысль эта не умирала. Въ наше время ее старались утвердить или обосновать Коптъ, Милль, Спенсеръ и другіе, подыскивая для этого уже свои собственные, позитивныя или естественно-научныя основанія. Но не въ развитіи этихъ философскихъ началъ надобно видѣть главную причину возникновенія современныхъ обществъ независимой нравственности. Не современная философія была причиною появленія этихъ обществъ. Причина эта, говоря вообще, коренится въ общемъ направленіи религіозной жизни инославныхъ христіанскихъ народовъ. Нѣтъ сомнѣній, что общества *независимой нравственности* составляютъ собою естественный результатъ того отрицательнаго движенія религіозной мысли, которое послѣ долгаго развитія среди инославныхъ христіанъ, кончило тѣмъ, что напало въ нихъ свое послѣднее и логически послѣдовательное выраженіе. Правда, что и раньше въ теченіе нашего столѣтія существовали частныя попытки дать нравственности другое основаніе, нежели то, которое даетъ ей религія, т. е. установить такъ называемую нравственность „независимую“. Но теперь уже стремятся совершенно извратить существующій строй христіанской жизни, т. е. стремятся не ставить болѣе въ зависимость нравственность отъ религіи, а напротивъ, стараются самую религію поставить въ зависимость отъ нравственности, и создать, по выраженію одного изъ главныхъ учредителей этихъ обществъ, Ф. Адлера, „*религію нравственности*“. Очевидно, что для достиженія этой цѣли имъ необходимо было стать въ отрица-

Альбертъ Шницъ, по случаю открытія *Швейцарскаго Общества нравственной культуры* (*Schweizerische Gesellschaft für Ethische Kultur*), прочелъ на Невшаттельской конференціи среди членовъ этого Общества рефератъ, въ которомъ изложилъ исторію этихъ Обществъ, какъ въ Швейцаріи, такъ и въ другихъ мѣстахъ. Его рефератъ подъ заглавіемъ: *Le recent mouvement moral en Amerique et en Europe* напечатанъ въ *Revue de Theologie et de Philosophie* 1896 an., Septembre. Свѣдѣніи этого реферата и мы пользуемся въ настоящемъ очеркѣ.

тельные отношенія къ существующимъ христіанскимъ культамъ и освободить нравственность отъ связи съ христіанскими религіозными истинами. Въ этомъ отношеніи идеи общества независимой нравственности весьма сходны съ идеями многочисленныхъ анти-церковныхъ, анти-христіанскихъ и даже анти-религіозныхъ обществъ, существующихъ въ Европѣ уже пятьдесятъ лѣтъ. Разница между обществами независимой нравственности и обществами свободныхъ мыслителей или рacionales заключается лишь въ томъ, что послѣднія открыто признають свою враждебность къ церкви, тогда какъ первыя открыто не признавая этого, маскируютъ свои отношенія къ церкви, но приходятъ къ одному и тому же результату. Въ сущности же движеніе обществъ независимой нравственности есть то же возстаніе противъ власти церкви, и даже можно сказать, что оно уже вышло изъ подъ этой власти; въ сущности это есть борьба между свѣтскою и церковною жизнью. Въ слѣдующихъ страницахъ мы попытаемся выяснитъ это отношеніе съ болѣею опредѣленностію.

Но прежде чѣмъ начать это выясненіе, считаемъ не лишнимъ замѣтитъ, что движеніе, приведшее къ образованію обществъ независимой нравственности, первоначально возникло и развилось въ странахъ германскихъ и англо-саксонскихъ, исключивъ почти совершенно страны латинскія, гдѣ съ самаго начала событія дали этому движенію идей совсѣмъ другое направленіе. Во Франціи, со времени революціи, произошелъ окончательный разрывъ между церковью и государствомъ. Если до революціи католичество было господствующей религіей, такъ что всякая попытка соціальной реформы совершилась или въ церкви и церковью, т. е. согласно ея принципамъ, или совсѣмъ внѣ церкви и независимо отъ нея; то теперь, т. е. послѣ революціи, отношенія перемѣнились. Государство совершенно освободилось отъ церковной зависимости. Поэтому всякія столкновенія между властями церковной и свѣтской были немыслимы, или были устраняемы безъ всякихъ препятствій. Напротивъ, въ Германіи болѣе широкіе принципы протестанства позволяли обѣимъ властямъ идти рука объ руку гораздо дальше. И если бы протестантская церковь пожелала идти далѣе по широкому пути

отрицаній, то она могла бы въ теченіе многихъ лѣтъ (а по мнѣнію нѣкоторыхъ, могла бы и всегда) сохранить свое вліяніе на общественныя движенія въ Германіи; но она побоялась идти по этому пути. Въ самомъ дѣлѣ, поступи она иначе, это означало бы, что она сама, добровольно, совершаетъ надъ собою актъ самоубійства. И она согласилась лучше подвергнуться упрекамъ въ консерватизмъ и ригоризмъ, чѣмъ плыть по широкому потоку отрицательныхъ общественныхъ движеній.

Впрочемъ надобно замѣтить, что первое рѣшительное проявленіе независимой нравственности возникло не исключительно на почвѣ протестанства. Въ 1845 году, по поводу католическаго паломничества въ Триръ (въ 1844 г.) на поклоненіе нешвенному хитону Спасителя, произошло сильное волненіе среди нѣмецкихъ католиковъ. Это паломничество называли идолопоклонствомъ; тѣмъ не менѣе, оно было возобновлено въ 1891 году. Какъ въ первый, такъ и во второй разъ паломничество произвело сильное возмущеніе въ рядахъ нѣмецкихъ католиковъ. Католики, возмущенные этимъ паломничествомъ, рѣшились разорвать всякія сношенія съ Римомъ, составили свое вѣроисповѣданіе, по остались вѣрными догматамъ своей древней католической вѣры. Они собрались въ Лейпсигъ, и приняли названіе „нѣмецкихъ католиковъ“. Такимъ образомъ они только порвали свою связь съ римскимъ духовенствомъ. Составленное по этому случаю исповѣданіе вѣры, содержало между прочимъ слѣдующее постановленіе: „Мы отвергаемъ первенство папы и признаемъ себя независимыми отъ церковной іерархіи и пр.“ Возмущеніе противъ римской іерархіи было такъ сильно, что уже въ 1847 году насчитывали до 200 общинъ нѣмецкихъ католиковъ. Но это было только началомъ болѣзни.

Возстаніе въ лагерѣ католицизма послужило заразительнымъ примѣромъ и для тѣхъ протестантовъ, которые были озлоблены противъ своей протестантской церкви. Они не замедлили возмутиться противъ своей государственной церкви. Не прошло и двухъ лѣтъ, какъ въ Магдебургѣ состоялось собраніе изъ 120 лицъ. Здѣсь тоже было составлено исповѣданіе, первая

статья котораго содержала слѣдующее: „Мы не можемъ болѣе соглашаться съ дѣйствіями государственной церкви нашей страны, вслѣдствіе чего и отдѣляемся отъ нея...“

Слѣдуетъ замѣтить, что все это движеніе по началу имѣло въ виду только дѣйствительныя или мнимыя злоупотребленія духовныхъ лицъ; оно требовало лишь реформы церковныхъ отношеній. Но послѣ перваго толчка, обнаружилось, что противодѣйствіе іерархіи превратилось въ другое, болѣе опасное противодѣйствіе. Дѣйствительно, въ томъ же 1847 году уже были основаны въ двухъ городахъ Германіи—Гамбургъ и Марбургъ первыя свободныя общины (*Freie Gemeinde*), которыя отдѣлились не только отъ установленной церкви, но и отъ христіанства. Представленная въ Гамбургъ докторомъ Клейн-полемъ программа этихъ общинъ уже содержала слѣдующее заявленіе: „Свободная община есть общество лицъ, освободившихся отъ всякаго ига и соединившихся для противодѣйствія христіанству и для развитія въ сознаніи народа того, что есть гуманнаго и естественнаго въ человѣкѣ“.

Безполезно было бы вдаваться въ подробности относительно развитія того движенія умовъ, которое, отъ желанія чисто церковной реформы, перешло къ систематическому отрицанію всякой религіи. Достаточно упомянуть о томъ, что въ 1859 году въ Готѣ, пѣмекіе католики, о которыхъ мы говорили выше, уже соединились вмѣстѣ съ протестантами для образованія „Ассоціаціи свободныхъ религіозныхъ общинъ“. Что же это были за ассоціаціи, въ нѣдрахъ которыхъ равно находили себѣ пріютъ и католики, и протестанты?

Очевидно, что ассоціаціи эти должны были быть основаны на такихъ принципахъ, которые равно могли бы быть признаваемыми всѣми, какъ протестантами, такъ и католиками. Пришли къ заключенію, что эти принципы должны имѣть чисто нравственный характеръ; потому что на почвѣ церковной или религіозной всякое соглашеніе *a priori* было невозможно. Не религія, а нравственность должна служить основою человѣческаго единенія. По этому нисколько не удивительно, что на восьмомъ собраніи въ Бреславлѣ въ 1879 году Шеферъ, пред-

ставитель берлинской свободной общины, предложилъ на разсмотрѣніе, въ числѣ другихъ положеній, слѣдующее, занимавшее первое мѣсто: „Для насъ, говорилъ онъ, религія заключается исключительно въ нравственности, сообразной съ принципами разума и прогрессирующей науки“. Повидимому, Шеферъ не отвергаетъ религіи; онъ только отводитъ ей второстепенное значеніе. Но при условіяхъ существовавшей борьбы, которая прямо или косвенно направлялась противъ церкви, главная цѣль этой борьбы заключалась именно въ томъ, чтобы разрушить общественную силу церкви, а слѣдовательно, и религіи. Подтвержденіемъ этого служатъ изданные ассоціаціями манифесты, а также и странные союзы, заключенные ими между представителями совѣтъ различныхъ мѣстнѣй.

Въ подтвержденіе этого приведемъ слѣдующій фактъ. Извѣстно, что въ Германіи существуютъ „*Associationen deutscher freidenkender Geister*“ (*Deutscher Freidenkenbund*). Они встаютъ не только противъ церкви и ея обрядовъ, но и противъ христіанства, такъ что въ этомъ случаѣ самая религія подвергается порицанію. При всемъ томъ точки соприкосновенія этихъ свободныхъ мыслителей съ „свободными религіозными ассоціаціями“ остаются многочисленными. Вслѣдствіе этого, желая взаимно усилить себя, было предложено въ Магдебургѣ въ 1888 году, соединить обѣ ассоціаціи въ одно цѣлое. Хотя этого соединенія и не произошло, но въ слѣдующемъ году, на конгрессѣ въ Ганноверѣ, было утверждено предложеніе, чтобы „ассоціаціи свободныхъ мыслителей“ поддерживали по мѣрѣ силъ „свободныя религіозныя общины“.

Переходя къ Англіи, мы прежде всего должны замѣтить, что почти одновременно съ Германіей и здѣсь возникло противодѣйствіе церковности. Но здѣсь оно съ самаго начала приняло гораздо болѣе рѣшительное или рѣзкое направленіе; и только это направленіе оказалось наиболѣе живучимъ, какъ это выяснилось въ нововозникшемъ обществѣ „Секуляризмъ“. Основателемъ этого общества былъ нѣкто Голиакъ, который пропагандою своихъ идей пріобрѣлъ благосклонность среди рабочихъ классовъ. Но его общество до извѣстной степени ус-

пѣло сформироваться только въ 1860 году, и то при посредствѣ изданія еженедѣльнаго журнала *The National Reformer*; (*Національный реформаторъ*), и при посредствѣ установленія нѣкотораго единства между различными отраслями „Національнаго общества секуляристовъ“ (*National Secular Society*). Девизъ, подъ которымъ соединились члены этого общества, былъ выраженъ въ слѣдующемъ положеніи: „Секуляризмъ учить, что поведеніе нашей жизни должно быть основано на разумѣ и наукѣ; секуляризмъ не признаетъ никакого божественнаго внимательства въ дѣла человѣка; секуляризмъ считаетъ, что богословіе должно быть признано разумомъ за суевѣріе, вредное для общественнаго блага, какъ это подтверждается опытомъ; вслѣдствіе чего секуляризмъ преслѣдуетъ его, какъ наслѣдственнаго врага прогресса“. Проповѣдникомъ этихъ идей былъ нѣкто Брадлаугъ, который, при посредствѣ своего журнала, оставался во главѣ этого общества до 1875 года. Скоро однако же въ обществѣ возникъ раздоръ, вслѣдствіе котораго оно распалось на двѣ партіи: одну болѣе крайнюю, во главѣ которой остался Брадлаугъ; его партія желала рѣшительными мѣрами искоренить религію на англійской почвѣ; другая же партія, руководимая Голіакомъ и Карломъ Уаттомъ, приняла названіе „Британское общество секуляристовъ“ (*British Secular Union*) и имѣла органомъ своимъ *Secular Review*. Отношеніе этой партіи къ церкви было безразличное—или по общепринятому выраженію—агноститичное. „Агностицизмъ требуетъ, говорили они, не высказываться ни за, ни противъ существованія Бога и загробной жизни. Эти вопросы неразрѣшимы даже для величайшихъ умовъ; поэтому общество и отказывается выражать о нихъ свое мнѣніе. Въ сущности же, вопросы эти не имѣютъ ни малѣйшаго вліянія на тѣ великія задачи и нужды, которыя существенны для земной жизни“.

Надобно впрочемъ замѣтить, что секуляристическое движеніе среди англійскихъ рабочихъ не нашло себѣ благопріятной почвы; англичане въ общемъ весьма религіозны. Поэтому если партія крайнихъ сохранила еще до настоящаго времени нѣкоторую жизнеспособность и даже смогла основать другой жур-

наль „Свободный мыслитель“ (*The Freethinker*), то партія умѣренныхъ, съ ея безразличнымъ отношеніемъ къ религіи, потеряла всякую силу и окончательно распалась въ маѣ 1890 года. Ее пережилъ только журналъ, издаваемый и въ настоящее время подъ новымъ названіемъ *Agnostique Journal* и находящійся въ рукахъ Карла Уатта. Но нравственная зараза этимъ не окончилась.

Дѣятельность этихъ ассоціацій, не нашедшихъ себѣ благоприятной почвы среди англійскаго народа, не ограничилась одной Европой. Ихъ принципы, враждебные церкви и христіанству, были перенесены по ту сторону океана, съ большимъ числомъ эмигрантовъ, отправлявшихся безпрестанно въ Америку. Уже въ 1846 году въ рядахъ нѣмецкихъ эмигрантовъ образовалось около сорока „свободныхъ общинъ“. Наибольше значительныя общины этого рода находились въ Нью-Йоркѣ, Филадельфій и Мильвокѣ. Въ 1865 году американскіе секуляристы завязали сношенія съ отечественными, т. е., англійскими общинами. Но ихъ отношеніе къ религіи, будучи сначала скрытымъ, вполне выяснилось только въ 1872 году. Именно въ этомъ году американскими ассоціаціями былъ принятъ слѣдующій девизъ: „Во всѣхъ областяхъ дѣятельности человѣческой мы признаемъ первенство разума, вслѣдствіе чего и отвергаемъ всякое вѣрованіе (религіозное)“.

1876 годъ ознаменовался въ Америкѣ появленіемъ многихъ обществъ съ одинаковымъ направленіемъ идей. Изъ числа другихъ упомянемъ объ „Ассоціаціи радикаловъ“ или свободныхъ мыслителей, къ которому присоединилось нѣкоторое число членовъ вышеупомянутыхъ свободныхъ общинъ. Наибольше выдающіеся представители изъ нихъ открыто порицали христіанство, а умѣренные ограничивались лишь требованіемъ отъ государства воздержанія отъ вмѣшательства въ религіозную жизнь народа. Все это однако же проповѣдовалось не среди коренныхъ американцевъ, и только въ 1876 году принципы секуляристовъ стали распространяться и среди англо-американцевъ; и въ Филадельфій было основано первое „Американское общество секуляристовъ“ (*American Secular Union*) Ф. Е. Абботомъ. Главнымъ

стремленіемъ этого общества, точно также какъ и у американскихъ радикаловъ, было желаніе устранить всякое вмѣшательство государства въ дѣла церкви. Но ихъ протестъ противъ государства скоро превращался въ борьбу противъ самой религіи. Что же это былъ за протестъ?

При ближайшемъ разсмотрѣніи выяснилось, что это противуцерковное и противугосударственное движеніе не могло имѣть примѣненія на американской почвѣ. Всѣмъ извѣстна существующая въ Америкѣ свобода мнѣній, и почти полное отсутствіе всякой связи религіозныхъ учрежденій съ правительствомъ и общественными учрежденіями, по крайней мѣрѣ, съ тѣми, которыя не требуютъ правительственнаго вмѣшательства. Поэтому не удивительно, что эти общества, основанныя для борьбы съ врагомъ, такъ сказать, не существующимъ или устрояющимся отъ дѣйствительной борьбы, скоро были преданы забвенію. Не имѣя противниковъ, они не могли и существовать. Тѣмъ не менѣе они хотѣли вести борьбу; они желали упрочить свое существованіе, и для этого избрали другой путь и приняли для борьбы другую тактику. Извѣстно, что американскія церкви различныхъ религіозныхъ конгрегацій не были здѣсь, какъ въ Европѣ, учредительницами и колыбелью многихъ предпріятій благотворенія и любви, хотя уже въ силу своего существованія и для осуществленія божественныхъ законовъ эти конгрегаціи должны были взять на себя задачу быть основательницами подобныхъ учреждений, т. е. другими словами, должны были достигнуть того, чтобы и здѣсь, въ Америкѣ, пріобрѣсть то значеніе, которое родственныя имъ церкви пріобрѣли въ Европѣ. Но эта цѣль далеко не была ими достигнута, тѣмъ болѣе что онѣ, какъ мы уже сказали, не были поддерживаемы правительствомъ. Изъ такого порядка вещей слѣдовало, что хотя общества секуляристовъ и не могли отнять у церковныхъ конгрегацій мѣсть, которыхъ послѣднія еще не занимали, но они могли оспаривать тѣ, которыхъ эти конгрегаціи домогались. Конгрегаціи могли опередить ихъ. Такимъ образомъ, оправдывая свою вражду къ церквамъ и маскируя ее благими цѣлями благотворительности, общества се-

куляристовъ сохранили относительно церквей тѣ враждебныя чувства, которыя были въ основѣ движенія этихъ обществъ, и которыя въ Европѣ составляли ихъ силу.

Такой то образъ дѣйствій и былъ принятъ „Обществами нравственной культуры“, основанными въ томъ же 1876 году. Въ этомъ то и заключался весь секретъ, который позволилъ имъ продолжить свое жалкое существованіе и не быть быстро перегорающимъ соломеннымъ огнемъ, тогда какъ другія ассоціаціи, хотя и сходныя съ ними по своимъ стремленіямъ, основанныя въ то же время и въ той же средѣ, не имѣли никакого развитія и успѣха. Да и ихъ незначительный успѣхъ тѣсно связанъ съ личностію Ф. Адлера, главнаго возбудителя этого движенія. Онъ понималъ, какъ можно было бороться съ религіозными конгрегаціями въ той странѣ, гдѣ эти конгрегаціи не подавали никакого повода къ социальнымъ злоупотребленіямъ, влѣдствіе чего и не было основанія ихъ преслѣдовать прямымъ путемъ. При этомъ Адлеръ обнаружилъ еще большую находчивость или осторожность. Онъ не только не относился враждебно къ церквямъ, но даже никого не лишалъ права—вступать въ общество независимой нравственности. Христіане разныхъ направленій и оттѣнковъ, также какъ и агностики и крайніе позитивисты, были одинаково благосклонно принимаемы имъ для содѣйствія его дѣлу.

Тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что на дѣлѣ Ф. Адлеръ сознательно возставалъ противъ всякой религіи и оспаривалъ у христіанства его вліяніе на общество. Справедливость требуетъ, чтобы мы смотрѣли на вещи въ ихъ истинномъ положеніи, а не увлекались пустыми словами, часто произносимыми даже преданными и убѣжденными приверженцами обществъ независимой нравственности. Эти общества провозгласили своимъ девизомъ вѣротерпимость, безразличное отношеніе къ существующимъ религіямъ. Но не трудно показать всю призрачность той воображаемой вѣротерпимости, которую они такъ громко провозглашаютъ и которой такъ настойчиво требуютъ. Безъ сомнѣнія, въ вѣротерпимости заключается для нихъ наиболѣе могущественный и часто упоминаемый факторъ для пропаганды; но эта

вѣротерпимость, по суду мыслящихъ людей, есть иллюзія, тѣмъ болѣе опасная, что она легко можетъ быть скрыта. Ихъ увѣренія въ нейтральности относительно религіи, въ безразличномъ отношеніи къ церквамъ, только кажущіяся. Соперничество съ церковными конгрегаціями существовало съ самыхъ первыхъ дней.. да оно и не могло не существовать. Если Ф. Адлеръ и его друзья были увѣрены въ томъ, что церкви въ состояніи осуществить предлагаемую ими себѣ цѣль, то новымъ обществамъ излишне и бесполезно было создавать на ряду съ церквами еще свои общества. Но разъ они организовали себя независимо отъ церквей, этимъ самымъ показали, что они могутъ лучше осуществить, нежели церкви, общественный идеалъ. На этомъ основаніи съ самаго начала нельзя было сохранять дружескихъ отношеній. Увѣренія въ вѣротерпимости могли быть у многихъ искренни; но слова обманывали ихъ.

Что же касается прозелитовъ изъ христіанъ, вступающихъ въ общества нравственности, то этимъ они, съ одной стороны, свидѣтельствуютъ о недостаточности для нихъ своей церкви, и съ другой, о томъ, что Ф. Адлеръ можетъ дать имъ то, чего они не получаютъ въ своей церкви. Самъ Адлеръ въ минуту забывчивости сказалъ слѣдующее... „Тотъ, кто вѣруетъ въ догматы церкви, не исключается изъ общества независимой нравственности, но онъ исключаетъ изъ него самъ себя „(Ethical Record Oct. 1889). Странное и невозможное раздѣленіе цѣльной личности! Но еще болѣе странны слѣдующія слова Мейера, одного изъ членовъ этихъ обществъ. „Мы не желаемъ, говорить онъ, отнимать у церкви ни одного изъ ея членовъ; напротивъ, мы желаемъ, чтобы она отбросила свои догматическіе элементы и, всецѣло предавшись нравственной культурѣ, собрала бы слушателей болѣе многочисленныхъ и внимательныхъ, чѣмъ наши“. Это значитъ слѣдующее: христіане только въ томъ случаѣ могутъ быть съ нами, если они оставляютъ все то, что отдѣляетъ ихъ отъ насъ; т. е. все то, что есть у нихъ специфически христіанскаго. Можно ли это пазвать истинною вѣротерпимостію? —Какъ бы то ни было, только общества независимой нравственности и теперь мечтаютъ о томъ, что со временемъ они привле-

кутъ къ себѣ все человѣчество; эта мечта составляетъ любимѣйшую тему всѣхъ ихъ разговоровъ и сочиненій; все это конечно не совмѣстимо съ принципомъ вѣротерпимости, о которомъ мы говорили выше, все это составляетъ формальное признаніе въ намѣреніи достигнуть въ будущемъ того, чтобы вытѣснить церковь.

Кто же такой Адлеръ, главный виновникъ появленія американскихъ обществъ независимой нравственности? Мы не ошибемся, если назовемъ его человѣкомъ, чуждымъ всякой религіозности. Докторъ Феликсъ Адлеръ сынъ раввина главной синагоги въ Нью-Йоркѣ. Первоначально онъ предназначался занять мѣсто отца въ его раввинской должности. Пріѣхавъ въ Европу для усовершенствованія своихъ познаній, онъ получилъ въ Гейдельбергѣ степень доктора философіи. Но пребываніе въ Европѣ уничтожило въ немъ его прежнія вѣрованія, и съ того дня, когда по возвращеніи въ Нью-Йоркъ онъ высказалъ передъ аудиторіей своего отца свои идеи, лежавшія въ основаніи его убѣжденій, онъ долженъ былъ отказаться отъ раввинской должности, предназначенной ему раньше. За тѣмъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ Адлеръ былъ профессоромъ университета въ Корнели (Cornell) и оставилъ свое мѣсто съ цѣлью окончательно предаться дѣлу образованія обществъ независимой нравственности. Въ маѣ 1876 года друзья просили его высказать имъ его новыя идеи. Адлеръ исполнилъ просьбу друзей, и Шельдонъ, одинъ изъ его послѣдователей, въ своемъ сочиненіи *Esquisse de l'histoire du mouvements moral* утверждаетъ, что главная мечта Адлера состояла въ томъ, „чтобы въ основѣ религіи положить нравственность вмѣсто богословія“. Во время одного засѣданія рѣшили основать *Общество нравственной культуры* (Society for Ethical Culture). Адлеръ одобрилъ его направленіе и принялъ на себя званіе проповѣдника (Conferencier) или руководителя (Lecturer) общества.

Какъ же многочисленно это общество? Печальна судьба его. Общество, состоявшее въ началѣ всего изъ 128 членовъ, даже послѣ десятилѣтняго существованія едва насчитывало ихъ 600. Въ продолженіе семи лѣтъ, только въ одномъ Нью-Йоркѣ оно кое-какъ продолжало влечить свое жалкое существованіе. Но

въ 1883 году подобное же общество возникло въ Чикаго, съ проповѣдникомъ В. Салтеромъ. А осенью 1885 года оно появилось въ Филадельфіи. Уэстонъ былъ приглашенъ руководителемъ его.

По случаю десятилѣтняго существованія общества въ Нью-Йоркѣ (въ Маѣ 1886 г.) отдѣльныя отрасли его были соединены въ одинъ составъ подъ именемъ „*Союзъ Общества нравственной культуры*“ (Union of the Societies for Ethical Culture). Въ концѣ того же года въ Сентъ-Луи было основано еще *четвертое* общество, мѣсто проповѣдника въ которомъ занимаетъ Шельдонъ. Вотъ и вся численность этого мечтательнаго общества!

Во всякомъ случаѣ Союзъ общества нравственной культуры остается вѣрнымъ своей первоначальной задачѣ и слѣдующимъ образомъ формулировалъ свою главную цѣль. „Главная цѣль нравственнаго движенія, съ точки зрѣнія Союза, заключается въ развитіи среди его членовъ нравственной жизни. Союзъ сердечно желаетъ привлечь въ свою среду всѣхъ лицъ, сочувствующихъ его дѣлу, не принимая во вниманіе ихъ богословскихъ и философскихъ убѣжденій“ (Конституція, ст. II, отд. 2). Да и самъ главный виновникъ и руководитель этого союза, Феликсъ Адлеръ, въ *Ethical Record* (за окт. 1889 года), формулируетъ свою главную мысль слѣдующимъ образомъ: „Цѣли общества нравственности слѣдующія:

1. Доказать превосходство нравственныхъ цѣлей предъ всѣми другими цѣлями и предъ всѣми человѣческими интересами.
2. Указывать на нравственный законъ, какъ на власть непосредственную и независимую отъ истинъ религіозныхъ вѣрованій и философскихъ теорій.
3. Содѣйствовать развитію науки и искусства, чтобы вести правильную жизнь“.

Очевидно, что эти общества со времени своего существованія не вызываютъ внѣ кружка своихъ членовъ не только энтузіазма, но и особеннаго сочувствія; тѣмъ не менѣе они продолжаютъ существовать. Исторія ихъ однако же не представляетъ особеннаго интереса. Упомянемъ только о томъ влияніи, которое эти

общества имѣли на движеніе философскихъ идей въ Америкѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что эти общества возбудили среди американцевъ интересъ къ выясненію нравственныхъ идей.

Можно сказать, что Европа подарила американцевъ этими обществами, но и американцы не остались въ долгу у европейцевъ; такъ какъ изъ Америки общества независимой нравственности перешли и въ Европу. Но эти общества далеки отъ того, чтобы помнить о той связи, которая соединяла ихъ съ ассоціаціями, указанными нами выше; напротивъ, они избѣгаютъ всякаго соприкосновенія съ ними и даже отрицаютъ сходство своихъ цѣлей съ ихъ цѣлями. Начнемъ съ Англіи. Общество независимой нравственности было основано въ Лондонѣ въ 1886 году въ Эссексѣ Галлѣ (подъ предсѣдательствомъ В. Уоллеса). Оно выразило желаніе „способствовать теоретически и практически—распространенію нравственныхъ правилъ (precept), не опираясь ни на какія догматическія основанія (on a non dogmatic basis)“. На развитіе англійскихъ обществъ этого рода особенно способствовалъ пріѣздъ въ Лондонъ Док. Стантона Коатта, одного изъ вліятельнѣйшихъ учителей, который до того времени былъ помощникомъ Ф. Адлера въ Нью-Йоркѣ. Въ 1888 году онъ получилъ приглашеніе конгрегаціи или прихода South-Place въ Лондонѣ. Эта конгрегація, основанная въ 1817 году, мало по малу отдѣлилась отъ христіанства, а потомъ и отъ всякой религіи. Конвей, бывшій 21 годъ во главѣ этого прихода, особенно способствовалъ переходу его въ число Общества независимой нравственности. Въ собраніяхъ этой конгрегаціи молитва была запрещена. На ряду съ чтеніемъ Библіи читали избранныя мѣста изъ всякой литературы; вся религія ограничивалась только смутнымъ деизмомъ, такъ какъ вѣра въ Бога личнаго и въ безсмертіе души были признаны не только не необходимыми, но даже вредными для жизни; потому что вѣра эта возбуждаетъ лишь распри между людьми. Въ 1884 году Конвей возвратился въ Америку, которая была его родиной; а когда, спустя четыре года, Стантонъ Коаттъ приглашенъ былъ руководителемъ этой конгрегаціи, то онъ принялъ это пригла-

пеніе только съ тѣмъ условіемъ, чтобы конгрегація примкнула къ Обществу независимой нравственности. Предложеніе не встрѣтило никакого сопротивленія.

Менѣе значительныя общества независимой нравственности были основаны въ другихъ городахъ Англіи, какъ напр. въ Оксфордѣ, Кембриджѣ и Глазговѣ.

„Общіе принципы“ этихъ англійскихъ обществъ были напечатаны въ *годовомъ отчетѣ* за 1888 годъ. Мы воспроизводимъ ихъ по *Ethical Record* за октябрь 1889 годъ. Вотъ эти принципы;

1. „Нравственная жизнь обязательна для насъ въ силу высочайшаго достоинства, заключающагося въ такой жизни; эта обязанность есть самая величайшая, которая только можетъ существовать.

2. „Нравственная жизнь совѣмъ не зависитъ отъ какихъ либо вѣрованій въ будущія награды и наказанія, которыя будутъ возданы намъ „Вышею Силою...“ и проч.

Тѣмъ не менѣе, на основаніи этихъ общихъ принциповъ, отношенія къ церкви должны быть, по мнѣнію общества, крайне осторожными. „Общество должно поступать такъ, чтобы не входить ни въ какія столкновенія съ религіозными учрежденіями. Общество совѣмъ не думаетъ, какъ это ему приписываютъ, приносить въ міръ новое Евангеліе; оно добивается только того, чтобы выдѣлять изъ ученія Церкви то, что есть чисто нравственнаго, отъ временныхъ формъ богословія и обрядности, въ которыхъ это ученіе остается замкнутымъ“.

Спустя шесть лѣтъ, примѣру Англіи послѣдовала Германія. Въ мартѣ 1892 года Ф. Адлеръ говорилъ на конференціи въ Берлинѣ, въ присутствіи многихъ лицъ, о томъ дѣлѣ, котораго онъ былъ творцемъ и руководителемъ. Во время этой конференціи открылись пренія о своевременности создать на нѣмецкой почвѣ ассоціаціи, сходныя съ ассоціаціями Соединенныхъ Штатовъ и Англіи. Пренія привели къ соглашенію. Для этой цѣли были напечатаны „Подготовительныя Сообщенія“ (*Vorbereitende Mittheilungen eines Kreises gleichgesinnter Männer und Frauen zu Berlin*). „Общество нравственности, между прочимъ, гово-

рилось въ Сообщеніяхъ, считаетъ существеннымъ въ человѣкѣ не его отношеніе къ Богу, но къ человѣчеству" (стр. 13). Тамъ же находятся и разъясненія, имѣющія цѣлю просвѣтить тѣхъ, которые пожелали бы примкнуть къ движенію тагдашняго нѣмецкаго общества. Дѣло въ томъ, что пріѣздъ Адлера на Берлинскую Конференцію Общества нравственности совпалъ съ обсужденіемъ законопроекта министра Цедлица по вопросу, должны ли народныя школы въ Германіи быть конфессіональными или неконфессіональными. Если одни требовали обязательнаго преподаванія въ народныхъ школахъ Закона Божія, то другіе отвергали это. Законопроектъ Цедлица былъ на сторонѣ послѣднихъ. Но императоръ не утвердилъ законопроекта; и министръ Цедлицъ подалъ въ отставку. Тѣмъ не менѣе въ „Подготовительныхъ Сообщеніяхъ“ продолжали утверждать, что воспитаніе юношества должно быть безконфессіональнымъ, что начинающееся движеніе нѣмецкаго народа есть великое движеніе не только для нѣмецкаго народа, но и для всего человѣчества, потому что человѣчество, въ чемъ никто будто-бы сомнѣваться не можетъ, находится въ такой фазѣ развитія, которая именно и ведетъ его къ этому... „То, что мы утверждаемъ здѣсь, говорили члены конференціи, о цѣляхъ и обязанностяхъ обществъ нравственной культуры, равно какъ и о путяхъ и средствахъ для достиженія этихъ цѣлей, составляетъ пока только результаты размышленій и обсужденій ограниченныхъ кружковъ; слѣдовательно, есть какъ бы простой проектъ программы, выработанный этимъ ограниченнымъ кружкомъ. Но наша ассоціація открыто идетъ на встрѣчу нѣмецкому народу, чтобы привлечь его къ соединенію съ нами. Мы желаемъ возстать противъ того общепринятаго способа учить и дѣйствовать, который все болѣе и болѣе долженъ быть уничтоженъ не только у насъ, но и во всемъ цивилизованномъ мірѣ. Мы желаемъ уничтожить въ нашей странѣ предразсудки и заблужденія, которые (правда, часто не по недобросовѣстности) стараются ввести въ воспитаніе народа все съ болѣе и болѣе развивающимися ревностью и нетерпимостью" (стр. 27—28). Выраженія общія, но они достаточно прозрачны.

Между тѣмъ предварительныя собранія членовъ конференціи продолжались. Обнародовали циркуляръ, созывавшій на общее засѣданіе 18 октября 1892 г. всѣхъ, которые считались сочувствующими этому дѣлу. Около ста журналовъ были приглашены напечатать отчеты о ходѣ дѣла.

На призывъ этого циркуляра, въ Берлинъ пріѣхало много извѣстныхъ германскихъ ученыхъ. Сюда прибыли профессора изъ Киля, изъ Іены, изъ Бреслава и пр. и даже изъ Англіи, не говоря уже о Берлинскихъ профессорахъ.

Рѣчь при открытіи засѣданій была сказана Фёрстеромъ, который кончилъ ее правозглашеніемъ нѣмецкаго національнаго девиза. „Одинъ за всѣхъ и всѣ за одного“. Слѣдующій день былъ назначенъ для окончательнаго установленія „*Нѣмецкаго Общества нравственной культуры*“. Наконецъ 6 ноября того же года была основана первая „секція“ этого общества въ Берлинѣ, и въ этотъ самый день предсѣдатель могъ объявить, что сдѣланы попытки для учрежденія такихъ же секцій въ Килѣ, Магдебургѣ, Бреславлѣ, Франкфуртѣ на Майнѣ, Іенѣ и Фрибургѣ. Шуму было много; но нельзя сказать, чтобы члены этого общества были многочисленны. Да и теперь ихъ никакъ нельзя назвать многочисленными ¹⁾).

Вотъ первый параграфъ устава, принятаго собраніемъ 19 октября: „Цѣль Общества заключается въ томъ, чтобы способствовать въ кругу своихъ членовъ и внѣ этого круга, развитію нравственной культуры, такъ какъ она обязательна для всѣхъ людей, соединяя ихъ, — и дѣлать это независимо отъ всякаго различія существующихъ религіозныхъ и политическихъ условій.

„Подъ именемъ „*нравственной культуры*“ (Ethische Kultur), какъ цѣли своихъ усилій, общество подразумѣваетъ такое положеніе дѣлъ, при которомъ царствовали бы справедливость и истина, человѣколюбіе и взаимное уваженіе“. Очевидно, Общество думаетъ будто бы христіанская религіозная нравственность

¹⁾ Во время открытія общества всѣхъ членовъ было 200, а нѣсколько позже не болѣе 500.

противорѣчить всему этому?... Но довольно!—Скажемъ вообще, что подобныя общества, всего болѣе развиваются среди англосаксонскихъ народностей, хотя и среди романскихъ народовъ, напримѣръ въ Италіи существуютъ ихъ послѣдователи. Насколько же состоятельны эти общества среди тѣхъ народностей, гдѣ они существуютъ? И какими результатами для общественной жизни должно сопровождаться ихъ развитіе?—Объ этомъ скажемъ въ слѣдующій разъ.

К. И—нъ.

(Окончаніе будетъ).

„Теодицея“ Лейбница и критика теодицей Канта.

Критическая философія Канта въ свое время подорвала въ умахъ всякое довѣріе ко всякимъ теодицеямъ, какъ попыткамъ по началамъ теоретическаго разума оправдать пути Божественнаго міроуправленія. Подъ впечатлѣніемъ критики Канта потерялъ свой прежній авторитетъ и самый грандіозный опытъ философской защиты существующаго міропорядка— „Теодицея“ Лейбница. Авторъ ея получилъ титулъ „поверхностнаго“, какъ называютъ его теперешніе пессимисты (Фалькенбергъ „Исторія новой философіи“ 259 стр.). Но презрительное отношеніе къ „Теодицеѣ“ далеко не можетъ быть оправдано на самомъ дѣлѣ.

Предлагаемая статья имѣетъ цѣлю сопоставить положенія Лейбница и Канта и, отмѣтивъ дѣйствительные недостатки „Теодицей“, указать въ ней тѣ твердыя данныя, противъ которыхъ ничего не могла сказать по существу и Кантова критика. Возраженія Канта противъ „Теодицей“ изложены въ его трактатѣ: „Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee—О неудачахъ всѣхъ философскихъ попытокъ въ теодицеѣ“. Мысли этого трактата и подлежатъ разбору на ряду съ разсмотрѣніемъ творенія Лейбница ¹⁾).

Предметъ своего сочиненія, какъ видно изъ предисловія къ „Теодицеѣ“, Лейбницъ полагаетъ въ выясненіи понятій о свободѣ и необходимости въ связи съ изслѣдованіемъ о происхож-

¹⁾ Мѣста изъ „Теодицей“ Лейбница нами приводятся по русскому переводу ея, данному въ журналѣ «Вѣра и Разумъ» за 1887—1892 гг.

деніи и началѣ зла и о праведности Божіей (*русск. перев. „Теод.“ „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. II ч. 26—27 стр.*). Сочиненіе, по словамъ автора, представитъ по вопросу о началѣ зла въ отношеніи его къ Богу „апологию божественныхъ совершенствъ, не менѣе доказывающую Его святость, Его правосудіе, Его благодѣ, какъ и Его величіе, Его могущество и Его независимость“ (*тамъ-же 39 стр.*). Апологія имѣетъ въ виду возраженія противъ совершенствъ Творца и Міроправителя, исходящія отъ существованія зла въ мірѣ. „Мы пояснимъ“, общаетъ Лейбницъ, „что Богъ не есть виновникъ грѣха, при чемъ покажемъ также, какъ надобно понимать разрушительную природу зла. Мы сдѣлаемъ даже больше: мы покажемъ, какъ зло проистекаетъ изъ другого источника, а не изъ воли Божіей“. Мы отстаиваемъ дѣло Божіе, мы хотимъ сообщить познаніе Бога, необходимое для возбужденія благочестія и поддержанія добродѣтели“ (*тамъ-же*).

На какой-же почвѣ намѣренъ Лейбницъ вести защиту божественныхъ совершенствъ?

Онъ хочетъ опровергать возраженія, выдвигаемыя теоретическимъ разумомъ на основаніи опыта, стоя на почвѣ того-же разума и опыта. И это, конечно, единственно законный путь для всякой философской работы.

Какъ философская апологія божественныхъ совершенствъ, теодицея должна показать возможность соглашенія существующаго міропорядка съ мудростію *благого* Творца на основаніи разсмотрѣнія самаго этого порядка. Она должна по даннымъ опыта оправдать мудрость и благодѣ Божію или доказать, что зла въ мірѣ вовсе нѣтъ, или утвердивъ мысль, что несомнѣнное зло, по своему происхожденію и существованію, не падаетъ виною на Творца и Міроправителя. Теодицея должна оправдывать Божественныя совершенства на основаніи даннаго порядка вещей или не смотря на наличность этого порядка, и никакого права не имѣетъ поступать наоборотъ,—оправдывать зло въ мірѣ на основаніи понятій о совершенствахъ Творца его.

Къ сожалѣнію, Лейбницъ свою „Теодицею“ начинаетъ именно этимъ послѣднимъ путемъ, полагая за исходный пунктъ добытыя рacionalesнымъ путемъ понятія о мудрости и благодѣ

Творца міра. Посредствомъ космологическаго доказательства онъ прежде всего устанавливаетъ положеніе, что въ числѣ свойствъ безконечнаго заключаются Его мудрость, благость и могущество, и уже на этомъ основаніи утверждаетъ, что существующій міръ есть наилучшій изъ возможныхъ міровъ („Вѣра и Разумъ“ 1888 г., филос. отд., ч. I, 118 стр., „Теод.“ § 7).

Но, не говоря уже о томъ, что необходимость мыслить въ понятіи Абсолютнаго Его творческую благость Лейбницъ не выяснилъ, даже съ установкою этого положенія, дѣло теодицеи, очевидно, нисколько не двигается впередъ. Вопросъ ея въ томъ и заключается, какимъ образомъ міръ, долженствующій быть наилучшимъ, является исполненнымъ зла, почему послѣднее явилось въ созданіи благого и всемогущаго Бога. Если-же названныя понятія о Творцѣ признать за точку опоры для теодицеи, то дальнѣйшее дѣло ея будетъ излишнимъ. Кантъ въ подлежащемъ нашему разбору трактатѣ вѣрно замѣтилъ, что ссылаться при оправданіи Творца отъ обвиненій за существованіе въ мірѣ зла на высочайшую мудрость Міроправителя, на Его совершенства, одно представленіе которыхъ должно парализовать всякія сомнѣнія относительно цѣлесообразности міроваго порядка,—поступать такъ значитъ освобождать дѣло отъ суда разума, а на это авторъ теодицеи не имѣетъ права, такъ какъ онъ долженъ предъ судилищемъ разума защищать божественную мудрость отъ нареканій. Итакъ Лейбницъ не имѣлъ права ни на одну минуту укрываться за понятіе божественныхъ совершенствъ, опираться на нихъ, онъ самъ долженъ былъ защищать ихъ. Отсюда въ „Теодицеѣ“ является совершенно излишнимъ балластомъ цѣлый рядъ рассужденій, старающихся утвердить мысль, что если Богъ благъ, то міръ есть наилучшій и зло *нужно* въ немъ.

Если существуетъ зло, то, заключаетъ Лейбницъ, божественная мудрость, очевидно, нашла нужнымъ допустить его.

„Надобно согласиться“, говоритъ онъ, что необходимо существовали великія, или лучше непреоборимыя соображенія, приведшія божественную мудрость къ допущенію зла, ибо ничто не можетъ происходить отъ Бога, что не было-бы сообразно съ Его благостію, правдою и святостію. Такимъ образомъ мы

можемъ заключить отъ существованія факта (или *a posteriori*), что это допущеніе было неизбѣжно, хотя намъ и невозможно показать (*a priori*) частныхъ причинъ, которыми Богъ руководится въ этомъ случаѣ. Грѣхъ вошелъ въ міръ, *итакъ* Богъ допустилъ его безъ умаденія своихъ совершенствъ. *Ab actu ad potentiam valet consequentia*. Богъ допустилъ зло, слѣдовательно сотворилъ благо (*Разс. о согл. вѣры съ разум. § 35, „В. и Р. 1887 г. 205 стр. II ч.*).

Ясно, что всѣ эти разсужденія, цѣпляющіяся за понятіе о божественной мудрости, нисколько не рѣшаютъ вопроса, а только повторяютъ его. Они не рѣшаютъ сомнѣній, которыя съ этихъ разсужденій и начинаютъ. Если Богъ благъ и премудръ, разсуждаетъ сомнѣніе, то онъ дѣлаетъ все по какимъ-либо благимъ и мудрымъ основаніямъ. Что-же за основанія для допущенія зла и почему оно оказалось въ наилучшемъ твореніи премудраго Бога, почему оно связано съ лучшимъ изъ міровъ? Автору теодицеи, очевидно, нужно проанализировать понятіе наилучшаго міра и опредѣлить природу зла и на основаніи этого уже показать возможность связи совершеннаго міра со зломъ. И Лейбницъ, становясь на вѣрный путь, указываетъ въ *свободѣ разумныхъ тварей* то, что связываетъ лучший міръ съ возможностью зла. Свобода, по его словамъ, необходимо предполагается въ лучшемъ мірѣ, а при ней-же всегда открыта возможность зла. „Въ наилучшей послѣдовательности подразумѣвалось: чтобы всѣ предоставлены были своей свободѣ, а нѣкоторые поэтому и своей злости“ (4-е прилож. „Теод.“ § 126). „Нельзя было устранить человѣческую возможность заблуждаться безъ измѣненія устройства наилучшей изъ системъ“ (3-е прилож. § 16). Но почему свобода требуется въ наилучшемъ мірѣ, какой смыслъ ея дорованія, Лейбницъ не выясняетъ. Онъ долженъ-бы былъ сказать, что въ ней одной лежитъ залогъ безконечнаго совершенствованія въ приближеніи къ Богу, что чрезъ свободу только міръ духовъ дѣлается наилучшимъ, какъ живое, безконечно совершенствующееся цѣлое. Мысль о совершенствованіи міра у Лейбница есть. Онъ говоритъ, что міръ является наилучшимъ только въ смыслѣ постоянного улучшенія усовершенствованья. „Можно сказать, что вся послѣдовате-

ность предметовъ, простирающаяся въ безконечность, можетъ быть наилучшею изъ всѣхъ возможныхъ, хотя то, что существуетъ во всей вселенной въ каждое частное время, не есть наилучшее. Итакъ, возможно, что вселенная переходитъ отъ лучшаго къ лучшему, если уже такова природа предметовъ, что она не можетъ достигать наилучшаго въ одинъ разъ“ (§ 202 Теод.). Но значеніе и необходимость свободы въ этомъ совершенствующемся мірѣ Лейбницъ все—же не выяснилъ. Три вида зла, выросшаго на почвѣ метафизическаго несовершенства міра, признаетъ Лейбницъ: нравственное, физическое и зло несоотвѣтствія между моральнымъ зломъ и физическимъ („Разс. о соизвѣстности съ раз. § 43, 1887 г. „В. Р.“ II ч. 242 стр).

Откуда и какъ происходитъ, по „Теодицеѣ“, нравственное зло?

Оно возникаетъ, по Лейбницу, отъ неясныхъ представленій, куда относятся и всѣ чувственныя ощущенія и страсти. Если бы человѣкъ обладалъ совершенно раздѣльными представленіями, какъ Богъ, то онъ, руководясь ими, былъ бы идеально свободенъ и нравственно совершенъ. А теперь смутныя представленія влекутъ его къ неправильной дѣятельности. Но въ такомъ случаѣ отвѣтствененъ ли за нее человѣкъ, спросимъ Лейбница, если неясность представленій связана съ природою человѣка, тѣмъ болѣе, что, по предуставленной гармоніи, Богъ разъ навсегда устроилъ весь рядъ представленій въ монадахъ? Отвѣтъ на это у Лейбница находится въ подробнѣйшихъ его разсужденіяхъ о свободѣ человѣческой воли и ея отношеніи къ предопредѣленію. Свобода человѣка, по Лейбницу, не есть чистый произволъ безразличія: она не ограничивается опредѣляющими мотивами и всегда слѣдуетъ за сильнѣйшей стороной. „Воля всегда дѣйствуетъ, говоритъ онъ, въ согласіи съ мотивами хотя не всегда съ мотивами разума. Она *всегда слѣдуетъ за наиболее сильнымъ представленіемъ* раздѣльнымъ или смѣшаннымъ, хорошимъ или дурнымъ, вытекающимъ изъ основаній, страстей или склонностей (3 прил. § 13. „В. и Р.“ 1892 г. 1 ч. 234 стр.). „Преобладающія представленія видоизмѣняютъ активную силу души для специализированія дѣйствія“ (3 прилож. § 16). Но не смотря на ограниченіе мотивами, воля, по Лейбницу,

остается свободно потому, во-первыхъ, что мотивы только склоняютъ, опредѣляютъ, а не принуждаютъ ее къ дѣйствию, она сама можетъ вліять на нихъ, хотя и *не прямымъ путемъ*, а чрезъ отвлеченіе вниманія отъ нѣкоторыхъ изъ нихъ, чрезъ насажденіе въ душѣ постепенно силою мышленія новыхъ мотивовъ (3 прилож. § 24). Воля дѣйствуетъ, говоритъ нашъ философъ, всегда по достаточнымъ основаніямъ, а не по необходимой причинности. Воля свободна, во-вторыхъ, потому, что опредѣляющіе ее мотивы лежатъ не внѣ человѣка, а въ природѣ самой души, въ ея представленіяхъ, развитіе которыхъ свободно отъ всякихъ вѣшнихъ вліяній и совершается только по внутреннимъ законамъ души, какъ монады. Человѣкъ зависитъ въ своей дѣятельности не отъ вѣшнихъ причинъ, а отъ своей природы. „Мы всегда зависимъ, и однако душа есть естественное и собственное начало въ отношеніи къ своимъ дѣйствіямъ, зависящимъ отъ нея самой и независящимъ отъ всякихъ другихъ твореній“ (Теод. § 50). Отсюда переходъ къ предопредѣленію такой. Богъ, знающій законы нашего духа, предвидитъ рѣшенія нашей воли, на каковомъ предвѣдѣніи основывается Его предопредѣленіе. Но человѣческія дѣйствія отъ этого послѣдняго не дѣлаются абсолютно необходимыми, а лишь условно, гипотетически, по выраженію Лейбница: необходимы они постольку, поскольку непременно будутъ, а свободны постольку, поскольку они происходятъ отъ собственной воли человѣка, которую предвидитъ Богъ.

Положеніе Лейбница о слѣдованіи воли за сильнѣйшимъ представленіемъ (3 прил. § 13; 1892 г. 1 ч. 234 стр.), или „за послѣднимъ результатомъ всѣхъ склоненій“ (Теод. § 51), уничтожаетъ свободу ея и не мирится съ рѣчью о вліяніи воли на мотивы, хотя бы и косвенномъ. Рѣшеніе воли бороться съ мотивами предполагаетъ свободу ея отъ власти сильнѣйшаго. Можно утверждать, что Лейбницъ не сумѣлъ защитить свободу воли, указавши для нея предыдущее въ сильнѣйшихъ мотивахъ. Онъ только перенесъ необходимость изъ вѣшняго міра въ область внутреннюю, подчинилъ волю необходимымъ законамъ теченія представленій. Оговорка, что мотивы только склоняютъ, а не принуждаютъ волю, при утвержденіи, что она

всегда слѣдуетъ за сильнѣйшимъ изъ нихъ, является странною. Лейбницъ долженъ бы сказать, что воля сама дѣлаетъ тотъ или иной мотивъ, то или иное представленіе сильнѣйшимъ, связываясь съ нимъ, какъ сила, направляющая его къ выраженію во внѣшней дѣятельности,—что она имѣетъ предыдущее только въ себѣ самой, въ своемъ прошломъ, въ той степени развитія, до какой она достигла, какъ качественная сила самоопредѣленія, а не въ разумѣ, какъ способности соединенія представленій.

Слѣдовательно, не удалось Лейбницу защитить и вмѣняемость человѣку его поступковъ. Виповникомъ грѣха является собственно Богъ, устрояющій обстоятельства и приводящій въ гармонію съ ними наши представленія. Хотя Лейбницъ говоритъ, что Богъ только допускаетъ грѣхъ, но при его взглядѣ на свободу это допущеніе будетъ прямо устроеніемъ зла. Если грѣхъ необходимъ въ природѣ людей, то зачѣмъ Богъ творилъ человѣка?

Этотъ вопросъ заставляетъ Лейбница умалять значеніе зла, впадать въ оптимизмъ и искать извиняющихъ зло оснований для его существованія. Вмѣсто того, чтобы признать зло за печальный фактъ, не входившій въ первоначальныя цѣли міра, но явившійся по винѣ человѣческой свободы, которая сама по себѣ есть благо и необходима въ наилучшемъ мірѣ, Лейбницъ то утверждаетъ, что зло нужно для міра, что изъ него протекаетъ большее благо, то оптимистически умаляетъ размѣры зла въ мірѣ. Моральное и физическое зло, говоритъ „Теодицея“, допущено дѣйствіемъ Божественной воли *по необходимости нравственной*. Богъ, рѣшивши создать міръ, могъ желать и дѣйствительно создать только наилучшій изъ возможныхъ міровъ, только наилучшую связь и послѣдовательность предметовъ. Но, по началамъ Божественной мудрости, эта наилучшая послѣдовательность включала въ себя и зло. Поэтому святой и благой Творецъ, абсолютно, или, по выраженію Лейбница, Своею предшествующею волею, не желающій зла, въ дѣйствительности допускаетъ его Своею послѣдующею волею, которая получилась послѣ всѣхъ соображеній, представленныхъ мудростію. Въ разумѣ Божественномъ идеально происходила, говоритъ Лейбницъ, борьба между всѣми возможностями, которыя просились къ бытію. Побѣдили тѣ воз-

возможности, которыя обнаружили наиболѣе реальности, наиболѣе совершенства, наиболѣе разумности (Теод. § 201). и наиболѣе разумная и совершенная возможность была соединена со зломъ. Богъ вынужденъ былъ нравственно допустить этотъ порядокъ, ибо онъ былъ наилучшимъ, и Богъ создалъ міръ со зломъ. Итакъ, зло допущено по Божественной мудрости, оно связано съ наилучшимъ благомъ, неотдѣлимо отъ него. Оно само не есть объектъ Божественнаго желанія, а является „по соприсутствію“, будучи соединено съ величайшимъ благомъ (Теод. § 119). Міръ не былъ бы наилучшимъ, если-бы въ немъ не было зла, Богъ не былъ бы благимъ, если-бы не избралъ наилучшаго міра и не допустилъ зла. Зло, по выраженію Лейбница, какъ-бы завито въ наилучшемъ мірѣ („В. и Р.“ 1891 г., 1 ч. 209 стр.), его нельзя устранить безъ устраненія гораздо большаго добра, оно есть условіе, *sine qua* нон добра („В. и Р.“ 1890 г. 158 стр.).

Конечно, эти мысли вѣрны, если подъ добромъ понимать свободу тварей и твердо держаться того, что только *возможность* зла необходима въ лучшемъ мірѣ, а вовсе не самое *появленіе* его. Лейбницъ такъ и понимаетъ дѣло, когда говоритъ, что нельзя было удержать зла свободы безъ уничтоженія ея („В. и Р.“ 1890 г., 160 стр.), что реальное, дѣйствительное зло въ силу вѣчныхъ истинъ только возможно, а не необходимо (Теод. § 21), необходима одна только основа (*fundamentum*) зла, а проявленія (*production*) его случайны. Но по какой-то странной непоследовательности, Лейбницъ въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ хочетъ показать, что самое существованіе зла необходимо, что оно желательно, полезно въ лучшемъ мірѣ. Авторъ „Теодицеи“ говоритъ: Богу необходимо было создать духовъ съ разными степенями совершенства, потому что этого требовали порядокъ и полнота цѣлаго. Но Богъ далъ, прекрасно замѣчаетъ самъ Лейбницъ, ограниченной свободѣ средства удержаться отъ паденій.

Далѣе всякое зло, слѣдовательно и моральное, есть проявленіе недостаточнаго совершенства, есть лишеніе совершенства, но при недостаткѣ все-же имѣется въ немъ нѣкоторое положительное совершенство. Во всякомъ злѣ, и нравственномъ, по Лейбницу, есть доля добра. Всякое, даже чувственное удовольствіе

есть стремленіе къ благу, только дурно понятому. „Всѣ удовольствія содержать въ себѣ извѣстное опущеніе совершенства. Чувственныя удовольствія потому грѣховны, что представляютъ лишеніе стремленія къ высшимъ удовольствіямъ“ (Теод. § 53). То, что есть положительнаго, реальнаго, добраго во злѣ, желаетъ и производитъ Богъ, а все недостающее зависитъ отъ природы вещей и его Богъ только допускаетъ. Совершенство отъ Бога, а несовершенство отъ природы ограниченныхъ тварей (4 прилож. § 69). Судно, медленно идущее по рѣкѣ, обязано своимъ движеніемъ, какимъ бы то ни было, рѣкѣ, а больше сравнительно съ другими медленностью—своему грузу.

Богъ нравственно обязанъ былъ допустить грѣхъ, чтобы не задержать большаго связаннаго съ нимъ добра. Зло частіаое, грѣхъ отдѣльныхъ твореній, по Лейбницу, служатъ для совершенства цѣлаго. Какъ, онъ не показываетъ, а представляетъ только разъясняющіе дѣло примѣры: въ музыкѣ необходимы диссонансы для отгѣненія созвучій, на картинахъ—тѣни, такъ нужно и зло въ мірѣ. „Преступленія увеличиваютъ красоту цѣлаго, какъ мушки на лицѣ у особъ прекраснаго пола“ (3 прилож. § 27. „В. и Р.“ 1892 г.). Какъ таковое, зло въ цѣлой вселенной, конечно, незначительно; совершенства и добродѣтели въ цѣломъ мірѣ больше, чѣмъ несовершенства и грѣха. Вселенная безконечна и число существъ совершенныхъ и нравственныхъ, небесныхъ духовъ и неизвѣстныхъ обитателей далекихъ пространствъ, вѣроятно, такъ велико, что грѣховность обитателей маленькой земли сводится къ крайней ничтожности въ общемъ совершенствѣ, является исчезающею въ немъ. Да кромѣ того, нравственное зло представляется столь великимъ только потому, что ведетъ за собой физическое зло (Неронъ, Каллигула). Хотя несомнѣнно, по словамъ Лейбница, наши пороки превышаютъ наши добродѣтели,—это есть слѣдствіе первороднаго грѣха,—но все же общее мнѣніе преувеличиваетъ вещи.

Мы можемъ ясно наблюдать, по словамъ автора „Теодицеи“, какъ зло служитъ добру. Грѣхъ Секста Тарквинія послужилъ ко благу цѣлаго народа. Точка зрѣнія чрезвычайно странная, потому что нравственное зло одного можетъ покрываться послѣдующимъ благомъ только того же индивидуума и непремѣн-

но благомъ нравственнымъ же. И можно говорить только о томъ, что Богъ извлекаетъ хорошія послѣдствія для другихъ изъ случайнаго грѣха однихъ, а не о томъ, что онъ допускаетъ грѣхъ ради этихъ послѣдствій. И ни для какихъ отгѣненій чужой добродѣтели нравственная личность не можетъ служить и предназначаться ко грѣху. Много-ли, мало-ли зла нравственного во вселенной, оно одинаково требуетъ иного объясненія, чѣмъ сравненіе съ диссонансомъ. Совершенство цѣлаго не искупаетъ грѣха даже одной личности.

По вопросу о нравственномъ злѣ Кантъ противъ положенія теодицеи, считающаго грѣхъ необходимымъ слѣдствіемъ ограниченности человѣка, говоритъ, что это будетъ оправданіемъ не Творца, а всякаго рода зла. Это замѣчаніе поражаетъ Лейбница, поскольку онъ не сумѣлъ доказать свободу воли человѣка. Когда говорятъ, возражаетъ Кантъ, что Богъ только допускаетъ грѣхъ, не будучи самъ виною его, то, во первыхъ, не замѣчаютъ противорѣчія въ понятіи простого поущенія со стороны Бога, какъ единственнаго и всецѣлаго виновника міра,-- а во вторыхъ, очевидно, опять сводятъ дѣло къ той-же метафизической ограниченности человѣка, если Богъ не можетъ осуществлять какихъ-бы то ни было цѣлей, хотя-бы и вышнихъ, безъ допущенія грѣха.

Но противорѣчія въ понятіи поущенія Божія можно и не видѣть, вопреки Канту, если допущеніе грѣха понимать, какъ сохраненіе разъ и для моральныхъ цѣлей данной свободы, которая въ своихъ дѣйствіяхъ уже ограничиваетъ Бога, то есть, поступаетъ самостоятельно. Далѣе, Богъ не можетъ обойтись для высокихъ цѣлей не безъ грѣха людей, а безъ свободы, при которой всегда открыта дверь грѣху. Богъ далъ людямъ возможность, по замѣчанію Лейбница, сохраниться отъ паденій (*Теод. § 120*). Не уничтожаетъ онъ случайно возникшаго на почвѣ свободы зла потому, что это было-бы убійствомъ свободы, безъ которой не было-бы въ мірѣ и совершенствующихся существъ. Оптимистическія оправданія нравственного зла у Лейбница, конечно, напрасны, въ этомъ его слабая сторона.

Защищая благость Божию отъ обвиненій за существованіе *физическаго* зла въ мірѣ, зла страданія и боли, Лейбницъ говоритъ, что страданія эти связаны съ брэнностью человѣческаго тѣла, „самая-же эта брэнность должна быть признана необходимымъ слѣдствіемъ природы вещей, если только не желаютъ, чтобы тотъ видъ созданія, который размышляетъ и одаренъ плотію и костями, вовсе не существовалъ въ этомъ мірѣ. Но очевидно тогда обнаружился-бы тотъ недостатокъ, который называютъ пустотою въ порядкѣ видовъ“ (*Теод. § 14*). Страданія принадлежатъ къ естественному порядку вещей. Допустить ихъ лучше, чѣмъ нарушить общіе законы, которые ведутъ къ высочайшему благу, на которыхъ покоится устроеніе наилучшаго міра (§ 241).

Необходимы въ порядкѣ вселенной, страданія чувствующихъ существъ полезны для каждой страдающей единицы. Они служатъ для того, чтобы оттѣнять удовольствія, какъ-бы возбуждать аппетитъ къ нимъ.

„Наслаждались-ли бы мы здоровьемъ, если-бы никогда не испытывали болѣзни? И не надобно-ли большею частію немножко скорби для болѣе яснаго ощущенія блага, то есть, для сознанія его болѣе великимъ“ (*Теод. § 12*). „Очень частыя и очень большія удовольствія были-бы весьма великимъ зломъ, такъ какъ тѣлесныя удовольствія вообще сопровождаются нѣкотораго рода ослабленіемъ духа“ (§ 252 *Теод.*). Вотъ почему намъ дана только извѣстная мѣра удовольствій, чтобы духъ оставался свободнымъ (§ 259 *Теод.*).

Чувство боли является при данномъ устроеніи нашего организма прямо благотѣльнымъ. „Душа есть представительница тѣла“ и она напередъ устроена такъ, что представленія, возникающія въ ней, соотвѣтствуютъ измѣненіямъ тѣла“. „Если-бы Богъ хотѣлъ, чтобы раздраженіе тѣлесное вызывало пріятное чувство въ душѣ, то онъ устроилъ-бы такъ, что это раздраженіе означало-бы нѣкоторое совершенствованіе тѣла. Но такая организація тѣла, хотя и возможная, не существуетъ на землѣ, безъ сомнѣнія вслѣдствіе невозможности осуществить безконечное число устроеній, которыя Богъ приводитъ въ исполненіе въ другихъ мѣстахъ“, т. е., этому мѣшаетъ связь

съ цѣлымъ. По отношенію-же къ данному состоянію организма лучшаго ничего нельзя было устроить (Теод. §§ 355—357). Теперь животные организмы, способные къ разрушенію, имѣютъ указанія, по которымъ могутъ узнавать и избѣгать наступающей опасности. И страхъ смерти, и отвращеніе отъ разрушенія частей организма служатъ къ поддержанію и сохраненію жизни. Голодь и жажда заставляютъ питаться и трудиться и создаютъ пріятности вкушенія пищи и упражненія силъ.

Но Лейбницъ указываетъ и другую болѣе вѣрную причину страданій, чѣмъ устройство нашего брэннаго тѣла и подчиненіе законамъ природы. „Зло физическое, то есть, страданіе и бѣдствія суть слѣдствіе нравственнаго зла“, говоритъ онъ (Теод. § 241). Страдаютъ потому, что такъ дѣйствуютъ, терпятъ зло потому, что дурно поступаютъ (§ 241 Теод.). Дурныя желанія бываютъ источникомъ вредныхъ вещей, т. е., физическихъ золъ. Злой духъ внутри сферы своей дѣятельности то-же, что злое начало магичеевъ во вселенной“ (§ 15, 3-е прилож.). „Страдаютъ, говоритъ Лейбницъ, часто изъ-за дурныхъ дѣйствій другихъ людей, но если мы не принимаемъ участія въ преступленіи, то съ увѣренностью должны полагать, что эти страданія приготавливаютъ намъ большее счастье“ (§ 241 Теод.). Невинно терпящіе отъ чужихъ грѣховъ, если—бы знали послѣдствія страданій, не отказались-бы претерпѣвать ихъ (4 прилож. § 32). Это счастье Лейбницъ указываетъ прежде всего во внутреннемъ совершенствѣ воли и относитъ его главнымъ образомъ къ будущему существованію. „Люди, говоритъ онъ, не имѣютъ правъ жаловаться на то, что обыкновенно достигаютъ спасенія только страданіями и неся крестъ І. Христа. Эти скорби дѣлаютъ ихъ подражателями Господу и умножаютъ ихъ счастье“ (Теод. § 122). „Противъ жалобы на скорби здѣшней жизни имѣется двоякій отвѣтъ: первый,—что скорби нынѣшней жизни не могутъ быть сравниваемы съ будущею славою, второй—данный Христомъ, что если пшеничное зерно, упавши на землю, не умретъ, то не принесетъ плода“ (4 прил. § 54). „Но скорби, по Лейбницу, не только въ будущемъ вознаграждаются, но и теперь способствуютъ къ возрастанію нашего благополучія. Онѣ не только полезны, но и

необходимы“ (4 прил. § 55). Богъ допускаетъ бѣдствія, чтобы не задержать многого добра (4 Прилож. § 34).

Въ заключеніе своихъ разсужденій о физическомъ злѣ, Лейбницъ опять увѣряетъ, что страданій въ цѣлой вселенной безконечно мало сравнительно съ счастьемъ всѣхъ чувствующихъ существъ, и что число страданій къ нашей даже жизни уступаетъ суммѣ наслажденій. У насъ не достаётъ только вниманія къ благамъ жизни, мы больше склонны чувствовать страданія, и это послѣднее обстоятельство доказываетъ, что страданіе жизни *прже*, чѣмъ удовольствіе. Есть цѣлая массы физическаго блага, котораго мы не цѣнимъ, потому что не обращаемъ вниманія на него, пока пользуемся, а узнаемъ его, какъ благо, когда уже лишаемся его. Это такъ называемыя среднія состоянія, каковы всѣ ощущенія, не причиняющія намъ неудовольствія, всѣ напряженія нашихъ силъ, не беспокоящія насъ, но прекращеніе которыхъ намъ непріятно (Теод. § 251). Лейбницъ, очевидно, указываетъ здѣсь на благо здоровья. Предъ смертію всякій человѣкъ, по мнѣнію Лейбница, развѣ за немногими исключеніями, не откажется повторить свою жизнь съ тѣмъ-же количествомъ страданій, и развѣ пожелаетъ перемѣнить прежній видъ страданій на новый.

Что страданія не есть нѣчто необходимо господствующее въ общей суммѣ жизненныхъ впечатлѣній человѣка, это Лейбницъ доказываетъ примѣромъ мудрецовъ стоиковъ и разнаго рода мучениковъ, которые могли силою духа сводить страданія къ нулю, терять чувствительность къ нимъ. Христіанинъ философъ имѣетъ чрезъ свою вѣру громадное преимущество надъ стоиками: тѣ переносили страданія съ терпѣніемъ, а онъ можетъ съ радостію (Теод. § 254). У насъ, наконецъ, есть духовныя наслажденія, чистыя и самыя полезныя въ отношеніи къ продолженію радости. Они могутъ уравнивать всякія страданія. „Я осмѣливаюсь сказать, заключаетъ Лейбницъ, что, обсуждая предметъ безпристрастно, мы найдемъ, что радости и скорби уравниваютъ другъ друга, и жизнь человѣческая есть сносная, а если къ этому присоединить религіозные мотивы, то будемъ довольны установленнымъ Богомъ порядкомъ (Теод. § 260).

Кантъ, касаясь объясненій физическаго зла, даваемыхъ въ теодицеяхъ, прежде всего увѣряетъ, что ни одинъ человѣкъ, съ здоровымъ разсудкомъ и достаточно размышлявшій о цѣнности жизни, не согласится снова играть драму жизни на этой землѣ ни въ какихъ условіяхъ, и что перевѣсъ въ жизни страданій надъ удовольствіями несомнѣненъ.—Быть можетъ, отвѣтимъ, Лейбницъ и болѣе правъ въ этомъ случаѣ, но это не важно. Много-ли, мало-ли таковыхъ, которые, и по Лейбницу, видятъ въ жизни больше страданій, все равно, ихъ страданія должны быть объяснены и согласованы съ благостію Творца. Цѣнность каждой личности безусловна.

Разбирая самыя объясненія физическаго зла, Кантъ говоритъ: если перевѣсъ страданій надъ удовольствіями неотдѣлимъ отъ природы человѣка, то зачѣмъ Творецъ и призвалъ такое существо къ бытію?

Лейбницъ, какъ мы видѣли, не признаетъ перевѣса страданій въ жизни, а въ объясненіе существованія извѣстной доли ихъ указываетъ на связь страданій съ состояніемъ свободы, съ грѣхомъ, и это вполне основательно. Кантъ борется противъ объясненія страданій въ связи съ свободой такимъ образомъ: по нему, говорить, что скорби настоящей жизни предназначены для того, чтобы люди *заслужили* блаженство въ будущей загробной жизни, и что этотъ порядокъ устроить пожелала божественная мудрость,—значить—только разрубить узелъ, а не развязать его, а теодицея обязана сдѣлать послѣднее. Это можно только говорить, а не понимать: почему же всемогущій Богъ не могъ сдѣлать тварей блаженными во всякое время?

Но соображенія Лейбница о цѣли страданій не просто разрубаютъ узелъ одной ссылкой на мудрость Божию, такъ благоволившую, а пытаются развязать его указаніемъ на то, что страданія необходимы для *воспитанія* свободы (Теод. § 17). Если-же такъ, то человѣкъ уже не выслуживаетъ себѣ загробное блаженство, а дѣлается чрезъ страданія *способнымъ* къ воспріятію этого блаженства, совершенствуется чрезъ нихъ, а это уже не простой отказъ отъ рѣшенія вопроса. Когда воспитаніе свободы, а тѣмъ болѣе грѣховной, требуетъ страданій, то уже и Богъ не можетъ даровать во всякое время блаженство тва-

рымъ. Грѣшника насильно сдѣлать праведнымъ нельзя. Жалко только, что мысль о необходимости страданій для *воспитанія* свободы не развита у Лейбница, а только указана.

Третій видъ зла, подлежащій объясненію въ „Теодицеѣ“, есть несоотвѣтствіе между моральнымъ и физическимъ зломъ на землѣ,—это зло, указывающее, повидимому, на несправедливость Божію.

Лейбницъ, не отрицая существованія такого несоотвѣтствія здѣсь на землѣ, все-же защищаетъ строгую справедливость Міроправителя въ отношеніи къ разумнымъ тварямъ вообще. Онъ считаетъ справедливость основнымъ принципомъ отношенія Бога къ существамъ, одареннымъ разумомъ. „Доброта Божія при управленіи субстанціями, одаренными разумомъ, является *справедливостью* (4 прав. § 40). Эта справедливость требуетъ не только наказаній исправительныхъ, но и прямо карающихъ. „Богъ, говоритъ Лейбницъ, установилъ во вселенной связь между наказаніемъ и вознагражденіемъ, между злымъ или добрымъ дѣйствіемъ, такъ что первое всегда сопровождается вторымъ, и порокъ пріобрѣтаетъ свою награду или свое наказаніе“ (Теод. § 74).

Въ отношеніи къ фактамъ настоящей жизни Лейбницъ не простираетъ своего оптимизма до того, чтобы искать здѣсь соотвѣтствіе между грѣхомъ и счастьемъ. Онъ знаетъ, что здѣсь злые часто благоденствуютъ, а праведные страдаютъ. Объясняетъ это Лейбницъ тѣмъ единственно, что жизнь земная есть время воспитанія свободы. Добродѣтели и блаженства онъ ждетъ въ жизни будущей и заботится лишь о томъ, чтобы защитить божественную справедливость въ распредѣленіи загробной участи. Надобно сознаться, говоритъ Лейбницъ, что существуетъ нестроеніе въ этой жизни, преимущественно обнаруживающееся въ благоденствіи нѣкоторыхъ злыхъ людей и въ несчастіи многихъ добрыхъ людей. Часто за злодѣемъ идетъ наказаніе и въ этой жизни. Часто въ глазахъ вселенной небо оправдываетъ себя. Когда-же этого не бываетъ на землѣ, то вознагражденіе уготовано въ будущей жизни; религія и даже

разумъ научаютъ насъ этому, и мы не должны роптать на маленькую отсрочку, которую высочайшая мудрость находитъ полезною даровать людямъ для ихъ *исправленія*. Но тутъ, продолжаетъ Лейбницъ, удвоятся возраженія съ другой стороны, —когда принимаютъ во вниманіе спасеніе и осужденіе. Не будетъ-ли и тамъ зло торжествовать надъ добромъ, потому что много будетъ званнхъ и мало спасенныхъ“ (*Теод. §§ 16—17*).

На рѣшеніе этихъ вопросовъ, касающихся будущей жизни, предопредѣленія и спасенія, Лейбницъ и направляетъ свои усилія при защитѣ божественнаго правосудія.

Онъ не хочетъ ограничивать числа спасаемыхъ только избранными Богомъ къ вѣрѣ въ здѣшней жизни. Избраніе или неизбраніе къ вѣрѣ происходитъ отъ изначальнаго, индивидуальнаго различія между душами, а не отъ ихъ заслугъ. Богъ назначаетъ каждому жить въ тѣхъ обстоятельствахъ, которыя наиболѣе гармонируютъ съ его природными расположеніями, и при которыхъ онъ сдѣлается *меньше злымъ*, болѣе добродѣтельнымъ, болѣе счастливымъ (*Теод. § 105*). Но помощь Божія одинакова для всѣхъ и язычники, хотя-бы въ часъ смерти, получаютъ благодатное призваніе и возможность спастись (§§ 98. 283).

За одинъ грѣхъ прародителей никто наказанъ не будетъ.

Лейбницъ признаетъ вѣчность мученій и оправдываетъ справедливость ихъ такъ: „надобно помнить, что осужденіе есть слѣдствіе грѣха, вѣчное продолженіе наказанія будетъ слѣдствіемъ *вѣчнаго продолженія грѣха*, такъ что нѣтъ несоотвѣстствія между вѣчнымъ наказаніемъ и ограниченнымъ преступленіемъ“ (§ 133 *Теод.*). Но автору теодицеи весьма нравится ученіе Оригена и иныхъ, признававшихъ заключительною фазою существованія міра возвращеніе къ святости всѣхъ разумныхъ существъ, когда спасется и самъ первый грѣшникъ диаволъ (*Теод. § 17*). Хотя Лейбницъ не хочетъ отрывать отъ общепринятаго мнѣнія, признающаго число осужденныхъ на вѣки людей даже большимъ числа спасенныхъ, и утѣшаетъ читателя тѣмъ, что это, зависящее отъ нераскаянности людей, зло будетъ представляться почти ничтожнымъ, если помыслить объ истинномъ величій всего града Божія, обнимающаго всѣ

существа міра безконечнаго (*Теод. § 19*). Лейбницъ склоненъ думать, что вѣчныя мученія все-же лучше полного уничтоженія, потому что они доставятъ грѣшникамъ вѣкоторое злобное торжество, слѣдовательно счастье, отъ сознанія своего упорства. Такъ, злые въ жизни услаждаются своей злобой, и діаволь, по легендамъ, не желаетъ своего помилованія. „Но, говоритъ Лейбницъ, я не могу настаивать на этихъ мысляхъ съ рѣшительностью“. (*3 прилож. § 27*).

Кантъ, касаясь доводовъ теодицеи въ пользу божественнаго правосудія, замѣчаетъ, что нашъ умъ ничѣмъ такъ не соблазняется при своихъ размышленіяхъ о божественномъ міроуправленіи, какъ явнымъ недостаткомъ правосудія въ мірѣ. Моральная правящая рука должна сказываться прежде всего здѣсь въ правосудіи; мало того, моральный характеръ міроуправленія только единственно и можно надѣяться замѣтить въ мірѣ чрезъ правосудіе, а не чрезъ цѣлесообразность въ природѣ. И эта справедливость должна быть направлена главнымъ образомъ на то, чтобы злые не оставались безнаказанными. Счастье добродѣтельныхъ есть скорѣе дѣло благодати, а не правосудія Божія: они не могутъ требовать себѣ награды по праву, однако страданія ихъ при благоденствіи злыхъ усиливаютъ по контрасту впечатлѣніе несправедливости. Дѣйствіе божественнаго правосудія теодицея должна, но Канту, указать въ предѣлахъ этой жизни, въ предѣлахъ наличныхъ условій ея. Иные и ссылаются, говоритъ онъ, на то, что всякое преступленіе по природѣ своей влечетъ соразмѣрное наказаніе *въ совѣсти* преступника. Но эта ссылка неосновательна. Совѣсть преступника спитъ, онъ руководится одними чувственными удовольствіями, которыми и заглушаетъ всякіе проблески нравственнаго сознанія. Совѣстливость присуща только людямъ нравственно развитымъ. Едва ли основательно требованіе Канта, чтобы рука нравственнаго Владыки водилась началомъ возмездія кары. И наше нравственное чувство, чувство справедливости, вполнѣ бываетъ удовлетворено, если послѣдствія злого поступка оканчиваются добромъ для пострадавшаго, а самъ злодѣй приходитъ къ *полному внутреннему раскаянію*; тогда мы не требуемъ еще внѣшней кары. Чувство мести въ насъ

имѣть силу тогда, когда мы останавливаемся предъ безсмысленнымъ безцѣльнымъ, невиннымъ страданіемъ съ одной стороны и полной безчувственностью, злобой—съ другой. Съ точки зрѣнія Лейбница, можно отвѣтить Канту, что Богъ злобу грѣшниковъ побѣждаетъ путями, какіе указываетъ Его мудрость: Онъ то ведетъ злодѣя къ покаянію путемъ страданій и наказаній, то достигаетъ той-же цѣли или удерживаетъ отъ большаго ожесточенія путемъ милости. Раскаявшійся понесетъ наказаніе въ пробудившейся совѣсти его, а нераскаяннаго постигнутъ мученія совѣсти за гробомъ. И въ этомъ послѣднемъ случаѣ правосудіе Божіе дѣйствуетъ не какъ карающая сила (по Канту), а только, какъ примѣненіе святости Божіей, по которой грѣшникъ, удалившійся отъ Бога, впадаетъ въ жизнь неистинную, обреченъ самымъ положеніемъ вещей на нравственную смерть. Даваемая въ теодицеяхъ объясненія невинныхъ страданій Кантъ критикуетъ слѣдующимъ образомъ. Говорятъ, что добродѣтель можетъ развиваться только въ борьбѣ со страданіями, что эти послѣднія служатъ только къ возвышенію ея цѣны, а потому и сопутствуютъ ей. Но тогда, по крайней мѣрѣ, подъ конецъ жизни очищенная добродѣтель должна находить успокоеніе, иначе получается такая видимость, что страданія посылаются не для возвышенія добродѣтели, а за добродѣтель.

На это отвѣчаютъ, продолжаетъ Кантъ, тѣмъ, что земная жизнь не заканчиваетъ собою существованія человѣка. Но, вѣдь, это приговоръ *морально-вѣрующаго* разума. Такимъ путемъ можно призывать только къ терпѣнію, а не давать удовлетвореніе уму.

Эти замѣчанія Канта могутъ вызывать слѣдующія возраженія. Во-первыхъ, странно ждать непремѣннаго увѣичанія добродѣтели въ концѣ земной жизни, потому что свободная воля не всегда развивается прямолинейно и можетъ быть далекою отъ совершенства и при концѣ земной жизни, во-вторыхъ, и это самое главное, истинная добродѣтель ищетъ сама страданій, а награду имѣетъ въ себѣ самой. Ссылка на будущую жизнь, конечно, есть дѣло вѣры, и никакая теодицея не оправдываетъ нравственнаго міропорядка безъ отношенія его къ

вѣчному существованію свободной личности. Лейбницъ, поставивши свой вопросъ о злѣ съ самаго начала въ связь съ вопросами вѣры, т. е., по Канту, съ опредѣленіями моральнаго разума, имѣлъ въ виду *разсудочнымъ путемъ* показать только отсутствіе *противорѣчія* этихъ опредѣленій вѣрующаго разума, *возможность ихъ согласія съ фактами жизни* ¹⁾. И это удастся ему чрезъ указаніе на свободу человеческой воли. Постановка всякаго страданія въ связь съ развитіемъ свободной личности уже не есть призывъ къ тупому терпѣнію, безъ возможности понять смыслъ явленій, на что, повидимому намекаетъ Кантъ, а есть прямое объясненіе жизни.

Разбираетъ Кантъ и еще одну попытку объясненія невинныхъ страданій. Говорятъ, что человѣкъ теперь живетъ подъ господствомъ слѣпыхъ законовъ природы и предоставленъ своей силѣ въ борьбѣ съ ними. Въ будущемъ другіе законы будутъ, тогда и участь человѣка придетъ въ согласіе съ его нравственнымъ состояніемъ. Но, возражаетъ Кантъ, теоретическій умъ не можетъ имѣть представленія, а слѣдовательно и строить предположенія ни о какихъ другихъ законахъ, кромѣ извѣстныхъ намъ, а слѣдовательно, онъ можетъ только заключать, что если законы природы неблагопріятны для насъ здѣсь, не подчинены нравственнымъ требованіямъ, то они таковыми-же будутъ и всегда, и въ будущей жизни, и что Божественное правосудіе, очевидно, не руководится тѣми основаніями, на какихъ покоится наше.

Но Лейбницъ, объясняя страданія естественнымъ теченіемъ вещей, указываетъ, какъ мы видѣли, и другую причину ихъ— въ злоупотребленіяхъ свободной воли. Изъ разсмотрѣнія-же отношеній физическихъ законовъ къ счастью человѣка можетъ слѣдовать только то, что законы эти не даютъ внѣшняго чувственного счастья людямъ добродѣтельнымъ, и что, если они-же будутъ дѣйствовать и въ будущей жизни, то чувственное счастье не будетъ удѣломъ праведниковъ и тамъ. Но тѣ-же законы нисколько не препятствуютъ человѣку нравственно совершенствоваться и устроить свое внутреннее счастье, которое мо-

¹⁾ Предваряющее Теодицею разсужденіе „о согласіи вѣры съ разумомъ“ см „В. и Р.“ 1887 г., ч. 2-я стр. 208—212, 242—262, 304—316.

жетъ смотрѣть съ радостію на самыя жестокія мученія, а отсюда можно думать, что и въ будущей жизни эти законы не помѣшаютъ блаженству праведныхъ.

Изъ своей критики теодицей Кантъ дѣлаетъ такія заключенія. Всѣ имѣющіяся теодицеи не оправдываютъ мудрости Божіей отъ обвиненій, взятыхъ изъ опыта. Но спекулятивная мысль, по его словамъ, никогда и не достигнетъ этого. Чтобы доказать нравственный міропорядокъ, нужно видѣть самый способъ соединенія сверхчувственнаго міра съ чувственнымъ, способъ соединенія свободы человѣка и воли Міродержателя. Этого не можетъ достигнуть ни одинъ смертный. Мы можемъ усматривать мудрое устройство въ природѣ (*Kunstweisheit*), можемъ имѣть понятіе и о нравственной мудрости Творца, по нравственной идеѣ практическаго разума; но единство, согласіе между моральною мудростію и мудростію въ устройствѣ природы мы постигнуть не можемъ, для этого нужно знать сверхчувственный міръ. Итакъ, объяснить природу и жизнь со стороны проявленія въ нихъ нравственной воли Творца мы не можемъ вовсе. Даже попытки опровергать возраженія противъ моральной мудрости въ мірѣ на почвѣ спекулятивнаго разума есть дѣло дерзости этого разума не сознающаго своихъ границъ.

По Канту, теодицея возможна со стороны *практическаго* разума, какъ голоса самого Бога въ насъ. Этотъ разумъ можетъ властно опровергать всѣ возраженія противъ божественной мудрости, такъ какъ возраженія спекулятивнаго ума, въ свою очередь, не могутъ доказать отсутствія нравственныхъ началъ въ порядкѣ міра, они могутъ возбуждать лишь одни сомнѣнія. При безсиліи нашего теоретическаго разума усмотрѣть нравственное за физическимъ въ мірѣ, мы не должны, по Канту, пытаться объяснять и искать путей Промысла въ мірѣ, потому что это будетъ однимъ только лицемѣріемъ, какъ то было у друзей Іова. Мы должны чистосердечно признаваться въ своемъ непониманіи плановъ нравственнаго міроуправленія и вѣрить въ таковое, какъ Іовъ, которому Богъ показалъ, что пути Его промысленія мудры, но неисповѣдимы, сокрыты отъ человѣка. Теодицея не можетъ быть дѣломъ *науки*, но дѣломъ *вѣры*—вотъ послѣдній выводъ Канта изъ его критики теодицей.

Это положеніе Канта вѣрно въ томъ смыслѣ, что теодицея не можетъ быть дѣломъ точной эмпирической науки: мы не можемъ указать за каждымъ явленіемъ въ мірѣ провиденціальное моральное значеніе его, не можемъ по отношенію къ каждому случаю жизни брать на себя опасную роль друзей Іова, истолкователей воли Божіей. Не можемъ дѣлать этого потому, что явленія жизни создаются волею Божіею съ одной стороны и свободою человѣка съ другой, а гдѣ приходится факторомъ свобода, тамъ установка точныхъ законовъ невозможна: то или иное направленіе свободы человѣческой можетъ измѣнять первоначальный планъ Божественнаго промышленія въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ.

Но общій смыслъ явленій, основная причина зла, заключающаяся въ свободѣ человѣка, вполне понятны разуму. Общая цѣль страданій, полагаемая въ воспитаніи грѣховной воли, не имѣетъ ничего несообразнаго съ опытомъ и разумомъ. Слѣдовательно, раціональное соглашеніе данныхъ опыта съ данными вѣры *возможно*; доказательство этой *возможности* и составляло задачу Лейбница, которая въ общемъ достигнута имъ. Правда, мысль о вѣчномъ существованіи свободной личности мы беремъ изъ Откровенія, но беремъ потому, что только она отвѣчаетъ фактамъ нашего *самосознанія и жизни*. По Канту, практическій разумъ утверждаетъ нравственный міропорядокъ вопреки голосу разума теоретическаго, не смотря на противорѣчіе своихъ положеній фактамъ жизни, а по Лейбницу, мы вѣруемъ, не встрѣчая неопровержимыхъ противорѣчій со стороны разума и данныхъ жизни, а напротивъ, находя *разумное* объясненіе фактамъ жизни въ данныхъ Откровенія. И Лейбницъ успѣлъ защитить свои положенія, отстаить свою мысль, что нашъ разумъ есть свѣтъ отъ Божественнаго свѣта, въ немъ истина, а двѣ истины не могутъ противорѣчить другъ другу („*Вѣра и Разумъ*“ 1887 г. т. 2, ч. 2, стр. 196—197).

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНИЯ СЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

(Продолженіе *)

Совсѣмъ въ иномъ свѣтѣ представляется метафизическая точка зрѣнія на законы мышленія, представляемая философіей Гегеля. Философія эта составляетъ рѣдкое и замѣчательнѣйшее явленіе въ исторіи человѣческой мысли: немногимъ системамъ удавалось имѣть такое долгое, полное и глубокое вліяніе на умы, какъ философіи Гегеля. И по истинѣ заслуженно: глубина мысли, близость къ самымъ благороднымъ, высокимъ инстинктамъ духа человѣческаго, широта взгляда, свѣтлая увѣренность въ могучія, безпредѣльныя силы человѣческаго разума, глубокая внутренняя послѣдовательность и связность во всѣхъ выводахъ—составляютъ неотъемлемыя достоинства философіи великаго мыслителя. Правда, многимъ не понравился и не правится языкъ этой философіи—своеобразный и упрямо-настойчивый въ проведеніи своихъ новыхъ терминовъ; но это неизбежно всякій разъ, когда преобразование касается не частныхъ, а цѣлой точки зрѣнія: старые термины необходимо получаютъ новый смыслъ, какъ необходимо же создается не мало и прямо новыхъ терминовъ. Въ послѣднее время можно, правда, перѣдко слышать крики объ окончательномъ упадкѣ гегельянства: отъ великаго зданія остались де одни развалины. Хорошо, если бы эти крики составляли признакъ обладанія столь же самостоятельной, богатой и внутренне-прочной мыслью, какова была мысль системы Гегеля. Но мы не видимъ еще созданий, хоть сколько нибудь способныхъ спорить съ Гегелевой систе-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 9.

мой во всей ея широтѣ,—созданій, которыя бы противопоставили съ своей стороны какой-либо столь же широкій принципъ объясненія бытія, какой выставила философія Гегеля. Этимъ-то принципомъ была сильна и привлекательна эта философія, имѣ же жива она, по нашему мнѣнію, и теперь, и будетъ цѣнна и на будущее время. Принципъ этотъ состоитъ въ томъ, что все существующее представляетъ собою осуществленіе разума: разумъ есть основа, душа, жизнь, форма и сущность всего бытія. И не только послѣдователи и цѣнители Гегелевой философіи, но даже и люди индифферентные къ ней, или и прямо несогласные съ ней, намѣренно или невольно, ничего другого не могутъ и доказать, какъ только вѣрность все того же принципа всеобъемлемости разума. Ибо въ самыхъ спорахъ противъ гегельянства, выставляя какой-либо другой принципъ, противникъ долженъ его обосновывать и систематически вводить во все сущее, чтобы онъ могъ быть его принципомъ, т. е., онъ долженъ, въ концѣ концовъ, дать ему разумную подкладку и форму; а это означаетъ, что онъ долженъ невольно признать первенство разума на право быть всеобъемлющимъ принципомъ. Если же взглянуть на ходъ человѣческой мысли вообще, въ ея цѣломъ, то принципъ гегельянства выказывается во всемъ полномъ величіи. Въ самомъ дѣлѣ, что дѣлала и дѣлаетъ человѣческая мысль, создавая системы отъ самыхъ наивныхъ религіозно-теософскихъ фантазій востока до самыхъ строгихъ и точныхъ исчисленій разума современнаго Запада. Единственно—только то, что предметамъ своего разсмотрѣнія старались давать болѣе и болѣе разумную форму, которая бы ничего не оставляла не захваченнымъ и ничего не ставила бы въ безпорядкѣ. Т. е., единственно—все измѣряла разумомъ, все построила тѣмъ же разумомъ. Какъ ни противоположны кажутся иногда другъ другу разныя философскія системы, однако эта противоположность остается таковой лишь съ точки зрѣнія тѣхъ частныхъ принциповъ, которыми ближайшимъ образомъ характеризуется каждая система по своему содержанію: съ высшей же точки зрѣнія всѣ онѣ—одинаково суть созданія одного и того же разума и имѣютъ въ себѣ жизненности настолько, насколько ихъ построенія проникнуты разумомъ. Если

отъ человѣческой мысли перейти къ вѣшнему міру, то и здѣсь господство разума составляетъ какъ результатъ всѣхъ изысканій, такъ и основу всѣхъ реальныхъ отношеній, а потому и всего бытія. Изслѣдованія-ли самаго сухого матеріализма, поэтическія-ли созерцанія идеализма, умѣренная-ли сдержанность позитивизма, широкіе-ли размахи эволюціонизма—всѣ направленія одинаково сходятся въ томъ, что міръ представляетъ собою нѣчто разумно-сложенное, и только расходятся въ томъ, въ какомъ порядкѣ разставить элементы этого цѣлаго, какъ по ихъ рядовой послѣдовательности, такъ и по внутренней цѣпности одного для другихъ. Съ другой стороны, и всѣ явленія и предметы вѣшняго міра, по мѣрѣ углубленія научнаго изслѣдованія, оказываются покоющимися на началахъ все того же разума: обращеніе громадныхъ небесныхъ свѣтилъ, соотношенія химическихъ элементовъ, жизнь высшихъ организмовъ, устройство каждой послѣдней споры и бактеріи—все одинаково дѣйствуетъ и управляется законами разума; и самыя прихотливыя, повидимому, явленія, трудно поддающіяся разумнымъ опредѣленіямъ, остаются таковыми только до тѣхъ поръ, пока не обратится на нихъ всею своею силою все испытующій разумъ и пока не стануть соединяться въ этой работѣ результаты отдѣльных индивидуальных изысканій. Но этого—мало. Постепенно всматриваясь въ вещи и ихъ устройство, разумъ открываетъ въ самомъ ихъ составѣ присутствіе все тѣхъ же началъ разума, и этому открытію не можетъ быть положено предѣла въ томъ смыслѣ, чтобы когда-либо въ результатъ изслѣдованій могло получиться какое-либо безформенное, лишенное разумныхъ опредѣленій, начало. То, что современная наука хотѣла бы назвать простымъ тѣломъ, не можетъ быть понимаемо въ смыслѣ именно одной безформенной, только инертной, матеріи: каждое простое тѣло носитъ въ себѣ опредѣленную идею устройства, и отсюда идею свойствъ, являясь, такимъ образомъ, опять осуществленіемъ какого-либо разумнаго начала и закона. „Простыя“ тѣла—это только условный предѣлъ изысканій физика или химика, зависящій отъ несовершенства вѣшнихъ приспособленій къ изслѣдованію,—приспособленій, съ трудомъ сгоняющихся съ быстротою, широтою, и безпредѣльностью разума. Такимъ образомъ,

для матеріи, какъ чисто безформеннаго начала, не остается мѣста, и разумъ по истинѣ является и формой, и основой, и сущностью всего міра; матерія же должна стать по-истинѣ несущимъ, одною возможностью осуществленія формы, какъ училъ нѣкогда еще одинъ великій философъ древности (Аристотель). Итакъ, разумъ—двигатель всего нашего познанія; онъ же при познаніи снова и узнается въ устройствѣ всего сущаго. И сколько бы ни развивалась наука и философія, и какъ бы ни измѣнился ея характеръ въ ближайшемъ или отдаленномъ будущемъ, она никогда не можетъ сойти съ одной и той же позиціи: разумомъ человѣческимъ все больше и больше познавать разумное устройство сущаго. Наконецъ и съ точки зрѣнія высшихъ созерцаній религіи даже, не признается ничего иного въ устройствѣ и основѣ міра, какъ тотъ же разумъ. „Разуму Его нѣсть числа“; „вся премудростію сотворилъ еси“—говоритъ Библія, выражая какъ величіе Божественнаго Разума, такъ и отраженіе его въ мірѣ; съ другой стороны, ученіе Библии о твореніи изъ ничего именно открываетъ мѣсто для мысли о разумности міра и объ отсутствіи матеріи въ качествѣ параллельнаго съ Богомъ начала и представляющаго только одинъ, такъ сказать, матеріалъ безъ всякой формы, одну инертность. Такимъ образомъ, основной принципъ Гегелевой философій о разумной основѣ всего бытія—подтверждается какъ философскимъ анализомъ, такъ и всѣмъ прошлымъ и настоящимъ человѣческой мысли. На этомъ-то принципѣ Гегель строитъ всю свою философію, включая въ нее какъ метафизику (въ обычномъ смыслѣ слова), такъ и логику. Отсюда, логическое ученіе Гегеля является, такъ сказать, дражды обоснованнымъ: само по себѣ—по внутренней послѣдовательности—и по связи со всею философіей. Вслѣдствіе этого, логика Гегеля выигрываетъ въ прочности позиціи, являясь неуязвимой въ отдѣльности отъ основныхъ началъ всей его философій, задача же критики, повидимому, усложняется, такъ какъ, критикуя логику Гегеля, необходимо считаться собственно съ его основными метафизическими принципами. Но здѣсь же лежитъ и возможность выхода для критика. Ученіе Гегеля о законахъ мышленія основано на взглядѣ его на самое мышленіе. Гегель указываетъ три возможныхъ

стороны въ пониманіи мышленія: а) какъ субъективной дѣятельности мыслящаго субъекта, б) какъ „дѣятельности, прилагающейся къ предметамъ (размышленія о чемъ-нибудь“) и в) какъ бытія и для себя и въ себѣ за разъ, т. е., какъ мысли, имѣющей полное объективное значеніе на ряду съ субъективной самосознательностью. Находя совершенно неважными первыя двѣ стороны мышленія, Гегель останавливаетъ все свое вниманіе на третьей. Мысль имѣетъ полное объективное значеніе. На чемъ основано такое утвержденіе? Отвѣтъ на это у Гегеля ясный и короткій: истинная природа вещей обнаруживается подъ вліяніемъ размышленія, а размышленіе есть моя собственная дѣятельность: отсюда, заключаетъ Гегель, истина предметовъ есть также произведеніе моего духа, т. е., объективная истина совпадаетъ съ субъективною дѣятельностью мыслящаго субъекта ¹⁾. Но такъ какъ все познается чрезъ мышленіе, и даже свои собственные внутреннія духовныя состоянія, то, значить, мышленіе составляетъ сущность, основу и форму всего сущаго—во внѣшнемъ ли мірѣ, или во внутреннемъ—мыслящаго субъекта ²⁾. Слѣдовательно и само наше я есть не что иное, какъ мысль: „я есть чистая мысль“ ³⁾. Отсюда, и законы мысли должны обозначать такіе моменты, по которымъ слагается мышленіе, какъ мыслящій субъектъ, съ одной стороны, и какъ весь объективный міръ, съ другой стороны (въ его истинномъ, опредѣляемомъ только чрезъ мышленіе, содержаніи). Эти законы и представляютъ собою тожество, различіе и основаніе въ томъ смыслѣ, какъ это показано нами уже выше (въ изложеніи ученія Гегеля о законахъ мышленія). Изъ такого взгляда на мышленіе неизбежно слѣдуетъ, что въ системѣ Гегеля нѣтъ мѣста для индивидуальности и личности человѣка: это и есть единственное, по нашему мнѣнію, возраженіе, съ котораго можетъ быть начата и къ которому должна быть сведена вся аргументація противъ гегельянства,—и которое открываетъ у этого послѣдняго единственно и дѣйствительно уязвимое мѣсто. А что дѣйствительно въ системѣ Гегеля нѣтъ мѣста личности, это достаточно видно изъ его логики и прямо, и

¹⁾ Логика, стр. 39, § 23.

²⁾ Тамъ же, стр. 41—42.

³⁾ Тамъ же, стр. 43.

косвенно. „Я есть чистая мысль“, говорить Гегель. Чистыми же мыслями онъ называетъ тѣ мысли, „самое содержаніе которыхъ принадлежитъ мышленію и произошло изъ него“ ¹⁾. Такимъ образомъ, въ „чистой мысли“ устранена всякая зависимость и связь какъ съ внѣшнимъ міромъ, такъ и съ внутреннимъ, поскольку онъ есть внѣ мысли (желанія и чувствованія), устранено изъ „чистой мысли“ и все субъективное: „когда я мыслю, говорить Гегель, я отрѣшаюсь отъ моихъ субъективныхъ особенностей, погружаюсь въ предметъ, предоставляю мысли развиваться изъ самой себя“ ²⁾. „Я есть всеобщее въ себѣ и для себя“ ³⁾: оно участвуетъ во всѣхъ духовныхъ состояніяхъ (ощущеніяхъ, представленіяхъ и т. д.), но само не имѣетъ никакой субъективной опредѣленности ⁴⁾. Въ этой полной отдѣленности отъ всего внѣшняго и субъективно внутреннего Гегель видитъ и полную свободу; „занимаясь чистыми мыслями, духъ пребываетъ у самого себя и свободенъ“ ⁵⁾. Но, во-первыхъ, легко видѣть, что и эта свобода и это „я“, какъ всеобщее—далеко не то, чѣмъ эти понятія являются въ дѣйствительной жизни самосознанія. Гегель часто упрекаетъ философію оперированіями надъ одними отвлеченіями вмѣсто того, чтобы возвышаться до содержательныхъ, цѣльныхъ понятій; справедливы его упреки, но въ опредѣленіи я и его свободы они приложимы къ нему самому въ полной мѣрѣ. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, его „я“, какъ всеобщее? Чистое отвлеченіе или, какъ самъ Гегель хорошо выражается, *caput mortuum* отвлеченія! Все субъективное устранено, всѣ влеченія имѣютъ источникъ чуждый по отношенію къ „я“, чувствованія—также; что же остается отъ „я“? Ничего, кромѣ одного слова, одного названія! Между тѣмъ, какъ самое я, такъ и его свобода далеко не таковы по дѣйствительному свидѣтельству самосознанія. Никогда и никто не согласится, что онъ есть только мысль, какъ бы она ни была „чиста“ (по гегельянской терминологіи); напротивъ, всякая мысль, какъ только именно мысль, всегда ясно различается самосознаніемъ отъ собственной личности. Правда, при послѣдовательномъ и

1) Логика, стр. 44.

2) Тамъ же.

3) Тамъ же, стр. 33.

4) Тамъ же, стр. 38.

5) Тамъ же, стр. 44.

широкомъ развитіи мыслей, онѣ текутъ какъ будто сами собой, по своей зависимости другъ отъ друга и сознание своего я какъ бы отсутствуетъ въ такихъ моментахъ; но вѣдь такое же явленіе бываетъ при разныхъ и дѣйствіяхъ человѣка, разъ они не имѣютъ особой новости, интереса и особой интенсивности. Я напр., пробую новый стулъ и сажусь на него: я ясно вникаю въ удобства стула и собственнаго самочувствія при этомъ; но когда я сажусь и пишу, я совершенно забываю, гдѣ и какъ сажу: всѣ, связанныя съ этимъ состояніемъ, ощущенія дѣлаются несознаваемыми. Также точно и мысль. Можно остановить свое вниманіе на известной мысли, и тогда она вызоветъ и ясное сознание своего личнаго отношенія къ ней; но въ ряду связанныхъ съ ней мыслей, она не вызоветъ къ себѣ особеннаго вниманія и самосознаніе все болѣе и болѣе будетъ слабѣть по мѣрѣ углубленія въ данный рядъ мыслей. Но значить ли это, что мы не различаемъ себя отъ своихъ мыслей? Нисколько, и мысль всегда чувствуется, какъ именно *моя* мысль: самыя объективныя, повидимому, мысли, напр., положенія математики, до тѣхъ поръ для меня и не суть мысли, пока онѣ не станутъ *моими*, т. е., покуда я не введу ихъ въ свое сознание, какъ именно *понятія мою* ¹⁾. Слѣдовательно, изъ того факта, что мысленіе принимаетъ иногда какъ будто совершенно объективный характеръ, слѣдуетъ заключить только о томъ, что въ такіе моменты самосознаніе своего я отодвигается лишь болѣе или менѣе назадъ, но не о томъ, что оно уничтожается совершенно, отождествляясь съ самой мыслью: если бы оно отождествлялось съ нею, тогда совершенно непонятно было бы, какъ и откуда оно опять появилось бы, по удаленіи мысли изъ сознанія; мысли приходятъ и уходятъ и всякій разъ сознаются лишь какъ, вѣчто обладаемое только субъектомъ или производимое имъ; сознание же не приходитъ и не уходитъ, а бываетъ лишь въ разныхъ степеняхъ интенсивности, ясности и отчетливости. Еще болѣе эта раздѣльность я отъ обладаемой имъ мысли сказывается въ сознаніи своей сво-

¹⁾ Это-то инстинктивное сознание своего отношенія къ мысли, какъ къ чему-то только обладаемому субъектомъ, а не равнозначущему съ нимъ, отразилось и въ смыслѣ самаго слова „понятіе“ (вмѣсто *notie*) *conceptus*, *Begriff* (=схватываніе).

боды. Никто и никогда не назоветъ свободой то свое состояніе, когда онъ будетъ размышлять въ какой-бы то ни было полной отрѣшенности отъ внѣшняго и внутренняго опыта. Конечно, мы вполне чувствуемъ себя распорядителями своихъ мыслей и можемъ по произволу (не всегда, конечно, одинаково) то отгонять отъ себя мысли, то останавливаться на нихъ. Но, во-первыхъ, это распоряженіе мыслями и говоритъ именно противъ Гегелева отождествленія я съ мыслью; а, во-вторыхъ, эта свобода мышленія, какъ дѣйствительная свобода, такъ и самосознаваемая далеко не то, чѣмъ хочетъ сдѣлать ее Гегель: у него свобода является лишь независимостью мысли отъ опыта, дѣйствительная свобода самосознанія есть возможность выбрать одно изъ сколь угодно многихъ по одному своему хотѣнію. Гегелева свобода есть частный видъ свободы: самосознаніе же наше только тогда чувствуетъ само себя себѣ равнымъ (свободнымъ), когда его свобода—безпредѣльна, т. е., стоитъ внѣ всякихъ видовъ и родовъ. Никто и ничто не ограничиваетъ нашего я по собственному его самосознанію: даже Богъ—ставится въ нашемъ самосознаніи, какъ Личность, хотя бы и во всѣхъ отношеніяхъ Абсолютная и составляющая, по прекрасному выраженію одной православно-церковной пѣсни, „край желаній человѣка“, но тѣмъ не менѣе не могущая поставить и составить никакой преграды для человѣческой свободы, какъ акта внутренняго самосознанія духа. Или я есть—и тогда въ своемъ самосознаніи я абсолютно свободенъ; или чего мы даже и представить не можемъ, меня нѣтъ,—меня, не какъ этого тѣла и организма, а какъ моего духа, моего я. Я есть не „чистая мысль, по свидѣтельству нашего самосознанія, а *чистая свобода*: безъ чистой мысли, да и безъ всякой, я самосознаю, я чувствую себя, я есть; а безъ свободы не опредѣлимо и самое понятіе я, какъ живого самосознанія. Именно это *живое* самосознаніе или я какъ *самосознательное бытіе* и есть свобода, личность, ничѣмъ не связываемое пребываніе, истинная жизнь. Хорошо опредѣлилъ Гегель тожество и различіе: безъ самосознанія ихъ нѣтъ, а есть только неизмѣнность и разность одного предмета съ другимъ: предметъ, оставаясь неизмѣннымъ и разнящимся отъ другого, безразличенъ самъ для себя, онъ не существуетъ для себя, а только въ себѣ. Но эта

же прекрасная и вѣрная мысль Гегеля должна еще съ большимъ правомъ быть приложена и къ разъясненію свободы. Если свобода состоитъ въ мысли, независимой отъ опыта, то это—не свобода, а независимость только; мысль независима отъ опыта, но она должна явиться таковой не въ себѣ только, но для себя, т. е., она должна заявиться таковой нашему самосознанію, нашей личности, нашему я: тогда только будетъ свобода, т. е., независимость, исходящая отъ самой себя и существующая для себя, самосознанная. Гдѣ нѣтъ самосознанія, тамъ нѣтъ свободы, хотя бы и было сколько угодно мыслей или разумныхъ опредѣленій, независимыхъ ни отъ чего, кромѣ одного разума. Въ мірѣ много движенія и существованій въ средѣ отдѣльныхъ предметовъ и въ мірѣ, какъ цѣломъ; но назовемъ ли мы истинною жизнью, истиннымъ бытіемъ, какъ пребываніемъ независимо отъ какихъ бы то ни было предметовъ и условій, всякіе роды этого движенія и этихъ существованій? Вотъ предъ нами машина, дѣйствующая вѣтромъ, паромъ, электричествомъ или чѣмъ угодно: свобода ли это, жизнь ли это? Нѣтъ. Вотъ предъ нами безчисленныя варіаціи химическихъ элементовъ и ихъ соединеній. Жизнь-ли это, какъ пребываніе независимо ни отъ чего? Конечно, нѣтъ. Вотъ организмы: растенія, животныя и надъ ними люди, какъ тоже извѣстный родъ живыхъ существъ съ опредѣленнымъ устройствомъ тѣла. Свобода-ли это, жизнь-ли это? И опять нѣтъ. Гдѣ же жизнь и свобода? Единственно только тамъ, гдѣ я сознаю и говорю: „я“. Мое тѣло и мои мысли для меня, какъ именно „я“, внѣшнее; въ моемъ же я нѣтъ ни внѣшняго, ни внутренняго, ни предѣла, ни границъ; всякое описаніе я есть уже его ограниченіе и, слѣдовательно, невѣрная передача, ибо оно хочетъ передать безпредѣльное чрезъ разное опредѣленіе формами; описаніе должно бы быть непрестаннымъ по времени безконечно разнообразнымъ по содержанію, захватывающимъ всѣ возможныя возможности, чтобы быть адекватнымъ моему „я“, т. е., оно должно быть самымъ я. Это значитъ, что я ни съ чѣмъ не соизмѣримо, какъ только съ самимъ собою ¹⁾). Между

¹⁾ Мысль эта, какъ передающая только то, что чувствуется нашимъ самосознаніемъ, и потому вѣрная, была подмѣчена еще Гегелемъ, который говоритъ, между прочимъ: „то, что я подразумеваю, принадлежать исключительно мнѣ, по

тѣмъ мысли передаваемы и переводимы; и вся природа, основанная на разумѣ и его опредѣленіяхъ, легко изучима и разложима на основные элементы и законы; но сколько бы мы ни разлагали, до какихъ бы послѣднихъ опредѣленій разума ни дошли (или когда-нибудь дойдемъ), мы никогда не получимъ—въ результатѣ этихъ изысканій—духа, жизни, я: мы и тогда, на послѣдней степени научныхъ знаній, будемъ такъ же далеки отъ духа, какъ самосознающаго „я“, какъ были далеки и въ самомъ младенчествѣ исторіи; или, правильнѣе, мы въ томъ и другомъ случаѣ остаемся и будемъ одинаково *близки* къ я, ибо во всѣхъ случаяхъ мы ищемъ самихъ себя: духу нечего искать духа, онъ всегда самъ у себя и потому-то, чѣмъ больше его ищемъ, тѣмъ онъ становится дальше отъ тебя: чѣмъ „научнѣе“ изысканіе, чѣмъ оно богаче химическими и фізіологическими тонкостями, чѣмъ оно больше и глубже вошло въ разумныя опредѣленія органической жизни, тѣмъ оно больше и больше объективируется, т. е., все больше и больше получается опредѣленій разума объ отношеніяхъ и дѣйствіи элементовъ, а самосознанія все также нѣтъ и нѣтъ. Мысль въ гегелевомъ смыслѣ—объективна, дѣйствительно; но эта объективность—то же, что отсутствіе жизни; это—мертвая статика, это—застывшій скелетъ, для котораго недостаетъ его хозяина, его носителя, его понимателя, мыслителя, т. е., именно самосознательнаго я ²⁾). Такимъ образомъ, я не можетъ быть отождествляемо съ чистою мыслью, какъ думалъ Гегель. Во-вторыхъ, и „чистое“ мышленіе, т. е., мышленіе отъ внѣшняго и внутренняго опыта, далеко не всегда и не вполнѣ имѣетъ тотъ объективно-непредложный, необходимо истинный характеръ, какой ему усвоитъ Гегель. По Гегелю выходитъ, что всеобщія

я не могу его передать, потому что рѣчь выражаетъ одно всеобщее“ (Логика стр. 33). Но Гегель не воспользовался этой мыслью, ибо тогда она рушила бы всю его систему: вѣдь это означаетъ, что не мысль—основа я, какъ духа, а именно непередаваемое и непереводимое ни на какой языкъ личное, индивидуальное самосознаніе—лицо.

²⁾ Вотъ почему послѣ развитія и блеска гегельянства философія неотступно стучится опять въ другой выходъ, но съ одною опять цѣлью—найти, гдѣ и что такое мой духъ, мое я; недостаточность для „я“ одного разума почувствовалась осязательно, и вотъ откуда беретъ начало современное стремленіе создать систему на полюитаристическихъ началахъ.

опредѣленія разума, созданныя въ зависимости отъ опыта и взятыя какъ цѣльныя, содержательныя понятія, обладаютъ полною объективною истинностью: т. е., мышленіе въ такихъ случаяхъ является уже не субъективною дѣятельностью, а самымъ объективнымъ—всеобщимъ, приходящимъ изъ бытія въ себѣ къ бытію и для себя, т. е., къ самосознанію¹⁾! Легко видѣть, что здѣсь опять лежитъ то коренное недоразумѣніе, которое привело Гегеля къ отождествленію нашего я съ чистою мыслию. Гегель пораженъ, такъ сказать, что все сущее, чѣмъ больше изучается, тѣмъ дальше и дальше разлагается на разумныя опредѣленія: нѣтъ уголка во вселенной, гдѣ-бы что-нибудь было неразумное, хаотическое. И все это богатство и разнообразіе элементовъ и законовъ сущаго устанавливается нашимъ разумомъ: нѣтъ ихъ нигдѣ, кромѣ нашего разума. „Всеобщее, говоритъ Гегель, не существуетъ во внѣшней дѣйствительности, какъ всеобщее; родъ, составляющій сущность недѣлимыхъ, не подлежитъ наблюденію; законы движенія небесныхъ свѣтилъ не написаны на небѣ. Слѣдовательно, всеобщее немислимо и невидимо, оно доступно только уму“²⁾. Съ другой стороны нѣтъ я иного, какъ тоже всеобщаго, и въ содержаніи понятій разума нѣтъ никакихъ слѣдовъ я, какъ индивидуальнаго субъекта³⁾. Отсюда, неизбежный и прямой выводъ, что мыслимыя нами всеобщія понятія и опредѣленія разума суть само всеобщее, приходящее къ самосознанности: теряется всякое различіе между субъектомъ и объектомъ. Но такъ представляется дѣло только съ точки зрѣнія отвлеченія, противъ котораго такъ мѣтко каждый разъ возражаетъ Гегель и въ которое, тѣмъ не менѣе, самъ онъ часто впадаетъ; наблюденіе надъ дѣйствительностью мышленія показываетъ далеко не то. Несомнѣнный фактъ составляетъ то, что понятія разума и объ одномъ предметѣ бываютъ различны у разныхъ людей, а тѣмъ болѣе у разныхъ народовъ и въ разные времена; различіе это часто доходитъ до полной противоположности, и самъ же разумъ, найдя новую точку зрѣнія, объявляетъ заблужденіемъ которое нибудь одно изъ прежнихъ противоположныхъ понятій, а то и оба вмѣстѣ: такова вся исторія

¹⁾ Логика, стр. 35, § 23 и многія другія мѣста.

²⁾ Логика, стр. 37, § 21.

³⁾ Тамъ же, стр. 44.

философін. Какимъ же образомъ возможно было бы заблужденіе, если бы всякій разъ, какъ разумъ восходитъ къ цѣльнымъ, содержательнымъ понятіямъ внѣ зависимости отъ опыта, эти понятія составляли бы само всеобщее—объективно истинное? Не только невозможно было бы заблужденіе, но даже и различіе понятія объ одномъ и томъ же предметѣ было бы немислимымъ: мышленіе на высшей ступени разума сдѣлалось бы объективно необходимымъ и однообразно истиннымъ процессомъ у всѣхъ людей, ибо всеобщее потому и есть всеобщее, что оно не подчинено разностямъ отдѣльныхъ воспріятій. Между тѣмъ дѣйствительность разума далеко не такова, какъ ее хотѣлъ изобразить Гегель. Гдѣ можно найти одинаковыя и общепризнанныя понятія разума? Есть ли хоть *одно понятіе* изъ какой угодно сферы, которое бы признавалось въ одинаковой формѣ и съ одинаковымъ содержаніемъ? До сихъ поръ, по крайней мѣрѣ, такихъ понятій еще никто не могъ найти. Изучено много *отдѣльныхъ сторонъ* явленій, и этимъ питаются всѣ частныя науки: но кто смогъ для какого бы то ни было *цѣльнаго* явленія опредѣлить и установить цѣльное, адекватное съ дѣйствительностью, понятіе? Какъ только стануть доискиваться до такихъ понятій, такъ и началась вереница *разномыслий*, а область знанія кончилась. Медицина изучаетъ и *устанавливаетъ признаки болѣзней* и ихъ лѣченіе; химія показываетъ составъ лѣкарствъ; фізіологія объясняетъ дѣятельность органовъ и устройство тканей—и каждая изъ этихъ наукъ въ *своей сферѣ*, т. е., въ изученіи отдѣльной стороны явленія, достигаетъ значительной точности. Но пусть эти науки сообща дадутъ одно цѣльное понятіе о болѣзни: откуда она, что такое, на чемъ въ концѣ концовъ основывается и какъ вяжется со всѣми остальными фактами и сторонами бытія? Почему мышьякъ убиваетъ организмы? Что въ этомъ фактѣ поврежденія организма входитъ во взаимныя отношенія, и почему эти отношенія таковы, а не иныя? Что на эти и подобные вопросы нѣтъ отвѣта у настоящей науки—это всякій знаетъ; и подъ вліяніемъ ничего другого, какъ этой трудности доискиваться цѣльныхъ разумныхъ понятій, всегда появлялся въ исторіи философін скептицизмъ послѣ увлеченія въ поискахъ за истиной. Правда, есть, повидимому, одна наука, общая по своему содержанію и

неизмѣнно-истинная въ своихъ выводахъ. Это—математика. Но эта наука одна изъ самыхъ отвлеченныхъ и она не даетъ по этому *ни одного* цѣльнаго и содержательнаго понятія разума. Она занята счетомъ предметовъ; но одно количество само по себѣ ничего не опредѣляетъ. Вотъ почему, между прочимъ, во всѣхъ высшихъ выводахъ и приложеніяхъ математики, эта наука сама входитъ въ предѣлы неточнаго, приближительнаго, и всякій такой выводъ математики наглядно показываетъ, что есть въ явленіяхъ и предметахъ что-то другое кромѣ количества, что вліяетъ на измѣненіе точныхъ результатовъ, достигнутыхъ чрезъ операціи надъ однимъ количествомъ ¹⁾. Такимъ образомъ, сколько вѣрно то, что все сущее разлагается на опредѣленія разума, столько же вѣрно и то, что разумъ въ поискахъ за цѣльными содержательными понятіями о сущемъ далеко не обладаетъ такою непреложною объективностью, какую хочетъ усвоить ему Гегель,—и, значить, для объясненія мышленія и его законовъ нужно искать другую точку зрѣнія, чѣмъ Гегелева объективация мышленія. Эта мысль получаетъ еще болѣе подкрѣпленія чрезъ разсмотрѣніе понятій разума съ другой стороны, кромѣ ихъ содержанія. Мы уже имѣли случай сказать, что самъ же разумъ, критикуя свои понятія, находитъ ихъ перѣдко ложными. Чѣмъ же руководится онъ при этой критикѣ, равно какъ и при признаніи другихъ понятій истинными? Руководство одно—очевидность. Пусть ее разнo могутъ объяснять, пусть она можетъ имѣть разные виды и степени, но безспорный для всѣхъ фактъ, что сомнѣніе и провѣрка не идутъ дальше очевидности. Что же означаетъ очевидность въ сужденіи о разумѣ и его понятіяхъ? Не разумъ-ли вырабатываетъ понятія,—какъ говоритъ и Гегель? А между тѣмъ надъ его работой стоитъ какой-то судія, который одно принимаетъ, другое нѣтъ. Кто же этотъ судія, и чѣмъ и какъ онъ дѣйствуетъ? Это не кто иной, какъ цѣлостное наше личное самосознаніе, которое въ своихъ приговорахъ о понятіяхъ, выработанныхъ разумомъ, руководствуется данными, подаваемыми не однимъ уже разумомъ, а цѣльнымъ же опять

¹⁾ И это до такой степени обычное явленіе, что полученіе результата точнаго иногда считается болѣе подозрительнымъ, чѣмъ результатъ съ приближеніемъ только къ искомой величинѣ.

свидѣтельствомъ личнаго самосознанія. *Т. е., очевидность имѣетъ личный характеръ.* Какъ ни странно, можетъ быть, звучитъ это положеніе на первый взглядъ, но оно несомнѣнно при небольшой долѣ проникновенія въ его смыслъ. Въ самомъ дѣлѣ, обращаясь къ свидѣтельству очевидности, мы никогда не обращаемся чрезъ то къ свидѣтельству одного разсудка или хотя бы и разума: чрезъ эти послѣдніе мы только приходимъ къ тому порогу, за которымъ уже лежитъ очевидность; когда же мы вызываемъ къ очевидности, мы обращаемся къ полному самосознанію субъекта, который видитъ, что ему приходится отказаться отъ себя самого, отъ всѣхъ своихъ собственныхъ рѣшеній, приговоровъ и опытовъ, если онъ не признаетъ того, что ему выставляютъ, какъ очевидное. Слѣдовательно, имѣя предъ собою очевидность, субъектъ нисколько не думаетъ ни о всеобщихъ значущихъ доказательствахъ, ни о положеніяхъ, имѣющихъ объективный характеръ: онъ видитъ только одно—свидѣтельство своего личнаго самосознанія о томъ, что иначе онъ самъ будетъ не онъ или, по крайней мѣрѣ, онъ не будетъ нормальнымъ, по прежнему, человѣкомъ, если откажется признать очевидное. *Т. е., приговоръ объ очевидности покоится единственно на сознаніи тождества своего личнаго я, и какъ я не можетъ быть ни передано, ни выражено (ибо оно едино и ни съ чѣмъ несоизмѣримо), такъ и очевидность не можетъ быть ни передана, ни сообщена другому.* Вызывая къ очевидности, я каждый разъ безсознательно (а иногда и сознательно) спрашиваю и ожидаю, не встрѣчу ли я того же, что уже знаю и я: такимъ образомъ всеобщность очевидности есть уже актъ посредственный, покоящійся на моемъ сужденіи о томъ, что и другіе люди устроены такъ же, какъ и я, и потому, *отроятно*, чувствуютъ и сознаютъ такъ же, какъ и я. Вотъ отчего происходитъ и тотъ, всѣмъ извѣстный фактъ, что при всякой попыткѣ передать въ ясныхъ раздѣльныхъ сужденіяхъ очевидность очевиднаго, разсудокъ оказывается безсильнымъ, и мы ограничиваемся, въ такихъ случаяхъ, или ничего не объясняющимъ повтореніемъ содержанія того же очевиднаго или ссылкой на одинаковость природы у всѣхъ людей, чувствующихъ и сознающихъ именно, дескать, такъ, а не иначе: *т. е., въ обоихъ случаяхъ мы не можемъ перешагнуть самой очевидности для разсудочнаго ея разсмотрѣнія, ибо это значило*

бы, что „я“ разсматривалъ бы себя, сознаваемого въ тотъ же моментъ также, какъ именно „я“: личность должна бы раздвоиться и въ то же время оставаться единою, что неисполнимо по свидѣтельству нашего личнаго самосознанія ¹⁾). Такимъ образомъ, понятія разума по приведеніи къ очевидности оказываются покоющимися вовсе не на тождествѣ субъективнаго мышленія съ объективнымъ содержаніемъ разума, какъ думаетъ Гегель, а опять на томъ же началѣ, которое, какъ мы уже видѣли, получается и изъ анализа „чистой мысли“, т. е., на личномъ, самосознательномъ „я“. Итакъ, нѣтъ „чистой мысли“; и въ мышленіе даже на самыхъ высшихъ ступеняхъ разума всегда бываетъ замѣшано личное самосознаніе. Если же такъ, то понятно, Гегелевы законы мышленія должны чрезъ то потерять свое основаніе, и они уже не могутъ удержать даннаго имъ Гегелемъ смысла. Тождество, различіе и основаніе суть, по Гегелю, совмѣстные моменты единаго бытія, переходящаго изъ бытія только въ себѣ къ бытію и для себя, т. е., моменты, по которымъ слагается „мышленіе, какъ мыслящій субъектъ“ ²⁾, не выходящій однако по своему содержанію изъ полного равенства съ объективнымъ міромъ. Чтобы быть тождественнымъ себѣ, нужно знать, что есть уже что-то и внѣ меня, какое-то „не я“; знаніе же того и другого приводитъ къ объединенію ихъ въ новомъ понятіи, которое и должно было и предшествовать раздѣленію я отъ не я, въ основаніи. Таковъ смыслъ гегелевыхъ законовъ—тождества, различія и основанія: онъ, очевидно, покоится на признаніи тождества разума, какъ субъективнаго начала, и разума, какъ объективнаго основанія бытія. Тождество это, мы видѣли, не можетъ быть принято безъ прямого

¹⁾ Правда, принято говорить о „раздвоеніи“ личности въ извѣстныхъ случаяхъ умопомѣшательства. Но 1) это уже и есть *ненормальное* въ человѣкѣ; а 2) и у помѣшанныхъ, насколько можно судить по наблюденіямъ и описаніямъ специалистовъ, бываетъ собственно не раздвоеніе личности или „я“, а ослабленіе концентраціи своихъ душевныхъ состояній и сознаній ихъ принадлежности именно себѣ; такъ, когда помѣшанный сознаетъ себя, какъ „я“, онъ все таки сознаетъ себя единымъ „я“, но только это сознаніе у него перебѣгаетъ отъ одной группы представленій къ другой и, при ослабленіи памяти, при помѣхахъ представленій онъ сознаетъ себя, такъ сказать, заново: „исчезло объединеніе и іерархическая зависимость отдѣльныхъ составныхъ частей личности“. Корсаковъ Курскъ психіатріи, Москва 1893 г. стр. 121.

²⁾ Логика Гегеля—стр. 42.

противорѣчія съ свидѣтельствомъ нашего непосредственнаго самосознанія; поэтому, и Гегелевы тожество, различіе и основаніе не могутъ быть законами мышленія въ его дѣйствительномъ видѣ. Наконецъ, въ третьихъ, гегелево пониманіе мышленія и его законовъ колеблется и чрезъ доводъ, взятый у самаго же Гегеля, безъ прибѣганія уже на этотъ разъ къ голосу непосредственнаго самосознанія. Мышленіе, по Гегелю,—всеобщее, т. е., оно оперируетъ надъ всеобщимъ только, да и по своему содержанію оно есть само всеобщее, восходящее отъ непосредственности къ самосознанію. Мышленіе есть все, и нѣтъ ничего кромѣ и внѣ мышленія ¹⁾. Между тѣмъ по законамъ тожества и различія должно происходить между какими-то двумя сторонами *раздѣленіе*: что-то (или кто-то), сознавая себя, видитъ себя только потому, что различило себя отъ не себя, отъ иного чего-то. Что же отъ чего раздѣляется и различается? Части единого всеобщаго? Но это совершенно противорѣчаютъ гегелеву пониманію тожества и его связи съ различіемъ: эти моменты суть—не раздѣльныя вещи, а совмѣстныя, одно безъ другого немислимы, невозможны и являются только пустыми отвлеченіями; тожество потому только и тожество, что оно было различно, различило себя; точно также и различіе (не разность, которая есть только бытіе въ себѣ) только потому и различіе, что оно знаетъ о тожествѣ, о неразличіи ²⁾. Но если *не части* единого всеобщаго сознають себя, какъ тожество и различіе, то кто же или что? Единое всеобщее? Но ему не отъ чего отдѣлиться, ибо оно *единое* и *всеобщее*? Такимъ образомъ, или приходится признавать законы тожества и различія безъ всякаго смысла, или измѣнить взглядъ на самое мышленіе, раздѣливъ его, во-первыхъ, отъ объективнаго основанія бытія и обосновавъ его, во-вторыхъ, на такомъ началѣ, которое бы давало выходъ къ самосознанію, т. е., къ тожеству и различію. Чрезъ это мы опять приходимъ къ тому, съ чего и начали, т. е., мышленіе нельзя понять безъ признанія индивидуальнаго, личнаго самосознательнаго основанія его въ нашемъ „я“, ибо только лицу, отдѣльному отъ всего объективнаго міра, есть возможность различать себя отъ

¹⁾ Отсюда и извѣстный афоризмъ Гегеля: „все дѣйствительное разумно, и все разумное дѣйствительно“.

²⁾ Гегели—логика, стр. 206, § 116, приб.

этого міра и въ то же время себя самого всегда сознать то-жественнымъ. Т. е., гегелевыми тожествомъ и различіемъ прекрасно можно воспользоваться при признаніи *личнаго* индивидуальнаго духа, противопоставленнаго объективному міру; и если бы Гегель не смѣшалъ объективнаго разумнаго основанія міра съ мышленіемъ субъективнымъ, тогда бы его величественная система была неуязвима; но можетъ быть, тогда бы она и не была возможна.

Итакъ, по своимъ положительнымъ достоинствамъ Гегелева попытка объясненія человѣческаго мышленія и его законовъ представляетъ собою одну изъ самыхъ серьезнѣйшихъ и солиднѣйшихъ въ исторіи философіи; но и недостатокъ ея столь же глубокъ и серьезенъ, ибо эта система игнорируетъ въ мышленіи самый непреложный и существенный его признакъ—самостоятельность или его индивидуально-личную основу, безъ которой и самое названіе мышленія мышленіемъ можетъ имѣть лишь смыслъ метафорическій.

Послѣ разсмотрѣнія гегелева ученія о мышленіи и его законахъ нѣтъ нужды подробно останавливаться на другихъ представителяхъ метафизической логики: при удержаніи въ цѣломъ или въ частяхъ гегелевой точки зрѣнія, эти ослабленные гегельянцы или посредники между гегельянствомъ и разными другими направленіями по необходимости подпадаютъ подъ всѣ невыгоды посреднической позиціи. Цѣльнаго и оригинальнаго въ положительной сторонѣ своихъ взглядовъ они ничего не представляютъ, а недостатки посредствуемыхъ направленій по-неволѣ несутъ съ собою, ибо эти недостатки совсѣмъ устраняются лишь тогда, когда принимается съ начала до конца новая и одна цѣльная точка зрѣнія. Такова, напримѣръ, логика Ибервега, который самъ признаетъ, что ему желательно пройти серединой между чистымъ формализмомъ и гегельянствомъ ¹⁾. Путь прямой и неудобный! И вотъ получается странная и противорѣчивая смѣсь формализма и гегельянства? Съ одной стороны, напримѣръ, Ибервегъ признаетъ, что мышленіе представляетъ собою отображеніе бытія, и поэтому формамъ мышленія соответствуютъ формы бытія, и наоборотъ; съ

¹⁾ Ueberwegs—System d. L., 5-ое изд. Vorrede des Vervassers.

другой стороны, когда приходится объяснять отдѣльныя формы мышленія, оказывается, что очень трудно свести къ строгому соотвѣтствію формы мышленія и бытія, и получается невольный уклонъ къ формализму. „Понятіе соотвѣтствуетъ сущности предмета“, говоритъ Ибервегъ ¹⁾; „сужденіе есть отображеніе различныхъ объективныхъ отношеній“ ²⁾.

Естественно ожидать, что и для умозаключенія найдется какой-нибудь уголокъ въ объективномъ бытіи; напрасное ожиданіе! Умозаключеніе объясняется съ самой чистѣйшей формалистической точки зрѣнія, какъ „выведеніе сужденія изъ какихъ бы то ни было данныхъ элементовъ“ (понятій и сужденій) ³⁾. Та же противорѣчивость и смѣшанность еще болѣе видна въ изложеніи ученія о законахъ мышленія. Такъ, законъ достаточнаго основанія всецѣло сводится Ибервегомъ къ реальному закону связи одного явленія съ другимъ: „только тогда можно вывести какое-либо сужденіе изъ другихъ сужденій и только тогда оно найдетъ свое достаточное основаніе, когда логическая связь мыслей соотвѣтствуетъ реальной причинной связи“ ⁴⁾. Законъ тождества уже получаетъ меньше зависимости отъ объективнаго бытія, ибо только въ своей разновидности—въ „законѣ согласія“ онъ покоится на томъ, что „присутствіе признака въ предметѣ выражается въ предикативномъ отношеніи понятій“; въ чистомъ же своемъ видѣ, какъ положеніе: „omne subjectum est praedicatum sui“, онъ, очевидно, не имѣетъ никакого отношенія къ объективному бытію, ибо никакое отождествленіе и поставленіе одного и того же за подлежащее и сказуемое не составляетъ факта изъ объективнаго существованія. Остальные же два закона противорѣчія и исключеннаго третьяго совершенно отстраняются отъ соотвѣтствія и зависимости отъ объективнаго бытія, и самъ Ибервегъ, чувствуя это, хочетъ привести эти законы къ соотвѣтствію съ опытомъ чрезъ длинный окольный путь, именно чрезъ данныя имъ „опредѣленія истины, сужденія, утвержденія и отрицанія“ ⁵⁾. Но это приведеніе не идетъ дальше однихъ голыхъ словъ о томъ, что истина де утвержденія есть та же, что ложность отрицанія ⁶⁾;

¹⁾ Ueberwegs—System d. L. стр. 147, § 56.

²⁾ Тамъ же, стр. 189.

³⁾ Тамъ же, стр. 224.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 270, § 81.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 234, § 77.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 235.

а почему это такъ, и какія основанія можетъ (если умъ дѣйствительно можетъ) давать объективный міръ къ равнозначности истинны утвержденія и ложности отрицанія, объ этомъ Ибервегъ умалчиваетъ, ибо въ самомъ дѣлѣ: никакихъ такихъ основаній объективный міръ не даетъ и дать не можетъ: функціи отрицанія и утвержденія дѣло внутренней работы самосознанія, и здѣсь, а не въ объективномъ мірѣ, можетъ только лежать основаніе для равнозначности ихъ въ тѣхъ или другихъ случаяхъ.

Формалистическая и метафизическая точки зрѣнія въ системѣ логики являются наиболѣе солидными и серьезными въ изложеніи ученія о законахъ мышленія. По крайней мѣрѣ, въ логической литературѣ нѣтъ еще цѣльной, выработанной теоріи этихъ законовъ, которая бы имѣла какую либо иную точку зрѣнія. Намѣчается, правда, путь для новой, иной логики, чѣмъ метафизическая или старая формалистическая; но до созданія цѣлой системы на этомъ пути еще далеко. Поэтому, серьезно считаться приходится пока только съ формализмомъ или съ гегельянствомъ. Изъ двухъ же остальныхъ направленій, нами указанныхъ, одно именно только пробуетъ выйти на новый путь, другое почти сданное въ архивъ. Первое представляетъ собою Вундтъ, какъ наиболѣе извѣстный и самостоятельный писатель изъ среды представителей такъ называемой теоретико-познавательной логики, второе дано ассоціативистской школой англійскихъ психологовъ. Излагая ученіе Вундта о законахъ мышленія, мы уже имѣли случай указать на пѣкоторую недоконченность въ его взглядахъ на этотъ предметъ. Говоря о мышленіи и о различіи психологическихъ законовъ его отъ логическихъ, Вундтъ готовъ былъ уже признать за мышленіемъ его произвольность и свободу, а въ его законахъ, отсюда, тѣ же элементы, изъ которыхъ слагается и наша воля ¹⁾. Придя же (въ концѣ своего перваго тома логики) къ изложенію ученія о законахъ мышленія, онъ ихъ трактуетъ до такой степени близко къ обычной формалистической точкѣ зрѣнія, что, не читавъ предыдущихъ главъ, можно подумать, что держишь въ рукахъ обычное руководство по формальной логикѣ. Такъ, за-

¹⁾ Logik, т. I, стр. 71.

конъ тождества является общей формулой соединенія понятій въ утвердительныхъ сужденіяхъ, законъ противорѣчія—главной же формулой въ отрицательныхъ сужденіяхъ, исключенное третье представляетъ собою общій типъ раздѣлительныхъ сужденій, законъ достаточнаго основанія—выражаетъ зависимость одного акта мысли отъ другого ¹⁾. Получается, такимъ образомъ, безысходный заколдованный кругъ: мышленіе свободно, и всѣхъ его законовъ надо бы искать гдѣ-нибудь въ немъ самомъ, но мышленіе, съ другой стороны, требуетъ логической очевидности, какъ какой-то необходимости, отъ моей свободы, и безъ этой необходимости оно теряетъ всякую цѣну въ интересахъ истины; отсюда, законовъ мышленія надо, какъ будто, искать въ чемъ то внѣшнемъ для мышленія, объективномъ, въ связи и отношеніяхъ самыхъ представленій и понятій. Какъ помирить эти два требованія, на какомъ третьемъ общемъ надъ ними началѣ? Мы видѣли, что объ эту трудность разбивается и гегельянство: всѣмъ оно хорошо, и стройно, и послѣдовательно,—одного не можетъ объяснить—отчего происходитъ постоянное требованіе въ мышленіи какой-то принудительной необходимости, очевидности, и отчего мышленіе всегда чувствуется индивидуально-личнымъ дѣломъ? Ибо, если бы мышленіе было всеобщимъ, тогда какая-бы ему нужна была необходимость, принудительность, если всеобщее—едино и ему, какъ таковому, не отъ чего и зависеть? На эту же трудность наталкивается и Вундтъ. Если мышленіе свободно, ли чѣмъ внѣшнимъ не опредѣляется, то какой смыслъ могутъ имѣть формулы соединенія понятій по тождеству, противорѣчію и прочимъ законамъ? Объяснить эти законы произведеніемъ моей свободы и показать ихъ смыслъ и происхожденіе изъ этого источника—тогда, повидимому, пропадаетъ всякая возможность сохранить почву для очевидности, какъ общеобязательной припудительности: Вундтъ этого не сдѣлалъ. Признать мышленіе несвободнымъ? Вундтъ говоритъ о его свободѣ („Die Spontaneität des Denkens“ ²⁾)! Такъ это противорѣчіе и остается безъ разрѣшенія. Отсюда, и въ частномъ объясненіи Вундтомъ каждаго отдѣльнаго закона мышленія чувствуется кака-то нерѣшимость и половинчатость.

¹⁾ Logik, т. I, стр. 504—517.

²⁾ Тамъ же, стр. 71.

О каждомъ изъ нихъ онъ настойчиво заявляетъ, что это—законы чисто логическіе, дѣло одного ума человѣческаго, и во вѣшнемъ мірѣ нѣтъ ничего подобнаго ¹⁾; но о каждомъ же изъ нихъ онъ добавляетъ, что для него, какъ закона мышленія, нуженъ „дополнительный законъ“ о такой „связи предметовъ, которая давала бы мѣсто для приложенія этого закона мышленія“ ²⁾. Очевидно, страхъ за очевидность, необходимо обязательную для мышленія, вынуждаетъ къ признанію этого, „дополнительнаго закона“ „(Corollarsatz)“. И въ концѣ концовъ этотъ страхъ побуждаетъ первоначальную охоту признать за мышленіемъ свободу! Законы мышленія оказываются не болѣе, какъ общими формулами соединенія понятій. Законы противорѣчія и исключеннаго третьяго получаютъ при этомъ особенно странную постановку. Первый законъ говоритъ, по словамъ Вундта, о томъ, что предикатъ только тогда можетъ быть связанъ въ отрицательной формѣ съ субъектомъ, когда связь этихъ понятій не дана для нашего мышленія ³⁾. Спрашивается, какъ же узнается и устанавливается это отсутствіе связи между понятіями? Не чрезъ то ли же отрицательное сужденіе? Такимъ образомъ, или законъ противорѣчія не есть что-либо первичное въ мышленіи и вовсе—не „законъ“ его, ибо узнаемъ же мы по чему-то отсутствіе связи между понятіями; или же онъ опредѣляется не отношеніемъ понятій, а чѣмъ-то другимъ. „Законъ исключеннаго третьяго есть основной законъ раздѣлительныхъ сужденій“—говоритъ Вундтъ, и сущность этого закона составляетъ въ томъ, что онъ требуетъ *полноты* раздѣленія и разности или полной разграниченности объема членовъ раздѣленія другъ отъ друга ⁴⁾, но сейчасъ же за такимъ объясненіемъ смысла этого закона, Вундтъ самъ же говоритъ, что за нимъ (этимъ „закономъ“) стоитъ, какъ опора, то положеніе, что между положеніемъ и отрицаніемъ нѣтъ середины ⁵⁾. Такимъ образомъ, Вундтовъ законъ исключеннаго третьяго оказался уже вторичнымъ, производнымъ! Такъ не лучше-ли же было прямо и признать закономъ мышленія то, что „между положеніемъ и отрицаніемъ нѣтъ середины“, какъ и признавала логика до сихъ поръ? Но въ такомъ случаѣ разлетѣлось бы въ прахъ все Вундтово объ-

¹⁾ Logik, стр. 506 и др.

²⁾ Тамъ же, стр. 506.

³⁾ Тамъ же, стр. 507.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 509.

⁵⁾ Тамъ же.

ясненіе этого закона, какъ „идеала логическаго раздѣленія“! Ибо тогда—не въ раздѣленіи дѣло, а въ функціяхъ ума, который выбираетъ лишь одно изъ двухъ—или утвердить, или отвергнуть. Т. е., дѣло не въ *объемѣ* понятій, а въ смыслѣ утвержденія и отрицанія: этотъ смыслъ и оставленъ Вундтомъ безъ вниманія. Законъ достаточнаго основанія также ставитъ и Вундта въ затрудненіе, какъ и всѣхъ формалистовъ. Вундтъ раздѣляетъ этотъ законъ отъ объективнаго закона причинной связи между явленіями и полагаетъ сущность его въ зависимости одной мысли отъ другой или другихъ. Но, спрашивается, отчего же и что означаетъ эта зависимость, *если законъ достаточнаго основанія не есть простое воспроизведеніе причинной связи явленій*¹⁾? Вундтъ не даетъ рѣшительно ни одного слова къ уясненію смысла этого закона, и ограничивается простой ссылкой на фактъ зависимости одной мысли отъ другой. Это и понятно, ибо, чтобы дать такое объясненіе—нужна иная точка зрѣнія, чѣмъ замаскированный формализмъ, какой смѣшанъ въ этомъ мѣстѣ у Вундта. Если изъ сочетанія двухъ мыслей А и В съ необходимостью слѣдуетъ третья—С, и такая ихъ связь *вовсе не зависитъ* отъ опыта, то, понятно, остается одно объясненіе такой послѣдовательности: самая форма поставленія въ связь А и В напоминаетъ или вызываетъ къ признанію С. Мы уже видѣли (при разборѣ формализма), что на этомъ объясненіи также остановиться нельзя, и отъ него приходится перейти къ чистому эмпиризму и даже матеріализму, если только не приискать для закона достаточнаго основанія совсѣмъ иного смысла, чѣмъ формалистическій. Вундтъ воздерживается отъ дальѣйшихъ объясненій послѣ простого указанія на зависимость одной мысли отъ другой, и этимъ еще разъ показываетъ, что все его ученіе о законахъ мышленія, какъ „аксіомахъ логическаго мышленія“, не проникнуто одной ясной мыслью, съ которой бы смѣло можно было подходить къ самымъ отдаленнымъ выводамъ и слѣдствіямъ.

Несостоятельность ассоціативистской точки зрѣнія на мышленіе и его законы такъ скоро бросается въ глаза, что даже сами защитники ассоціативизма иногда отступаютъ отъ строгой выдержки своего принципа и допускаютъ участіе въ ду-

¹⁾ Logik, стр. 515.

шевной жизни такихъ факторовъ, какъ воля, создающая по своему усмотрѣнію особыя связи представленій („конструктивныя ассоціаціи“ Бэна). Въ концѣ прошлаго 1893 года нашимъ почтеннымъ профессоромъ Л. И. Лопатинымъ въ засѣданіи Московскаго психологическаго общества былъ прочитанъ рефератъ подъ заглавіемъ: „Подвижныя ассоціаціи представленій“, представляющій собою прекрасную критику главнаго принципа ассоціативистской психологіи. Критика эта настолько содержательна и вѣсна, что очень немного можно прибавить послѣ нея въ томъ же направленіи; поэтому мы и воспользуемся ея главными выводами. Почтенный профессоръ указываетъ два главные недостатка ассоціативной психологіи. Во-первыхъ, законы ассоціаціи неопредѣленны по своему содержанію, и потому въ ходѣ умственной жизни ничего не объясняютъ. Въ самомъ дѣлѣ, законы смежности, сходства и контраста указываютъ лишь на то, что идеи, отмѣченныя этими отношеніями сходства, контраста и смежности, могутъ возбуждать въ сознаніи одна другую. Но, вѣдь, всѣ идеи нашего сознанія, говоритъ Л. И. Лопатинъ, въ какомъ-нибудь отношеніи имѣютъ сходство, въ какомъ нибудь отношеніи представляютъ контрастъ. Итакъ, утвержденіе господства законовъ ассоціаціи надъ всѣми дѣйствіями нашего ума не сведется ли къ простому признанію того, что всякая идея, при удобныхъ для того обстоятельствахъ (которыя однако въ содержаніи самихъ законовъ нисколько не опредѣляются), можетъ сочетаться со всякою другою идеей¹⁾. Такимъ образомъ, законы ассоціаціи представленій, опредѣляя только *возможныя* связи между идеями, не въ силахъ указать никакихъ *дѣйствительно* бывающихъ связей между мыслями и ихъ рядами. Во-вторыхъ, принципъ ассоціаціи далеко не покрываетъ и не объясняетъ *всѣхъ* душевныхъ явленій. И прежде всего, на ряду съ общепризнанными фактами произвольной ассоціаціи по смежности и остальнымъ законамъ, нашъ русскій профессоръ признаетъ ассоціаціи „подвижныя“. Это такія ассоціаціи представленій, въ которыхъ сочетаніе отдѣльныхъ элементовъ въ группу далеко не соотвѣтствуетъ тому порядку идей, какой долженъ бы быть по законамъ простого воспроизведенія. Всѣ мечты человѣка, идеализованныя

¹⁾ Вопросы философіи и психологіи, 1893 г. Сентябрь.

представленія прошлаго, сновидѣнія съ ихъ искажающимъ дѣйствительность характеромъ и, наконецъ, всѣ безсознательные процессы ума и фантазіи—представляютъ собою группы идей, такъ или иначе перераспределенныхъ по новому сравнительно съ тѣмъ, какъ онѣ залегали въ душѣ, и какъ поэтому онѣ должны бы были воспроизводиться по законамъ ассоціаціи. Но изъ всей массы подвижныхъ ассоціацій особенно должны быть выдѣлены тѣ, „подвижность которыхъ зависитъ отъ собственной дѣятельности нашего сознанія“ и которыя, такимъ образомъ, выражаютъ собою нашу дѣятельную мысль. Такія ассоціаціи профессоръ Л. И. Лопатинъ предлагаетъ называть „текучими“ или „бѣглыми“. Роль этихъ „текучихъ“ ассоціацій въ душевной жизни „огромна“, по мнѣнію нашего профессора. Прежде всего, ими объясняется то, что мы можемъ имѣть представленіе о *будущемъ*: при однихъ законахъ ассоціаціи будущее и прошедшее слились бы, такъ какъ одно представляло бы повтореніе другого; тогда какъ единственно только текучесть указываетъ разницу между настоящимъ, какъ, отъ насъ независимымъ, а только *даннымъ* для насъ, и будущимъ, какъ еще только *нами* представляемымъ и которое, поэтому, не получило еще характера объективно-независимаго отъ насъ существованія. Также точно, далѣе, объясняется и смыслъ идеи *возможнаго*, какъ такого еще только, которое всецѣло находится въ одномъ нашемъ сознаніи и потому произвольно можетъ нами ставиться и сниматься. А такъ какъ на идеѣ возможнаго держится много чувствованій и вообще разныхъ душевныхъ состояній, какъ, напр., ожиданіе, надежда, страхъ за будущее и т. п., то и роль текучихъ ассоціацій, обосновывающихъ идею возможнаго, выясняется въ еще болѣе широкомъ объемѣ. Но самое главное, что даютъ для *умственной* жизни текучія ассоціаціи, это возможность *общаго* мышленія о конкретныхъ предметахъ. Общность понятія не то означаетъ, чтобы мы имѣли какой-либо образъ, лишенный всѣхъ частныхъ чертъ и оставленный только съ одними общими признаками; въ каждомъ опредѣленномъ случаѣ мы останавливаемся мыслью на какомъ-либо частномъ образѣ, но только сознаемъ свою рѣшимость и готовность перенести тѣ же мысли на любой, какой угодно другой, того же рода частный предметъ. Мысли о треугольникѣ вообще, я мыслю въ данный моментъ ка-

кой-либо одинъ опредѣленный видъ треугольника; но только сознаю при этомъ, что ту же мысль я сейчасъ же примѣню къ какому угодно другому треугольнику. Такимъ образомъ, общность заключается не въ самомъ понятіи, а въ моей рѣшимости не ограничиваться въ сужденіи своемъ однимъ даннымъ частнымъ предметомъ. Также точно объясняетъ Лопатинъ и идею безконечнаго и вообще всѣ тѣ идеи, которыя по своему содержанию непредставимы ни въ какомъ образѣ: „суть нашего пониманія о безконечности, говоритъ онъ, лежитъ въ неизмѣнномъ и заранѣе предрѣшенномъ *отбрасываніи* всѣхъ воображаемыхъ предѣловъ: иначе сказать идея безконечности коренится въ *волево*мъ актѣ сознанія, или, пожалуй, даже и вся состоитъ въ этомъ актѣ, *поскольку онъ сознаніе*“. Такимъ образомъ заключаетъ проф. Лопатинъ свою рѣчь о текучихъ ассоціаціяхъ: „сознаніе нашей самостоятельности есть коренное условіе существованія въ насъ идей о возможности, будущемъ, о всеобщихъ истинахъ о нашихъ практическихъ цѣляхъ,—а также такихъ эмоцій, какъ ожиданіе, страхъ и надежда“. Вполнѣ сочувствуя такому выводу, мы, съ своей стороны, могли бы только прибавить, что къ приговору проф. Лопатина о значеніи законовъ ассоціаціи въ умственной жизни надо прибавить еще болѣе рѣшительности и опредѣленности. На нашъ взглядъ, ассоціація—совсѣмъ не элементъ мышленія. Ассоціація есть регистраторъ памяти, воспоминанія и запоминанія: все *укладывается*, лежитъ въ складѣ умственной жизни и *можетъ* оттуда выходить по законамъ ассоціаціи. И только. Мышленіе это дѣло совсѣмъ другого рода. Мышленіе дѣло произвольное съ начала до конца, ибо оно всегда опредѣляется цѣлью: нѣтъ безцѣльнаго мышленія, а если и бываетъ безцѣльное перебираніе представленій и образовъ, то никто и никогда не называетъ этого и не назоветъ мышленіемъ ¹⁾. Такимъ образомъ, не „текучими ассоціаціями“ надо называть то, о чемъ говоритъ проф. Лопатинъ, а произвольнымъ распоряженіемъ надъ всѣмъ умственнымъ запасомъ: „не текучія ассоціаціи“, а *произвольное ассоціированіе*—это и есть мышленіе. Отсюда, и по существу дѣла, надо сказать, что проф.

¹⁾ Очень хорошо, по нашему мнѣнію, эту постоянную опредѣляемость цѣлью внести, какъ одинъ изъ необходимыхъ признаковъ, въ опредѣленіе мышленія проф. Берлинскаго университета Августа Дерингъ (Совр. сост. фил. въ Герм. и Франц. А. Н. Введенскаго, стр. 173.

Лопатинымъ (въ его упомянутомъ рефератѣ) оставлена въ тѣни самая, такъ сказать, видная сторона умственной жизни: это именно *умственная дѣятельность* или *мышленіе*, какъ произвольное сочетаніе и раздѣленіе понятій на пути къ тѣмъ или другимъ, поставленнымъ въ сознаніи, мыслямъ. Всѣ идеи, понятія и образы, вся память со всѣмъ ея складомъ—это только матеріаль, надъ которымъ кто—то работаетъ, когда и какъ ему угодно и нужно: къ этой-то работѣ законы ассоціаціи совершенно непричастны, чтобы управлять ею. Наше я, какъ личный, индивидуально—опредѣленный, самосознательный духъ, самъ по своимъ стремленіямъ распоряжается и управляетъ всѣмъ запасомъ своего умственного склада; и эта-то работа только и можетъ быть названа мышленіемъ въ собственномъ смыслѣ слова. Правда, и въ этой работѣ ассоціація можетъ иногда что-либо подать во-время нужное; но отъ этого самая работа также мало опредѣляется и зависитъ, какъ, если бы думалъ кто, зависитъ дѣло мастера, затерявшаго среди мастерской свой молотокъ или нужный кусокъ дерева, который подаль бы ему розыскавшій его услужливый подмастерье.

Изъ критическаго разсмотрѣнія главнѣйшихъ направленій логики въ ученіи о законахъ мышленія получаются слѣдующіе выводы:

1. Формалистическая точка зрѣнія хочетъ представить мышленіе процессомъ *автоматическимъ*, различныя формы котораго опредѣляются различными отношеніями другъ къ другу самихъ мыслимыхъ элементовъ. Къ этой точкѣ зрѣнія близка ассоціативистская школа психологовъ, ученіе которой о мышленіи *механизируетъ* этотъ процессъ, сводя всѣ его формы къ зависимости взаимнаго чередованія элементовъ мышленія. Неизмѣримо выше и глубже этихъ двухъ направленій—гегельянская логика, которая *объективируетъ* мышленіе, стараясь чрезъ то привести къ единству метафизическаго принципа все наше познаніе. Но какъ въ частности ни различны построенія логики у формалистовъ, ассоціативистовъ, метафизиковъ, и какъ ни своеобразна, отсюда, у каждой изъ этихъ точекъ зрѣнія постановка вопроса о мышленіи и его законахъ, легко видѣть, что у всѣхъ ихъ есть одно общее, лежащее въ глубинѣ всѣхъ ихъ доводовъ и основаній,—такое общее, которое и открываетъ слабость всѣхъ этихъ направленій, намѣчая въ то же время и дорогу къ болѣе правильному рѣшенію вопроса. Общее это-то,

что мышленіе *обезличивается*. Автоматизмъ—ли формалистовъ, механизмъ—ли ассоціативистовъ, или наконецъ, объективация метафизиковъ (въ духѣ Гегеля),—все это въ сущности одно и то же для мышленія и его законовъ: нѣтъ лица, нѣтъ индивидуальнаго, самознательнаго и свободнаго „я“. Между тѣмъ, по свидѣтельству нашего самосознанія (ибо иного критерія въ области внутренняго міра человѣка нѣтъ), нѣтъ мышленія безъ самосознанія же: есть много разныхъ состояній и явленій духовныхъ съ очень слабою степенью самосознанія и даже безъ него, но все это не есть мышленіе, которое понимается, чувствуется и требуется—самосознательнымъ.

2. Направленіе Вундта могло бы быть названо правильнымъ, если бы предъявляемый сначала принципъ свободы мышленія былъ выдержанъ имъ до конца въ ученіи о законахъ мышленія. Вундтъ остановился какъ бы въ нерѣшительности къ послѣднимъ выводамъ. Отсюда, нельзя примыкать къ логикѣ Вундта (въ особенности въ ученіи о законахъ мышленія); съ другой стороны, то хорошее зерно, которое видно у Вундта, есть далеко не его собственное, хотя бы только и съ той стороны, что гораздо раньше его школы принципъ свободнаго, самостоятельнаго „я“ былъ положенъ въ основу всей метафизики, психологіи и гносеологіи въ первой четверти настоящаго столѣтія въ трудахъ французскаго философа Мэнъ-де-Бирана.

3. Правильный путь для рѣшенія вопроса о законахъ мышленія намѣчается тѣмъ требованіемъ, чтобы, съ одной стороны, мышленіе не лишалось сознательности и личнаго характера, а, съ другой стороны, чтобы самые законы мышленія, проникая всѣ его формы, могли сводиться къ единству самосознающаго мыслящаго субъекта (а не оставались бы разрозненными между собою и сторонними для самыхъ формъ мышленія—какъ то получается въ логикахъ разсмотрѣнныхъ направлений). Отсюда сами собою намѣчаются части положительнаго рѣшенія вопроса о законахъ мышленія: а) нужно установить понятіе о самомъ мышленіи и б) прослѣдить приложеніе его законовъ въ самыхъ формахъ мышленія—черезъ что должно обнаружиться единство этихъ законовъ въ основномъ фактѣ свободнаго личнаго самосознанія.

С. Кулюкинъ.

(Продолженіе будетъ).

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Мая № 10. 1898 года.

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

Высочайшія награды.

І. Государь Императоръ, по всеподданнѣйшему докладу Синодальнаго Оберъ-Прокурора, согласно опредѣленію Святѣйшаго Синода, въ 6-й день мая, Всемилостивѣйше соизволилъ удостоить награжденія духовныхъ лицъ Харьковской епархіи нижеслѣдующими знаками отличія: за службу по епархіальному вѣдомству: *орденомъ св. Владиміра 4 степени*—члена Харьковской духовной консисторіи, протоіерея Стефана **Любичаго**; *орденомъ св. Анны 2 степени*—протоіерея церкви слободы Терновъ, Лебединскаго уѣзда, Петра **Краснопольскаго**; протоіерея церкви слободы Сватовой Лучки, Купискаго уѣзда, Михаила **Чернявскаго**; протоіерея соборно-Покровской церкви города Куписка, Іоанна **Левандовскаго**; протоіерея церкви слободы Деркачей, Харьковскаго уѣзда, Дмитрія **Регишевскаго**; *орденомъ св. Анны 3 степени*—священника Хорошевскаго Вознесенскаго женскаго монастыря, Александра **Вербицкаго**; священника Покровской церкви города Богодухова, Павла **Леонтовича**; священника церкви села Малиновой, Змѣевскаго уѣзда, Василія **Толмачева**.

ІІ. Государь Императоръ, вѣдствие засвидѣтельствованія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода объ отлично-усердной службѣ Всемилостивѣйше соизволилъ, къ 6 мая, дню рожденія Его Императорскаго Велѣчества, пожаловать слѣдующіи ордена: преподавателямъ Харьковской духовной семинаріи, статскимъ совѣтникамъ: *св. равноапостольнаго князя Владиміра 4 степени*—Степану **Пономареву**, Николаю **Страхову**; *Св. Анны 2 степени*—Михаилу **Добронравову**; *Св. Станислава 2 степени*—Николаю

Протопопову; Св. Анны 3 степени: коллежскому совѣтнику Николаю Гогину и надворному совѣтнику, секретарю при Харьковскомъ епархіальномъ архіерей **Макухину; Св. Станислава 3 степени**—преподавателямъ Харьковского Епархіальнаго женскаго училища: коллежскому совѣтнику Якову Колосовскому, надворному совѣтнику Михаилу Кокареву, коллежскому ассесору Евгенію Трифильеву и учителю Сумскаго духовнаго училища, надворному совѣтнику Василию Покровскому.

Епархіальныя извѣщенія.

Награждены скуфьею священники Харьковскаго уѣзда: села Удѣ, Іаковъ *Биликовъ*, села Березовки, Симеонъ *Флоринскій*, хутора Казачка, Іоаннъ *Андреевъ*, села Основы Михаилъ *Клячннй*, села Одиоробовки, Василій *Любичскій*; Ахтырскаго уѣзда: села Ясвика, Андрей *Тимовъ*, села Пушкарнаго, Федоръ *Приходьковъ*; Старобѣльскаго уѣзда: слободы Шинотной, Александръ *Ивановъ*.

— Діаконъ Богородичной церкви, слободы Бѣлаго Колодезя, Волчанскаго уѣзда, Василій *Сирятскій*, опредѣленъ на священническое мѣсто при вновь устроенной Николаевской церкви, въ селѣ Ново-Александровкѣ, того же уѣзда.

— Діаконъ—псаломщикъ Харьковской Пантелеимоновской церкви Сергій *Куницынъ* и штатный діаконъ Георгіевской церкви слободы Великой Даниловки, Харьковскаго уѣзда, Иннокентій *Терновскій*, по прошенію, 19 сего мая, перемѣщены одинъ на мѣсто другаго.

— Окончившій курсъ въ Сумскомъ духовномъ училищѣ, Димитрій *Огинскій*, опредѣленъ на псаломщическое мѣсто при вновь устроенной церкви въ селѣ Ново-Александровкѣ, Волчанскаго уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Юбилейное торжество въ Берлинѣ въ честь папы Льва XIII.—Духоборцы и толстовцы.—Необходимость изученія икородческихъ нарѣчій для веденія миссіонерскаго дѣла.—Одно изъ средствъ къ объединенію миссіонерскихъ дѣятелей.—Церковное пѣніе.—Къ вопросу о должномъ отношеніи между наставниками и пасомыми.—Приснопамятный Митрополитъ Московскій Филаретъ, по воспоминаніямъ о немъ сельскаго священника.—Благіе плоды церковно-приходской школы.—Отношеніе къ церковно-приходской школѣ крестьянскаго населенія.—Взаимно-вспомогательныя кассы для учащихся въ церковно-приходскихъ школахъ.—О лѣтнихъ занятіяхъ для учителей церковно-приходскихъ школъ.—Дѣятельность общества распространенія Св. Писанія въ Россіи.—Дѣятельность попечительства о слѣпыхъ.—Неврологъ.

Въ разныхъ центрахъ римско-католическаго міра доселѣ продолжаютъ праздновать юбилей 60-лѣтней годовщины священства папы Льва XIII, и этотъ юбилей повсюду носить характеръ

крайняго пресмыкательства, доходящаго до полнаго обоготворенія папы. Такой характеръ празднество носило, по словамъ «Церк. Вѣст.», даже въ Берлинѣ, гдѣ оно совершенно было мѣстными католиками. Восхваленій папѣ, какъ „отцу христіанства“, „намѣстнику Христа“, „папѣ-царю“, было столько, что у непревѣчнаго къ подобнымъ черезчуръ громкимъ титуламъ слушателя могла голова закружиться. Торжество открылось (29 марта) съ чисто театральнымъ эффектомъ: въ залѣ отдернута была завѣса и на ней во всемъ величіи выступилъ бюстъ Льва XIII, великолѣпно увѣнчанный лаврами и озаренный горящими свѣчами. Затѣмъ одинъ изъ мѣстныхъ учителей произнесъ напыщенный прологъ, въ которомъ говорилось, что „хотя и въ узахъ, папа царствуетъ какъ испопинъ, хотя и слабый тѣломъ, править кормиломъ церкви сильной рукой съ юношески бодрымъ огнемъ“. Прологъ былъ написанъ стихами, а стихи конечно все терпятъ; но удивительно то, что подобными же целѣфонапыщенными восхваленіями уснащены были и рѣчи другихъ ораторовъ, хотѣвшихъ серьезно охарактеризовать своего юбиляра. Такъ доминиканецъ Бонавентура, назвавъ Льва XIII „величайшимъ и вліятельнѣйшимъ человекомъ нашего времени“, говорилъ далѣе, что папство есть вторая святая тайна единенія между Богомъ и человекомъ,—вторая послѣ тайны единенія въ таинствѣ евхаристіи!? По мнѣнію патера Бонавентуры, самъ Христосъ учредилъ эту тайну единенія, чтобы замѣнить ею Свое отсутствіе на землѣ. Какъ будто Христосъ прямо не обѣщаль Своимъ ученикамъ—пребывать съ ними до скончанія міра! И какъ будто папа въ самомъ дѣлѣ могъ бы замѣнить собою Христа: какое кощунство! „Взойдя на престолъ Петра, папа (продолжалъ ораторъ) нашель раздѣленія, слезы, развалины,—раздѣленіе естественнаго отъ сверхъестественнаго, государства отъ церкви, религіи отъ науки; въ развалинахъ было то, что составляетъ истинное счастье человека, и невольный крикъ скорби вырвался при видѣ зіяющей, но прикрытой пропасти... Тогда Левъ XIII увидѣлъ свою главную задачу въ томъ, чтобы соединить, воздвигнуть и осчастливить человеческое общество. И святой отецъ блистательно исполнилъ эту задачу“. Чѣмъ же собственно?—„Увы, замѣчаетъ «Церк. Вѣст.», даже столь папегрически настроенный ораторъ ничего не могъ привести въ доказательство этого, кромѣ тѣхъ многочисленныхъ энцикликъ, которыя точно изъ рога изобилія сыпались и доселѣ сыплются изъ Ватикана. Позволяемъ себѣ

думать, что одного упражненія въ красивой латыни далеко недостаточно для возведенія въ благодѣтели челоувѣчества“.

— Въ виду появившихся за послѣднее время сообщеній о предполагаемомъ переселеніи кавказскихъ духоборъ—„постниковъ“ за границу и нападокъ сектофильствующей печати по адресу русской администраціи, будто бы являющейся главною виновницею духоборческаго волненія, В. М. Скворцовъ въ «Миссіонер. Обзор.» разъясняетъ, что „иниціаторами и руководителями переселенческаго движенія духоборовъ за границу являются не кто другой, какъ графъ Л. Н. Толстой и В. Г. Чертковъ, помѣщикъ Воронежской губерніи, аристократъ, лѣтъ семь тому назадъ опростившійся, въ качествѣ горячаго послѣдователя толстовства, а также административно-ссылные за пропанду вредныхъ лжеученій князь Д. А. Хилковъ, дворянинъ Бодискій и К^оа. „Нужно замѣтить, говорить В. М. Скворцовъ, что у постниковъ съ самаго начала духоборческой эпохи дорогою мечтой, какимъ-то болѣзненнымъ призракомъ, была мысль о выселеніи куда-то на востокъ, въ невѣдомыя страны, чтобы тамъ составить свое царство подъ главенствомъ „Петруши“ Веригина, который, по убѣжденію духоборовъ, непременно, когда придетъ время, долженъ явиться за ними на бѣломъ конѣ и освободить своихъ дѣточекъ „отъ плѣна русскаго“,—вывести подалеже отъ земли халдейской, то-есть отъ ненавистной правительственной (повинующейся) партіи духоборовъ.“ „Въ массѣ и доселѣ циркулируютъ легенды что тамъ, куда „христіане всемірнаго братства“ будутъ „по Божьей милости, по Петрушину велѣнію переселены“—манна—печеный хлѣбъ на деревѣхъ растеть, тамъ одежды не износимы, и что послѣ нихъ Кавказъ будетъ горѣть, „неписанные и халдеи горѣловцы почеркуютъ и будутъ скитаться какъ тѣнь, пока не обновится, то-есть не сдѣлаются постниками.“ „Мысль о переселеніи духоборовъ за границу у интеллигентныхъ толстовцевъ окончательнаго созрѣла въ концѣ 1896 года, когда сдѣбалось извѣстнымъ, что не осуществится желанная мечта и духоборовъ, и толстовцевъ—водвориться на казенный счетъ въ Закаспійскомъ краѣ и образовать тамъ гнѣздо, подъ протектортомъ толстовскихъ философовъ, безъ признанія власти закона, государственности и безъ несенія всѣхъ гражданскихъ повинностей.“ „Просвѣтителами духоборовъ—толстовцами внушена была темной массѣ мысль о томъ, что если они, духоборы, будутъ стойки въ своемъ безумномъ сопротивленіи власти и закону, то въ концѣ концовъ возьмутъ верхъ,

и правительство вынуждено будетъ отвести землю и образовать изъ духовоборъ-постниковъ особую общину на свободныхъ отъ опеки государственной власти и закона „истинно-христіанскихъ“ пачалахъ. Стойкость эта внушалась духовоборамъ и до послѣдняго времени поддерживалась со стороны интеллигентныхъ радѣтелей путемъ письменныхъ и личныхъ сношеній чрезъ многократно появляющихся изъ Москвы и Питера въ Закавказьѣ толстовскихъ агентовъ, которыхъ не мало обрѣтается и среди постоянныхъ жителей Закавказья, а также поступавшія въ пользу духовоборъ пожертвованія.“ Эта увѣренность подтверждается еще тѣми надеждами, которыми духовоборы возлагаютъ на помощь своихъ русскихъ заграничныхъ братьевъ и „графа Толстова“, который, по ихъ словамъ, обѣщалъ перевести ихъ на собственный счетъ за границу. „Надо думать, подѣ влияніемъ такихъ толковъ, духовоборы-постники зимою 1896 года посылали въ Ясную Поляну депутацію, но, говорили духовоборы, самого яснополянскаго пророка депутаты не удостоились зрѣть, а лишь были награждены багажемъ книгъ.“ „Не безызвѣстна, конечно, духовоборамъ и заграничная агитація въ пользу ихъ со стороны единовѣрныхъ толстовцевъ. Зимой истекшаго года г. Чертковъ издалъ отъ имени англійскаго братства издателей Croydon — брошюру о соціально-религіозныхъ воззрѣніяхъ и о борьбѣ съ насиліемъ „правительства“ „русскихъ духовныхъ борцовъ.“ „Восхваляя духовоборъ, авторъ не жалѣетъ красокъ для изображенія варварства „царскихъ эмиссаровъ“, которые жестоки къ духовоборамъ—подвергали ихъ разоренію, пыткамъ. Мистифицирующія свѣдѣнія брошюры г. Черткова были популяризованы въ англійскихъ и американскихъ газетахъ“... „Главная цѣль всей этой агитаціи заключалась въ томъ, чтобы вызвать, съ одной стороны, негодованіе въ общественномъ мнѣніи просвѣщенной Европы и тѣмъ оказать давленіе на Русское правительство, а затѣмъ привлечь симпатіи и матеріальную помощь „несчастливымъ“ духовоборамъ, а также обезпечить возможность къ водворенію этихъ „чуждыхъ“ работниковъ гдѣ-либо за границей.“ Послѣ всего изложеннаго нѣтъ никакого сомнѣнія, по словамъ автора, что „вся тяжесть нравственной отвѣтственности предъ отечествомъ и предъ темною духовоборческою толпой,—приведенною толстовскою пропагандой въ состояніе крайней анархіи и фанатизма, измученною въ безцѣльной борьбѣ съ закономъ и властью и потрясенною въ своемъ экономическомъ благосостояніи,—должна лечь на совѣсть вышеупо-

минутныхъ блаженныхъ героевъ тяжелой духоборческой драмы, — а паче всѣхъ духоборческій грѣхъ долженъ лечь тяжелымъ камнемъ на сердце знаменитаго маститаго писателя земли Русской, гр. Толстаго! Упорная агитація интеллигентныхъ толстовцевъ въ пользу духоборовъ понятна. Они — главные и единственные виновники всѣхъ постигшихъ эту секту внутреннихъ и внѣшнихъ страданій. Толстовцы избрали духоборчество какъ удобную для своихъ пропагандистскихъ экспериментовъ почву, заронили искру въ горючій матеріалъ и произвели страшный пожаръ и опустошеніе, котораго и не ожидали.“ „Какъ невольная жертва слѣпago увлеченія толстовизмoмъ, замѣчаетъ В. М. Скворцовъ, темная масса духоборовъ несчастна и достойна сожалѣнія, но правительству, послѣ испытанныхъ мѣръ воздѣйствія, при безумномъ массовомъ движеніи политически-неблагонадежнаго, безпокойнаго и опаснаго элемента, — ничего иного не осталось какъ охотно разрѣшить постыжкамъ заграничное переселеніе. Последнее является единственно-вѣрнымъ разрѣшеніемъ запутаннаго вопроса. По крайней мѣрѣ благоразумная часть духоборческой секты освободится отъ безумнаго, безпокойнаго анархическаго элемента.“ «Моск. Вѣд.».

— Надежнѣйшее средство для упроченія православнаго вліянія на инородцевъ заключается въ пользованіи мѣстными инородческими языками и нарѣчіями при богослуженіи, церковной проповѣди и обученіи въ церковныхъ школахъ, но это средство не всегда, къ сожалѣнію, примѣняется къ дѣлу, по незнакомству духовенства, какъ и школьныхъ учителей, съ этими нарѣчіями. Недавно, напримѣръ, преосвященный астраханскій, какъ сообщаетъ «Астр. Епарх. Вѣд.», по одному поводу официально заявилъ, что мѣры, предпринимаемыя астраханскимъ миссіонерскимъ комитетомъ и епарх. управленіемъ для христіанскаго просвѣщенія инородцевъ, особенно калмыковъ, встрѣчаютъ сильныя затрудненія въ своемъ осуществленіи, вслѣдствіе совершеннаго незнакомства духовенства съ инородческими языками. Поэтому пмѣется въ виду улучшить положеніе этого дѣла. Согласно указанію мѣстныхъ епархіальныхъ вѣдомостей, по разсмотрѣніи отчета о ревизіи астраханской семинаріи въ 1896 г., при чемъ выяснилось, что изученіемъ калмыцкаго языка занимаются очень не многіе семинаристы, Св. Синодъ призналъ такой порядокъ не соответствующимъ нуждамъ епархіи, для удовлетворенія которыхъ введено преподаваніе калмыцкаго языка въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, и предписалъ

астраханскому преосвященному сдѣлать распоряженіе, чтобы семинарское правленіе всемѣрно располагало воспитанниковъ, изучавшихъ калмыцкій языкъ въ духовномъ училищѣ къ продолженію изученія калмыцкаго языка и въ семинаріи. Вслѣдствіе этого, правленіе семинаріи въ іюнѣ 1897 г. опредѣлило: установить съ 1897—98 учебнаго года обязательное изученіе этого языка для всѣхъ учениковъ, поступающихъ въ семинарію изъ мѣстнаго духовнаго училища съ отличными и очень хорошими успѣхами въ занятіяхъ по названному языку, курсъ же для обученія калмыцкому языку въ семинаріи опредѣлить трехлѣтній, при 3-хъ урокахъ въ недѣлю, вмѣсто бывшихъ доселѣ 2-хъ уроковъ.

— Наше миссіонерское дѣло терпитъ значительный ущербъ вслѣдствіе отсутствія въ немъ необходимой организаціи, и въ частности—по причинѣ разединенности въ трудѣ отдѣльных дѣятелей. По словамъ «Церк. Вѣст.», этотъ недостатокъ нынѣ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ отчасти восполняется. Въ прошломъ февралѣ въ херсонской епархіи, съ цѣлью именно объединенія дѣятельности всѣхъ мѣстныхъ миссіонеровъ и священниковъ, направленной къ борьбѣ съ сектантствомъ, составлены особые правила по этому предмету. По новымъ правиламъ, веденіе какъ специальной, такъ и приходской миссіи сосредоточивается въ лицѣ епархіальнаго миссіонера, лично знакомящагося съ положеніемъ и нуждами миссіи во время поѣздокъ по епархіи. При этомъ также опредѣлено, какія изъ миссіонерскихъ дѣлъ подлежатъ вѣдѣнію епархіальнаго миссіонера и какія совѣту одесскаго братства апостола Андрея Первозваннаго, и выяснены обязанности священниковъ въ приходахъ, среди населенія которыхъ есть сектанты.

— Пѣніе въ церквахъ, вслѣдствіе приложенныхъ къ этому дѣлу многими причтами весьма настойчивыхъ усилій, начинаетъ больше и больше и въ новыхъ и новыхъ мѣстностяхъ приобрѣтать подобающій ему чисто церковный характеръ. Это явленіе наблюдается, какъ сообщаетъ тотъ же журналъ, и въ коренныхъ русскихъ мѣстностяхъ съ силошнымъ православнымъ населеніемъ и въ мѣстностяхъ со смѣшаннымъ населеніемъ. Такъ въ Каменцѣ, Подольской епархіи, а равно и въ другихъ мѣстахъ вводится въ церквахъ древне-русское пѣніе въ переложеніяхъ лучшихъ композиторовъ. Прежнее концертное выкрикиваніе, болѣе свойственное свѣтской, чѣмъ духовной музыкѣ, церковныхъ пѣснопѣній уступаетъ мѣсто художественному пѣнію въ древне-

русскомъ стилѣ, полному величественности и простоты, торжественности и умиленія. Такое пѣніе введено и въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ епархій; кое-гдѣ можно слышать такое же пѣніе и въ нѣкоторыхъ другихъ нашихъ церквяхъ. Вообще въ епархіи принимаютъ мѣры къ лучшей постановкѣ церковнаго пѣнія. Прямѣе, напримѣръ, указано при пѣніи церковныхъ службъ держаться синодалныхъ книгъ. Такъ какъ многіе изъ псаломщиковъ, особенно молодыхъ, оказывались неумѣющими надлежаще пѣть, то были устроены въ прошломъ году въ нѣкоторыхъ мѣстахъ епархій курсы пѣнія для псаломщиковъ. Этотъ опытъ далъ добрые результаты, и въ настоящее время устраиваются такіе же курсы пѣнія. Курсы будутъ въ 14 пунктахъ епархій, по одному въ уѣздахъ, а въ балтскомъ и винницкомъ—по два.

— Служеніе приходскихъ священниковъ въ нынѣшнее время встрѣчаетъ нѣкоторыя особенныя затрудненія, создаваемые иногда самимъ же духовенствомъ. Одно изъ такихъ затрудненій заключается въ томъ, что духовенство держится нѣсколько отдаленно или отчужденно отъ прихожанъ. Наблюдая и изучая жизнь деревенскаго пастыря, нельзя не замѣтить, лишутъ «Тобол. Еп. Вѣд.», что многіе пастыри держатъ себя нѣсколько высоко по отношенію къ пасомымъ. Нынѣшнее, особенно молодое, поколѣніе сельскихъ священниковъ уже считаетъ для себя часто унижительнымъ раздѣлять при удобномъ случаѣ скромную трапезу съ прихожаниномъ, какъ у него, такъ и у себя, побесѣдовать съ нимъ въ его домѣ, посѣтивъ его частнымъ образомъ. Отсюда понятны—отдаленность прихожанъ отъ священника и нѣкоторое недовольство ихъ, помимо, конечно, всякихъ иныхъ, къ сожалѣнію, нерѣдкихъ въ наше время, недоразумѣній въ отношеніяхъ пастыря съ пасомыми. Между тѣмъ чѣмъ ближе къ паствѣ будетъ пастырь, тѣмъ лучше. Только на близости жизни пастыря съ пасомыми зиждется его авторитетъ въ приходѣ и вліяніе, и ничто такъ не убиваетъ жизненныхъ связей между извѣстными лицами, какъ отсутствіе между ними близкихъ и искреннихъ отношеній. Жизнь представляетъ въ этомъ отношеніи разительные примѣры. Иной пастырь, повидимому, не стоящій на высотѣ идеальнаго призванія, благодаря исключительно близости къ паствѣ, пользуется ея полной любовью и благорасположенностью: „и овцы гласъ его слышать“. А другіе изъ современныхъ пастырей, несмотря на неослабную энергію въ исполненіи обязанностей по учительству въ

церкви и школѣ, не пользуются надлежащимъ авторитетомъ въ приходѣ, и сѣмя ихъ проповѣди далеко не даетъ того плода, который оно несомнѣнно принесло бы при иныхъ условіяхъ ихъ жизнедѣятельности.

— Образъ великаго митрополита Филарета, Московскаго святителя, высокимъ примѣромъ своей подвижнической жизни и проповѣдью своимъ словомъ своей проповѣди напоминающій святыхъ Отцовъ Церкви, давно, по словамъ «Моск. Вѣд.», пользуется широкою славой въ Русскомъ народѣ. И слава эта, не смотря на то, что со времени кончины святителя протекло уже три десятилѣтія, не потемняется ни этимъ значительнымъ промежуткомъ времени, ни тѣми единичными попытками, которыя имѣли умыселъ развѣнчать его, лишить обаянія его образъ, приписать ему несвойственную ему въ дѣйствительности безжалостную суровость въ отношеніяхъ къ подчиненному духовенству. Конечно, попытки эти не достигли цѣли, и Русскій народъ хранилъ свято память о владыкѣ Филаретѣ, наряду съ величайшими подвижниками нашей Церкви. Однако, кто знаетъ? Если вѣрующій народъ отринулъ, какъ недостойные памяти великаго святителя, эти рассказы объ его суровости и даже жестокости къ духовенству, не принимаетъ ли ихъ за истину та часть русскаго общества, колеблющаяся, неустойчивая, которая сама ищетъ поводовъ къ сомнѣніямъ и утверждаетъ въ нихъ при первомъ намекѣ. Нѣтъ, не жестокость, не суровость, не гордость были основными отличительными свойствами святителя, а великое христіанское смиреніе и стремленіе другихъ приводить къ его необходимости, давая подчасъ чувствительные имъ уроки. Въ самомъ дѣлѣ, какая разница въ положеніяхъ, во власти, была между владыкою, занимающимъ первенствующую митрополичью кафедру въ Россіи и докторомъ тюремнаго комитета Ѳ. П. Гаазомъ. А между тѣмъ, посмотрите, какъ отнесся къ его несдержанному замѣчанію святитель, какъ смиренно умѣлъ сознаться въ поспѣшномъ возраженіи и покаяться въ немъ при всѣхъ, публично. Говори это, мы вспоминаемъ случай, происшедшій когда-то въ засѣданіи Московскаго Тюремнаго Комитета въ которомъ митрополитъ Филаретъ присутствовалъ вмѣстѣ съ д-ромъ Гаазомъ. Послѣдній, отстаивая, какъ и всегда, несчастныхъ ссыльныхъ и добиваясь для нихъ возможныхъ льготъ и облегченій, упомянулъ, что нѣкоторые изъ нихъ осуждены безвинно... Владыка замѣтилъ на это, что невинно осужденныхъ не бываетъ. Тогда

Гаазъ въ запальчивости сказалъ святителю, что онъ забылъ о Христѣ. И что жъ бы вы думали? Владыка не отвѣтилъ суровымъ словомъ на несдержанную выходку, при всей власти своей не увлекся гордыней, а смиренно и искренно сознался въ поспѣшности своего возраженія, сказавъ: „Нѣтъ, Ѳеодоръ Петровичъ (Гаазъ), не я о Немъ забылъ, а Онъ обо мнѣ забылъ въ то время, когда я произнесъ эти поспѣшные слова“. Подумайте, не истинное ли это христіанское смиреніе, чуждое всякой гордости, и способенъ ли человѣкъ, говорящій такими словами, на суровость или жестокость. Несомнѣнно, въ глазахъ людей, старавшихся приписать Филарету эти несвойственные ему черты, всякое исполненіе долга есть уже жестокость. Если они держатся такого взгляда, то, со своей точки зрѣнія, они правы: владыка свято исполнялъ свой архипастырскій долгъ, входи во всѣ мелочи церковнаго управленія и быта духовенства, паставляя, а подчасъ и отечески карая заблудшихъ и виновныхъ. Какъ относился владыка къ своимъ обязанностямъ по управленію паствою, можно видѣть въ воспоминаніи служившаго при немъ священника Василія Булгакова, помѣщенныхъ въ «Душеп. Чтен.» — „Когда нашъ благочинный переведенъ былъ, кажется, въ 1857 году, въ другой уѣздъ, рассказываетъ о. Булгаковъ, Коломенское духовное правленіе прислало мнѣ указъ временно исправлять должность благочиннаго. Въ сентябрѣ митрополитъ Филаретъ утвердилъ меня въ должности благочиннаго. За такое милостивое вниманіе владыки я въ концѣ сентября явился лично благодарить владыку. Изъясняявъ чувства благодарности, я просилъ у него мудрыхъ наставленій и руководственныхъ указаній. Выслушавъ меня, митрополитъ Филаретъ далъ мнѣ нѣсколько краткихъ совѣтовъ и закончилъ: „что сдѣлаешь по невѣдѣнію, то я прощу тебѣ; а что съ умысломъ — строго взыщу“. „Прошелъ годъ. Въ январѣ цужно было сдавать кляровыя вѣдомости, которыя митрополитъ Филаретъ принималъ отъ насъ, благочинныхъ, самъ. По совѣту одного родственника, я отдалъ переплестъ кляровыя, и переплестъ съ голубымъ корешкомъ вышелъ очень удачнымъ. Помню, что, когда я положилъ вѣдомости на столъ, владыка какъ-то особенно взглянулъ на нихъ. Самъ, по обычаю, просматривалъ кляровыя, владыка требовалъ самыхъ подробныхъ объясненій, почему тому или другому выставлено такое, а не иное поведеніе, а потомъ съ миромъ отпустилъ домой. И вотъ, совершенно неожиданно для себя, я полу-

чаю 26 января изъ консисторіи указъ, въ которомъ изъяснено, что на донесеніи моемъ, при которомъ представлены были мною клировыя вѣдомости, резолюціей владыки Филарета предписано: „утверждается благочиннымъ“... „Нечего и говорить, насколько такая милость владыки тронули и удивила меня. Сами чиновники консисторіи высказывали мнѣ удивленіе по поводу резолюціи Филарета, такъ какъ онъ по нѣскольکو долгихъ лѣтъ держалъ всѣхъ въ должности благочиннаго“. „Въ 1861 году пужно было передѣлать внутри нашъ холодный храмъ. Трехъаршинная арка была слишкомъ низка. Испрашивая у владыки разрѣшенія поновить храмъ и увеличить арку, я, при написаніи прошенія ему, не выставилъ размѣра арки и оставилъ здѣсь пустое мѣсто. Смѣривъ передъ отѣздомъ вышины арки, я забылъ проставить въ своемъ прошеніи размѣръ арки и, не читая въ Москвѣ вновь своего прошенія, явился къ митрополиту Филарету. Принялъ владыка прошеніе и начинаетъ читать его... Тутъ только я вспомнилъ, что не проставилъ въ прошеніи размѣра арки. Страхъ и трепетъ овладѣли мною и я никакъ не могъ простить себѣ своей оплошности. Ожидая грознаго внушенія.. Прочитавъ прошеніе, митрополитъ Филаретъ спрашиваетъ: „а какая вышина арки?“ Волнуясь, отвѣчаю: „Три аршина, владыко святыи!“ „Почему же здѣсь не проставлено?“ „Виноватъ, владыко, забылъ“... „Ну, поди въ ту комнату, тамъ и выставишь“. Вхожу въ комнату, гдѣ владыка производилъ экзамены по пѣнію и чтенію ищущимъ псаломщицкихъ мѣстъ. Беру перо и проставляю размѣръ арки. Возвращая прошеніе владыкѣ, ожидаю выговора, но онъ, милостиво разрѣшивъ постройку, съ миромъ отпускаетъ меня домой. И вспомнилъсь мнѣ его слова: „что сдѣлаешь по невѣдѣнію—то и прощу“. „Насколько вообще былъ владыка Филаретъ внимателенъ къ своимъ архипастырскимъ обязанностямъ, лучше всего свидѣтельствуетъ слѣдующій фактъ. Однажды, при сдачѣ клировыхъ вѣдомостей, мы—благочинные,—въ числѣ 7 человекъ,—трое сутокъ дожидались приѣма владыки. Не помню, по какому случаю, но у владыки былъ такой многочисленный наплывъ сановниковъ и высшаго духовенства, что ему положительно некогда было заняться нами. И тѣмъ не менѣе митрополитъ Филаретъ не пожелалъ, чтобы мы сдали клировыя его секретарю, и принялъ насъ на третій день нашихъ ожиданій уже при огнѣ. Но и усталый, и измученный митрополитъ Филаретъ внимательно слѣдилъ за аттестаціей благочинными подчиненнаго имъ духовенства

и требовалъ подробныхъ свѣдѣній, почему тому или другому лицу выставлено такое, а не иное поведеніе и проч.“ „Вообще митрополитъ Филаретъ всѣми мѣрами старался оградить сельское духовенство отъ произвола благочинныхъ и требовалъ, чтобы они уважали въ лицѣ подчиненныхъ имъ лицъ санъ священно-церковно-служителей. Миѣ извѣстенъ такой фактъ. Одинъ изъ знакомыхъ миѣ благочинныхъ написалъ священнику своего вѣдомства: „предписываю тебѣ явиться ко мнѣ“. Священникъ обидѣлся на благочиннаго и отослалъ его предписаніе владыкѣ. Митрополитъ Филаретъ потребовалъ благочиннаго къ себѣ и, сдѣлавъ ему строгое внушеніе, что онъ не имѣлъ основаній относиться такъ грубо къ такому же пастырю стада Христова, какъ и онъ самъ, отстранилъ благочиннаго отъ должности“.

— Въ «Правосл. Благов.», въ отчетѣ Астраханскаго комитета, сообщено о крещеніи дѣвочки-калмычки Александровскаго улуса Илюндусы Усановой. Исторія приготовленія къ крещенію послѣдней довольно замѣчательна: калмычка эта направлена была священникомъ Астраханской Покровской церкви Евтропиемъ Кочергиннымъ въ Астраханскую миссіонерскую школу. О. Красильниковъ, завѣдующій этой школой, помѣстилъ ее, какъ не имѣющую пристанища, въ комнатѣ прислуги. Школа и сородичи произвели на нее такое впечатлѣніе, что она почувствовала себя здѣсь какъ дома: очень охотно отвѣчала (по калмычки) на всѣ предлагаемые вопросы, сама о многомъ расширяла учениковъ и, между прочимъ, о томъ, чему они учатся въ школѣ; тѣ отвѣчали: «православной вѣрѣ». Послѣ того Усанова, обращаясь къ о. Красильникову, сказала: «такъ и меня ей научите, и я хочу быть христіанкой». Ей предложено было остаться въ школѣ и учиться молитвамъ и православной христіанской вѣрѣ. Она согласилась. По изученіи молитвъ, выясненіи таинствъ крещенія, миропомазанія, причащенія и главныхъ событій Священной исторіи, о. В. Красильниковъ совершилъ крещеніе Усановой, съ нареченіемъ ей христіанскаго имени Маріи, 8-го марта въ Покровской церкви, а за литургіею причастилъ ее св. тѣла и крови Христовой. Всю литургію воспитанница калмыцкой школы самостоятельно пѣли на своемъ родномъ языкѣ и произвели на многочисленное собраніе молящихся замѣтное впечатлѣніе. Этотъ день былъ въ школѣ пріютѣ праздниченъ: ученики не учились, новопросвѣщенная находилась до вечера въ семействѣ о. Красильникова и чувствовала себя необыкновенно счастливою; въ свой улусъ отправилась въ со-

провожденіи двухъ крещенныхъ калмыковъ. Во все время подготовки Илюндусы Усановой къ крещенію присутствовала въ церкви и школѣ ея 13-ти лѣтняя племянница Мацакъ Усанова. Примѣръ Усановой показываетъ, какое доброе вліяніе могли бы имѣть школы-пріюты на взрослыхъ калмыковъ и другихъ язычниковъ Имперіи, если бы этихъ школъ побольше находилось среди инородческаго населенія.

— Трудъ лицъ, которымъ ближайшимъ образомъ ввѣрено дѣло духовнаго руководства приходскаго населенія, въ нынѣшнее время весьма нерѣдко находятъ существенную поддержку въ дѣятельности лучшихъ изъ прихожанъ и вообще мірянъ. Дѣятельное участіе послѣднихъ въ устроеніи религіозно-нравственной жизни массы сельскаго населенія составляетъ довольно характерное для нынѣшняго времени и отрадное явленіе. Теперь уже нерѣдко можно встрѣтить сообщенія объ участіи поселенъ въ миссіонерской дѣятельности среди сектантовъ и раскольниковъ, въ трудахъ духовенства по организаціи обществъ трезвости и вообще по улучшенію народныхъ нравовъ, и проч. Нѣкоторые изъ крестьянъ оказываютъ существенное содѣйствіе духовенству въ школьномъ дѣлѣ. Чрезвычайно интересный въ этомъ отношеніи примѣръ приводитъ «Церк. Вѣст.» изъ отчета о церковныхъ школахъ, прочитаннаго въ послѣднемъ собраніи членовъ нижегородскаго братства св. великаго князя Георгія II Всеволодовича. «Въ селѣ В. была открыта церковная школа. Особаго помѣщенія для нея не было, и школа пріютилась въ убогой церковной сторожкѣ; учитель-діаконъ велъ занятія неаккуратно; учащихся было 3—5 —7 человекъ въ годъ. Проходили годъ за годомъ, а успѣхи школы не улучшались. Мѣстное населеніе, видя безуспѣшность школы, нисколько ей не сочувствовало; причтъ къ устраненію ненормальнаго хода учебнаго дѣла не предпринималъ ни какихъ мѣръ. И вотъ при такихъ неблагопріятныхъ условіяхъ простой деревенскій крестьянинъ М. И. Н. взялся поставить здѣсь школьное дѣло на подобающую высоту, начавъ съ постройки особаго школьнаго зданія. Не видя отклика своему начинанію въ мѣстной средѣ и не имѣя руководителей дѣла, онъ обратился къ епархіальному учил. совѣту. Сколько разъ ему пришлось явиться въ городъ (за 40 вер.) за указаніями и совѣтами, сколько разъ онъ долженъ былъ прибыть сюда же за разными строительными матеріалами. Не мало онъ понесъ матеріально, не меньше пережилъ и нравствен-

но. Къ началу прошлаго учебнаго года онъ успѣлъ построить школьное зданіе (стоимостью до 1.500 руб.). По окончаніи строительнаго дѣла, у него начались заботы объ обстановкѣ школы и учительской квартиры мебелью, о приобрѣтеніи учебниковъ и учебныхъ пособій, ходатайства о назначеніи учителя, способнаго организовать церковно-нѣвческій хоръ. Назначенному учителю онъ приобрѣтаетъ за свой счетъ всѣ хозяйственныя принадлежности, содержаніе школы всецѣло принимаетъ на себя. Вотъ гдѣ проявленіе истинной службы великому дѣлу народнаго образованія!.. Нужно добавить, что приведенный фактъ — одинъ изъ нѣсколькихъ ему подобныхъ“.

— Подольскимъ Епархіальнымъ Училищнымъ Совѣтомъ поставленъ на очередь вопросъ объ устройствѣ въ епархіи взаимно-вспомогательной кассы для учителей и учительницъ церковныхъ школъ. Сообщая объ этомъ, «Дон. Еп. Вѣд.» пишутъ слѣдующее: „Нельзя не привѣтствовать съ радостію этого добраго почина: тѣхъ 120—150 р., которыми вознаграждается въ настоящее время ихъ трудъ и которые, скажемъ къ слову, для многихъ служатъ единственнымъ источникомъ содержанія, едва хватаетъ на одно прожитіе и удовлетвореніе самыхъ насущныхъ и неотложныхъ потребностей. Но вотъ случилась болѣзнь или другое какое-либо несчастіе, которое вынудитъ учителя оставить должность, и онъ оказывается въ самомъ ужасномъ и безвыходномъ положеніи: безъ всякихъ средствъ къ жизни и безъ всякой посторонней помощи и поддержки. Не это ли опасеніе за будущее и гонять лучшихъ нашихъ учителей съ насыженныхъ мѣстъ и перѣдко побуждаетъ ихъ мѣнять излюбленную школу на богатую содержаніемъ винную лавку или другое какое-либо прибыльное, хотя и неподходящее для учителя, занятіе? Намъ кажется, что ничего подобнаго не было бы, если бы будущность учителя церковной школы хотя сколько нибудь была обезпечена и такъ или иначе гарантирована отъ голода, холода и нищеты. Эту услугу, конечно, и можетъ оказать проектируемая взаимно-вспомогательная учительская касса. Устройство взаимно-вспомогательной кассы для учителей и учительницъ церковныхъ школъ упрощается тѣмъ, что уже таковая касса существуетъ для всего епархіальнаго духовенства. Стоитъ только духовенству выразить согласіе на принятіе въ свою семью учителей и учительницъ церковныхъ школъ, и вопросъ можно считать поконченнымъ“.

— Въ виду того, что лѣтними педагогическими курсами и курсами церковнаго пѣнія пользуются не всѣ учителя и учительницы церковныхъ школъ, «Под. Еп. Вѣд.» считаютъ нужнымъ коснуться и того вопроса: чѣмъ же могутъ и должны наполнить свой продолжительный каникулярный досугъ остальные учителя и учительницы церковныхъ школъ нашей епархіи? „Вопросъ этотъ, по мнѣнію журнала, заслуживаетъ тѣмъ большаго вниманія, что большинство церковно-школьныхъ учителей и учительницъ, съ окончаніемъ регулярныхъ учебныхъ занятій въ школахъ, какъ-бы не находя для себя болѣе никакого подходящаго дѣла въ приходѣ и при школѣ, обычно поднимается съ своихъ мѣстъ и расходится по епархіи, и сама скучая отъ бездѣлья и надобѣды другимъ своею праздностію. Но такъ-ли это? Дѣйствительно-ли церковно-школьному учителю ничего болѣе не остается дѣлать въ продолжительныя лѣтнія церковно-школьныя каникулы, какъ только запереть школу на замокъ и порвать съ приходомъ всякую живую связь и общеніе? Если дѣйствительно это было такъ, то не раздавалось бы, конечно, жалобъ на учителей за то, что они бросаютъ свои школы на все время лѣтнихъ каникулъ и уѣзжаютъ изъ прихода. Но эти жалобы слышатся постоянно, и не только со стороны завѣдующихъ школами, но и отъ самихъ крестьянъ. Многими крестьянскими обществами, при ассигнованіи денежнаго пособія на школу, вносится даже въ приговоръ, какъ непремѣнное условіе, чтобы учитель оставался въ приходѣ и при школѣ не только въ учебное время, но также и въ теченіе всего лѣтняго каникулярнаго времени. Въ нѣкоторыхъ сельскихъ приговорахъ крестьянъ мы находимъ даже такую оговорку: „въ случаѣ, если учитель не будетъ оставаться круглый годъ при школѣ, то выдавать ему жалованье только за тѣ мѣсяцы, когда онъ бываетъ на мѣстѣ и занимается въ школѣ; за всѣ же лѣтніе мѣсяцы, когда учитель не бываетъ въ приходѣ жалованья не выдавать“. Не ясно ли отсюда, что школьный учитель нуженъ въ приходѣ не только въ зимнее учебное время, но также и въ лѣтнее каникулярное и вообще въ теченіе всего круглаго года? А если онъ нуженъ приходу, то, значить, легко ему найти себѣ и подходящія занятія въ каникулярное время, оставаясь на мѣстѣ при школѣ. За невозможностью организовать лѣтомъ правильныхъ учебныхъ занятій съ дѣтьми въ школѣ, вниманіе учителя, очевидно, должно быть обращено на другія стороны церковно-приходской жизни и своей учительской дѣятельности; такъ

напр.: на улучшеніе церковно-школьнаго хора въ приходѣ, на веденіе церковно-школьныхъ праздничныхъ чтеній и бесѣдъ съ народомъ и т. д. Вѣдь все это также входитъ въ кругъ дѣятельности церковно-школьнаго учителя и составляетъ прямую его обязанность. И если на всѣ эти отрасли учительской дѣятельности, за недостаткомъ свободнаго времени въ теченіе учебнаго сезона, по необходимости приходится удѣлять сравнительно мало времени и старанія, то не очевидно-ли, что этотъ пробѣлъ долженъ быть восполненъ учителемъ въ лѣтнее каникулярное время,—тѣмъ болѣе, что это и не составитъ особенно тяжелаго труда для учителя? Для этого требуется только одно, чтобы учитель сплѣлъ на мѣстѣ и не скитался безъ цѣли по бѣлу свѣту. Церковно-школьныя каникулы столь продолжительны, что учителю есть полная возможность не только отдохнуть отъ своихъ тяжелыхъ трудовъ, но даже и соскучиться отъ бездѣлья. Но могутъ возразить намъ: что же дѣлать учителю въ будніе дни? Вѣдь нельзя же ему только изъ-за однихъ праздниковъ сидѣть всѣ каникулы дома, въ пустой школѣ? Вещь понятная, что учитель долженъ подыскать себѣ подходящее занятіе и на будніе дни. Да это и не такъ-то трудно, какъ кажется. Не говоря уже о томъ, что всякій учитель долженъ заботиться о своемъ дальнѣйшемъ самообразованіи и развитіи и, слѣдовательно, чтеніе книгъ изъ школьной, церковной или даже окружной благочиннической библіотеки должно быть первымъ и самымъ насущнымъ его дѣломъ въ каникулярное время; но при желаніи всякій учитель легко можетъ найти себѣ и другія полезныя занятія. При многихъ школахъ, какъ извѣстно, есть небольшіе участки земли, которые могутъ доставить учителю и занятіе, и развлеченіе—физическое упражненіе. Можетъ учитель завести при школѣ и пасѣку, уходъ за которой съ избыткомъ наполнитъ весь его досугъ, если, конечно, только онъ самъ за нею будетъ смотрѣть и ухаживать. Весьма желательно и полезно было бы, если бы учитель, время отъ времени навѣщая въ лѣсахъ и поляхъ своихъ школьныхъ питомцевъ—дѣтей, слѣдилъ за ихъ поведеніемъ и развлеченіями, а иногда даже и велъ бы съ ними тѣ или другія поучительныя бесѣды и чтенія—не въ школѣ, а тамъ же, въ полѣ, въ лѣсу, не отрывая дѣтей отъ хозяйственныхъ занятій и пользуясь только однимъ ихъ досугомъ и свободой. Все это не только не дастъ возможности скучать учителю отъ недостатка дѣла, но даже, пожалуй, заставитъ его задуматься надъ тѣмъ, какъ рас-

предѣлѣть время, чтобы успѣть выполнять и то и другое. Итакъ, вотъ чѣмъ, по нашему мнѣнію, можетъ быть наполненъ продолжительный каникулярный досугъ у церковно-школьных учителей и учительницъ, не принимающихъ участія въ предстоящихъ церковно-учительскихъ курсахъ и остающихся на каникулы дома при школахъ. Всѣ эти занятія не только предупредятъ справедливыя жалобы прихожанъ на то, что учителя оставляютъ на долгое время школы, но принесутъ несомнѣнную пользу и самимъ учителямъ, въ значительной мѣрѣ способствуя успѣху вообще ихъ церковно-школьной учительской дѣятельности и сближенію съ прихожанами“.

— 15-го апрѣля, какъ сообщаетъ «Прав. Благов.», состоялось собраніе членовъ общества распространенія Священнаго Писанія въ Россіи. На собраніи присутствовало до 50-ти членовъ Общества. Изъ прочитаннаго на собраніи отчета о дѣятельности Общества въ 1897 году видно, что въ отчетномъ году Обществомъ и его книгоношами было распространено 74,456 экземпляровъ священныхъ книгъ. Съ начала же дѣятельности Общества такихъ книгъ было распространено 1.897,564 экземпляра. Приходъ Общества въ отчетномъ году выразился въ суммѣ 47,145 рублей, а расходъ 46,505 рублей. На 1898 годъ заключена правленіемъ Общества сдѣла съ дефицитомъ въ 2,000 рублей.—Въ 1897 году изъ состава Общества выбыло по случаю смерти 28 человекъ.—По постановленію Общества избрано 1 лицо въ дѣйствительные члены Общества и 217 человекъ въ члены-сотрудники. Всего же въ Обществѣ состоятъ 1381 членъ, изъ коихъ 10 преосвященныхъ и 360 лицъ духовнаго званія.—Общее собраніе постановило отпустить на 150 рублей священныхъ книгъ въ тѣ полки, гдѣ Августѣйшимъ шефомъ состоятъ Государыня Императрица Марія Ѳеодоровна. Кромѣ того, постановлено посылать книгоношъ въ Дома трудолюбія.

— Общее собраніе членовъ попечительства Императрицы Маріи Александровны о слѣпыхъ состоялось, какъ сообщаетъ «Прав. Вѣстн.», подъ предсѣдательствомъ члена Государственнаго Совѣта статсъ-секретаря Е. А. Перетца въ Александро-Маріинскомъ училищѣ слѣпыхъ 14-го мая. Изъ прочитаннаго изъ собранія извлеченія изъ отчета за истекшій годъ видно, что число членовъ попечительства возросло въ теченіе года на 502 и къ 1-му января текущаго года въ попечительство состояло 5.760 членовъ. Открыто новое отдѣленіе въ Минскѣ. Въ минувшемъ году были посланы

для борьбы со слѣпотою 33 летучихъ отряда; ими подана врачеванная помощь 53.828 больнымъ, изъ нихъ 16.029 были сдѣланы операции. Въ Александро-Маріинскомъ училищѣ слѣпыхъ обучалось 122 слѣпыхъ дѣтей; изъ нихъ окончили курсъ 9 юношей и 2 дѣвочки, знающіе одно или два ремесла. Въ 22-хъ губернскихъ училищахъ въ 1897 г. обучались 533 слѣпыхъ. Въ мастерскихъ имени К. К. Грота работало 26 слѣпыхъ; въ среднемъ каждый изъ нихъ получаетъ въ годъ 96 руб. Въ настоящее время попечительство воздвигаетъ рядомъ съ мастерскими Николаево-Александринскій домъ призрѣнія слѣпыхъ женщинъ, рассчитанный на 70 человекъ. По предложенію предсѣдателя, собраніемъ выражена благодарность уполномоченнымъ попечительствъ по губерніямъ за ихъ безкорыстную дѣятельность. Въ средѣ попечительства возникла мысль увѣковѣчить память основателя попечительства К. К. Грота, постановкою ему памятника посреди созданныхъ его заботами и даже средствами сооружений. На осуществленіе этого дѣла имѣется уже около 3.400 руб., собранныхъ чинами акцизнаго вѣдомства въ память усопшаго; небольшая сумма собрана также почетнымъ членомъ попечительства Е. А. Шамшиною. По окончаніи засѣданія, въ залѣ состоялся концертъ слѣпыхъ дѣтей, обучающихся въ училищѣ.

Н Е К Р О Л О Г Ъ.

1 апрѣля н. г. въ сл. Алексѣевкѣ, Харьковскаго уѣзда, скончался 68 лѣтъ отъ паралича сердца зажиточный священникъ Василій Ѳеодоровичъ Марченко. Покойный о. Василій родился въ 1830 г. въ г. Харьковѣ; происходилъ изъ дворянской семьи; богословское образованіе получилъ въ Харьковской духовной семинаріи. По окончаніи курса въ семинаріи, В. Ѳ. 9 декабря 1851 г. рукоположенъ былъ въ санъ діакона къ Рождество-Богородичной церкви сл. Алексѣевки, Зміевского уѣзда, а 22 марта 1852 г. опредѣленъ священникомъ къ Рождество-Богородичной церкви сл. Алексѣевки, Харьковскаго уѣзда, и при этой церкви состоялъ священникомъ по день увольненія, согласно прошенію, въ заштатъ 25 января 1896 г. Такимъ образомъ всю свою жизнь, въ санѣ священника, около 45 л. покойный прожилъ на одномъ приходѣ. Последніе два года, состоя въ заштатѣ, о. Василій жилъ въ томъ же селѣ у своего зятя священника, который поступилъ на его мѣсто. Въ продолженіи своего 44 лѣтняго священствованія въ селѣ Алексѣевкѣ, о. Василій съ 1859 г. состоялъ учи-

телемъ и законоучителемъ мѣстной земской школы, а съ 1884 г. и по день увольненія въ заштатъ завѣдующимъ и законоучителемъ открытой имъ въ сл. Алексѣевкѣ церковно-приходской школы. За отличію-ревностною и усердною службою покойный о. Василій былъ награжденъ набедренникомъ въ 1854 г., бархатною фіолетовою скуфьею въ 1870 г., камилавкою въ 1881 г. и наперстнымъ крестомъ въ 1896 г.; за ревностное исполненіе учительскихъ обязанностей въ мѣстной земской школѣ выражена была ему благодарность Харьковскаго земскаго собранія въ 1878 г. Въ память войны 1853—1856 гг. имѣлъ бронзовый наперстный крестъ на владимірской лентѣ; имѣлъ также серебряную медаль на александровской лентѣ въ память Императора Александра III.

Покойный о. Василій былъ человѣкъ рѣдкой доброты и мягкій; въ отношеніи къ другимъ всегда былъ простъ и искрененъ, а главное снисходителенъ къ немощамъ и нуждамъ ближняго; благодаря такимъ душевнымъ качествамъ, онъ всегда со всѣми жилъ въ мирѣ, и всѣ его любили. Состоя 44 года священникомъ въ малолюдномъ и небогатомъ приходѣ, онъ такъ жился съ своимъ приходомъ, такъ любилъ свою паству, что никогда и не думалъ о перемѣнѣ своего мѣста, хотя не одинъ разъ ему представлялись случаи перейти на другой лучшій и богатый приходъ. Прихожане особенно цѣнили эту черту въ своемъ пастырѣ и всегда относились къ нему съ сыновнимъ уваженіемъ. Лишившись въ первые годы своей священнической службы жены-матери, о. Василій остался съ тремя малолѣтними дѣтьми. Много горя пришлось испытать на первыхъ порахъ молодому вдовцу—священнику съ малолѣтними дѣтьми; но о. Василій терпѣливо и безронотно переносилъ постигшее его семейное горе, твердо вѣря, что земныя несчастія посылаются намъ Богомъ для нашего же блага. Отдавшись всецѣло въ своей семейной жизни заботамъ о дѣтихъ, о. Василій возрастилъ ихъ, далъ имъ вполне приличное воспитаніе и, умирая, утѣшался тѣмъ, что оставляетъ своихъ дѣтей совершенно пристроенными: сынъ Владиміръ, окончившій курсъ въ духовной семинаріи со степенью студента, занимаетъ должность учителя въ харьковскомъ духовномъ училищѣ; обѣ дочери, по окончаніи курса въ епархіальномъ женскомъ училищѣ, выданы замужъ: старшая состоитъ въ замужествѣ за инспекторомъ харьковскаго земледѣльческаго училища, г. Алексѣевымъ, а младшая за священникомъ въ с. Алексѣевкѣ.

Погребеніе о. Василя совершено было 3 апрѣля протоіереемъ харьковской Николаевской церкви о. Александромъ Федоровскимъ (родственникомъ покойнаго) въ сослуженіи 4-хъ священниковъ и 3-хъ діаконовъ, при многочисленномъ стеченіи не только прихожанъ, но и жителей окрест-

ныхъ селеній. На отпѣваніи присутствовали и мѣстные землевладѣльцы: уѣздный предводитель харьковскаго дворянства В. Ѳ. фонъ-дёръ-Лауницъ и председатель харьковской земской управы князь Гагаринъ. Пѣлъ хоръ пѣвчихъ харьковской Николаевской церкви. Предъ ипѣемъ „прійдите, послѣднее цѣлованіе дадимъ, братіе, умершему“, участвовавшимъ въ погребеніи священникомъ о. Николаемъ Любарскимъ произнесено было слѣдующее слово:

„Прійдите послѣднее цѣлованіе дадимъ, братіе, умершему, благодаряще Бога!“

Любовь и уваженіе къ почившему нашему собрату собрала насъ въ этомъ св. храмѣ, чтобы отдать ему послѣдній нашъ долгъ—проститься съ нимъ. И всё мы въ настоящее время исполнены живымъ чувствомъ при послѣднемъ прощаніи съ умершимъ: *прійдите послѣднее цѣлованіе дадимъ, братіе, умершему!* Что-же мы положимъ въ основаніе нашему послѣднему цѣлованію въ достойную память умершему, досточтимому о. Василию.

Мы окружаемъ гробъ вѣрнаго священнослужителя олтаря Господня, который самъ многократно утѣшалъ сътужущихъ и плачущихъ при послѣднемъ цѣлованіи съ ихъ близкими—утѣшалъ вѣрою и надеждою христіанскою:—при гробѣ добраго пастыря, вѣрнаго и точнаго служителя православной церкви, принесемъ и мы подобающую дань нашей святой вѣрѣ—истинной утѣшительнице живущихъ и умирающихъ о Господѣ. Святая вѣра научаетъ насъ, что и здѣсь—у этого гроба досточтимаго нашего сослужителя не только не должны безплодно сътовать или роптать, но напротивъ съ совершенною покорностію воли Божіей должны, благословляя Его святое Имя, *благодарить* Его: *прійдите*, приглашаетъ нашъ голосъ святой церкви, послѣднее цѣлованіе дадимъ, братіе умершему, *благодаряще Бога!*

И всякій, кто будетъ руководствоваться духомъ истинной вѣры, тотъ, при разлукѣ съ любимыми имъ, найдетъ утѣшеніе въ тѣхъ дарахъ природы и благодати, какими надѣляетъ Богъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ. Смотрите на жизнь почившаго: не паче ли должно благодарить Бога за жизнь, нежели сътовать и скорбѣть.

Почившему Господь даровалъ долголѣтнюю жизнь (прожилъ онъ 68 лѣтъ) и вся она представляетъ намъ примѣръ благоразумной, честной и достойной подражанія жизни. Происходя отъ родителей—людей свѣтскихъ, почившій съ дѣтства еще почувствовалъ влеченіе къ служенію церкви; лѣта

юности провелъ онъ въ прилежномъ и усердномъ изученіи всего необходимаго къ этому служенію — особенно же въ изученіи Закона Божія и святыхъ заповѣдей. Закончивши богословское образованіе, починившій скоро восприимчивъ и іерейскій санъ; 46 лѣтъ проходилъ это высокое многотрудное поприще приходскаго священника; и всегда стоялъ на высотѣ своего призванія: былъ пастырь добрый, служитель ревностный и честный труженикъ на нивѣ Христовой. Отличался отъ природы скромностію, не будучи честолюбивымъ, починившій всегда оставался доволенъ скромною своею долею сельскаго приходскаго священника; онъ не любилъ переходить съ мѣста на мѣсто, но сживался на одномъ мѣстѣ и не желалъ его мѣнять, даже если ему и представлялись случаи и возможность занять и гораздо лучшее мѣсто. Занимая не богатый приходъ и часто пуждаясь въ средствахъ, починившій благодаря своей аккуратной жизни и бережливости съумѣлъ, однако, не только безбѣдно самъ въ немъ прожить, но и воспитать на свои скудные доходы всю семью, дать ей приличное образованіе и пристроить ее. И какъ радъ, какъ счастливъ былъ покойный, когда пристроилъ младшаго члена своей семьи, и считалъ отцовскія свои обязанности исполненными. Какъ отецъ для своей семьи, починившій былъ рѣдкій семьянинъ. Какъ пастырь для своихъ пасомыхъ, онъ былъ пастырь добрый: онъ училъ своихъ пасомыхъ не только словомъ но и дѣломъ; въ обхожденіи со всѣми былъ простъ; всегда вникалъ въ нужды своихъ пасомыхъ и не только давалъ нуждающимся совѣты, но и оказывалъ имъ возможное содѣйствіе и утѣшалъ тѣхъ, кто искалъ у него утѣшенія. Какъ человекъ онъ былъ глубоко—вѣрующій христіанинъ; съ его устъ почти не сходило имя Божіе: „Богъ далъ“, „такъ Богу угодно“—вотъ тѣ слова, которые постоянно слышались въ его устахъ во время разговора съ нимъ. И всѣ любили и уважали его: и паства и сослуживцы,—а Епархіальное начальство цѣнило его заслуги.

Итакъ, починившій „подвизался подвигомъ добрымъ“, и за это пріобрѣлъ имя добраго и вѣрнаго служителя церкви Христовой, ревностнаго исполнителя своего долга, преданнаго волѣ Божіей христіанина. Живя на землѣ, онъ какъ добрый и вѣрный рабъ Христовъ, въ маломъ былъ вѣренъ; вѣримъ, что на небѣ онъ увидѣтъ въ радость Господа.

Эта надежда радуетъ присныхъ твоихъ, радуетъ и насъ всѣхъ, знавшихъ тебя; радуетъ и движетъ сердца наши не только молить, но и благодарить Господа. И что такіа чувства въ насъ искренни, въ томъ даетъ обѣтъ непрестаннаго нашего о тебѣ моленія предъ престоломъ Божиимъ, доколѣ и насъ Господь переселитъ въ новое небо и новую землю, въ нихъ же правда Божія живетъ.

Прійдите же, братіе, послѣднее цѣлованіе дадимъ уморшему, благодаряще Господа. Аминь“.

Самое отцѣваніе о. Василія было настолько умилятельно, что вызвало слезы у всѣхъ присутствовавшихъ; плакала семья по любимомъ отцѣ, плакали знакомые и почитатели—по рѣдкой души человѣкъ, плакали и прихожане—по добромъ пастырѣ.

Миръ праху твоему честный и безкорыстный труженикъ на нивѣ Христовой! Вѣчная память тебѣ, добрый пастырь!

ОБЪЯВЛЕНІЯ

ГОМЕОПАТИЧЕСКАЯ АПТЕКА

Харьковскаго Общества Послѣдователей Гомеопатіи

О Т К Р Ы Т А

въ гор. Харьковѣ на Екатеринославской улицѣ, № 36. Аптека находится подъ непосредственнымъ наблюденіемъ врача Общества *Е. Дюкова*.

ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ НОВЫЯ КНИГИ:

„АВТОБІОГРАФИЧЕСКІЯ ЗАПИСКИ“.

Высокопреосвященнаго САВВЫ, архіепископа Тверскаго.

Томъ первый (съ 1819—1850 г.), съ приложеніемъ портрета автора и алфавитнаго указателя. Цѣна—2 руб. безъ пересылки. Въ Москвѣ, въ книж. магаз., у Глазунова и Карбасникова, въ С.-П.-Б. у Тузова. Складъ книгъ у священника Виноградова: Москва, Ильинка, Юшков. пер., церк. д.

„ФИЛОСОФІЯ СОЗНАНІЯ БЫТІЯ БЕЗКОНЕЧНАГО“.

Н. Герасимова.

Москва, 1898 г. Цѣна 1 руб. 25 коп. Продается въ книжныхъ магазинахъ Суворина и др.

Въ Московской Синодальной Типографіи

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

Библия въ русскомъ переводѣ, въ 4 д., большого формата, крупн. гражд. печ., въ бум. 3 р. 10 к., въ кожѣ или коленк. съ саф. корешк. съ золот. тиснен. 5 р. 50 к.

Первое изданіе на русскомъ языкѣ Московской Синодальной Типографіи; по четкости шрифта весьма удобно для слабыхъ зрѣніемъ. Параллельными мѣста вновь прозвѣрены и прилѣплены къ тексту русскаго перевода.

Новый Заветъ въ русскомъ переводѣ, въ 32 д., съ указателемъ Евангельскихъ и Апостольскихъ чтеній, на всѣ дни года, въ бум. 22 к., въ коленк. 35 к.

Новый Заветъ съ Псалтирю въ русскомъ пер., крупн. гражд. печ., въ бум. 75 к., въ коленк. 1 р., въ коленк. въ саф. корешк. 1 р. 20 к.

Псалтирь въ 4 д. большого формата, крупн. перк. печ. Составъ Псалтири учебной. Въ бум. 3 р. 60 к., въ кожѣ 5 р., въ коленк. съ саф. корешк. съ золот. тиснен. 6 р.

Отпечатана на лучшей бумагѣ, каждый стихъ съ новой строки и начинается кинноварною буквою.

Псалтирь въ 4 д., церк. печ. безъ кип. Составъ тотъ же. Каждый стихъ съ отдѣльной строки. Въ бум. 85 к., въ корешкѣ 85 к., въ кожѣ 1 р. 5 к., въ коленк. 1 р. 20 к.

Молитвословъ съ акавистами, гражд. печ., въ 64 д., въ бум. 12 к., въ коленк. или красн. кожѣ 25 к.

Поминанье, съ поминникомъ живыхъ и умершихъ, церк. или гражд. печ., въ 32 д., на лучшей бумагѣ, въ коленк. 15 к. и 20 к. въ лагренѣ 25 к.

На пути въ Іерусалимъ и въ Іерусалимѣ. А. И. Недумова. Изданіе 3-е. Цѣна 30 к.

Сборникъ мыслей и изреченій Митрополита Московскаго Филарета, извлеченныхъ изъ переписки его съ разными лицами. Цѣна 40 к.

Нравственное ученіе съ сочиненія Толстого „Царство Божіе внутри васъ“ предъ судомъ ученія христіанскаго. Архимандрита Антонія. Цѣна 20 к.

Народное образованіе и школа. Силъ. І. Фуделя. Цѣна 40 к.

Продолжается подписка на лицевые святцы.

Въ 12 красокъ, на 48-ми таблицахъ. Цѣна 14 руб. 40 коп.; отдѣльно каждая таблица 35 коп. Изданіе окончится печатаніемъ въ концѣ сего года.

Изданія К. П. Побѣдоносцева:

Московский сборникъ. Цѣна 1 р. 25 к. и 1 р. 40 к.

Побѣда, побѣдившая міръ. Цѣна 45 к.

Исторія дѣтской души. Повѣсть не для дѣтей. Переводъ Е. А. Цѣна 1 р.

Основная конституція человѣческаго рода. Сочиненіе Ле-Пле. Съ очеркомъ жизни и дѣятельности автора. Цѣна 75 к.

Вѣчная память. Воспоминанія о починившихъ. Цѣна 75 к.

Исторія православной Церкви до начала раздѣленія церквей. Цѣна 75 к.

О подражаніи Христу. Оомы Кемпійскаго. Переводъ съ латинскаго языка. Цѣна 1 р. 25 к.

Праздники Господни. Цѣна 50 к.

Книги продаются въ Московскихъ Синодальныхъ книжныхъ лавкахъ въ переплеткахъ разнообразнаго вида, указанныхъ въ каталогахъ Типографіи, которые высылаются бевплатно.

Тамъ же продаются священные изображенія, отпечатанныя красками на жести, разнообразныхъ форматовъ и цѣнъ.

ШЕСТОЙ ГОДЪ ПРАЗДНИЧНАГО ЖУРНАЛА „РАДОСТЬ ХРИСТИАНИНА“

при чтеніи Библіи какъ Слова жизни.

Возвратившись изъ заграници съ совершенно укрѣпленнымъ здоровьемъ, редакторъ «Радости Христианина» продолжаетъ изданіе свое, по той же программѣ и съ тою же заботою—приближать Слово Божіе къ сердцу христианина, соответственно потребностямъ времени, и руководить къ толкованію священнаго текста Библіи, согласному съ ученіемъ древней Православной Церкви.

Журналъ состоитъ изъ 12-ти книжекъ (около ста листовъ въ годъ), выходящихъ еженѣсячно, ко днѣмъ большихъ праздниковъ (съ археологическими рисунками). Годъ «Радости Христианина» начинается съ праздника Рождества Христова.

Цѣна журнала: 5 р., съ пересылкою 6 р. (съ разсрочкою: 4 р. при подпискѣ и 3 р. въ Маѣ), за границу 7 р. Учебныя заведенія и церковныя библіотеки могутъ получать журналъ по однимъ заявленіямъ, съ уплатою въ теченіи полугода. Журналъ рекомендованъ правительственными учрежденіями.

Адресъ Редакціи: Москва, Старая Басманная ул., квартира Протоіерея Константина Межевого Института А. Полотебнова.—**Адресъ для почты:** Москва, Редакция журнала «Радость Христианина».

Отдѣлы статей: I. Изъ твореній Св. Отцевъ и Учителей Церкви.

II. Изъ трудовъ представителей Церкви послѣдняго времени.

III. Памятники церковнаго Богослуженія, какъ выраженіе и выясненіе Божественнаго Откровенія: богослужебныя писанія и молитвы, древнія иконы и стѣнные священные изображенія, символы и обряды.

IV. Ученіе Библіи.—Историческое чтеніе текста; Библейскіе очерки; раскрытіе Богооткровеннаго ученія о Иѣсѣ и нравственности, въ соответствии требованіямъ современной жизни; относящіяся къ сему церковно-историческія сказанія.

V. Духовныя стремленія въ свѣтскомъ обществѣ, какъ отраженіе Библейскихъ началъ и ученія Церкви въ жизни общества и произведенія свѣтскихъ писателей. Выдержки изъ сочиненій представителей свѣтской литературы и статьи свѣтскихъ лицъ. Законъ Божій въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ.

VI. Струны благодатной жизни.—Проявленія благодатнаго дѣйствія Слова Божія въ жизни; письма, мысли и чувства при чтеніи текста Библіи; рассказы и различные записки.

VII. Извѣстія и замѣтки.—Преимущественно о распространеніи книгъ Св. Писанія. Библиографія. Вопросы и отвѣты при чтеніи текста Библіи. Объявленія.

Приложенія.—1) Археологическіе рисунки, преимущественно иконографическіе, имѣющіе вспомогательное значеніе въ дѣлѣ жизненнаго изученія Богооткровенныхъ истинъ Библіи; иногда разныя рисунки и чертежи, необходимыя къ выясненію Библейскаго текста. 2) Въ концѣ книжекъ, по пренемазъ, съ особымъ счетомъ страницъ, болѣе значительныя по объему статьи, относящіяся къ изученію Библіи.

Журналъ «Радость Христианина»: 1) По распоряженію г. Оберъ-Прокурора Святейшаго Синода высылается во всѣ духовныя Семинаріи и въ женскія училища духовнаго вѣдомства, состоящія подъ ВЫСОЧАЙШИМЪ покровительствомъ ГОСУДАРЬНИ ИМПЕРАТРИЦЫ. 2) Рекомендованъ Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія для фундаментальныхъ и ученическихъ библіотекъ среднихъ учебныхъ заведеній, какъ изданіе, ознакомленіе съ которымъ учащагося юношества крайне желательно и полезно. 3) Рекомендованъ главнымъ управленіемъ военно-учебныхъ заведеній для библіотекъ военныхъ училищъ и для библіотекъ двухъ старшихъ ротъ Кадетскихъ корпусовъ.

Редакторъ-Издатель Протоіерей Андрей Григ. Полотебновъ.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ

изданіе Казанской Академіи

ВЪ 1898 ГОДУ

будетъ выходить попрежнему ежемѣсячно, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой, и будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученоемъ направленіи, какъ издавался доселѣ. Указомъ отъ 19 іюля 1897 г. за № 3746 Св. Синодъ разрѣшилъ Казанской Академіи начать изданіе Твореній отцевъ и учителей церкви III вѣка въ русскомъ переводѣ и благоволилъ ассигновать на это дѣло субсидію изъ духовно-учебнаго капитала. Первый выпускъ означеннаго изданія, содержащій въ себѣ „Общее введеніе къ изданію твореній св. Ипполита“ и переводъ его „Толкованія на книгу пророка Давида“, будетъ приложенъ въ полномъ видѣ къ одной изъ книжекъ журнала Правосл. Собес. за 1898 годъ. Кромѣ того въ 1898 году будетъ въ журналѣ особый Патрологическій отдѣлъ съ особымъ счетомъ страницъ. Въ этомъ отдѣлѣ будутъ помѣщаемы Творенія отцевъ церкви въ русскомъ переводѣ и изслѣдованія объ отцахъ церкви и ихъ ученіи. Въ теченіе 1898 года будутъ выходить, печатающіеся въ журналѣ въ видѣ отдѣльныхъ приложений: Письма Н. И. Ильминскаго къ Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода К. П. Побѣдоносцеву. Новые подписчики на журналъ въ 1898 году получаютъ безплатно доселѣ вышедшіе листы означеннаго изданія, такъ что будутъ имѣть цѣльный экземпляръ. Кромѣ того новые подписчики безплатно получаютъ начало статьи Э. Благовидова „Оберъ-Прокуроръ Св. Синода въ 18 и первой половинѣ 19 столѣтія“. Статья эта будетъ продолжаться печатаніемъ и въ 1898 году. Журналъ Православный Собесѣдникъ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя бібліотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства“ (Синод. опред. 8 сент. 1874 г. № 2792). Цѣна за полное годовое изданіе, со всеми приложеніями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи—**семь рублей**. Подписка принимается въ Редакціи Православнаго Собесѣдника, при Духовной Академіи, въ Казани.

При журналѣ: „Православный Собесѣдникъ“ издаются

Извѣстія по Казанской епархіи,

выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами до 2 печатныхъ листовъ въ каждомъ, убористаго шрифта. Цѣна Извѣстій для духовенства Казанской епархіи, съ приложеніемъ журнала „Православный Собесѣдникъ“, и съ пересылкой по почтѣ **восемь рублей**. Подписка принимается въ Редакціи Православнаго Собесѣдника при Духовной Академіи, въ Казани.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА
НА ЖУРНАЛЪ
„ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНИЕ“
въ 1898 году.

Въ составъ журнала входятъ: 1) Труды, относящіяся къ изученію Св. Писаній, твореній св. отцовъ и православнаго Богослуженія. 2) Статьи и брошюрочнаго и правоучительнаго содержанія, съ обращеніемъ особеннаго вниманія на *современныя явленія въ общественной и частной жизни*. 3) Церковно-историческіе разсказы на основаніи первоисточниковъ и исторически авторитетныхъ памятниковъ. 4) Воспоминанія о лицахъ замѣчательныхъ по заслугамъ для Церкви и по духовно-нравственной жизни. 5) Письма и разныя изслѣдованія преосищеннаго **Геофана** Затворника, іеросхимонаха о. **Амвросія** Оптинскаго и преоси. **Іеремія**-Отшельника. Всею своею душою преданные служенію Богу и ближнимъ и умудренные долготѣлнмъ собственнымъ опытомъ, только что названные отцы въ своихъ письмахъ и наставленіяхъ *„простыхъ въ мудрости и мудрыхъ въ простотѣ“* предлагаютъ особенно назидательное чтеніе и благопотребныя авторитетныя отвѣты на всѣ „недоумѣнныя“ вопросы, за рѣшеніемъ которыхъ обращались къ нимъ лица всѣхъ сословій и со всѣхъ концовъ Россіи и не только православныя, но и инославныя. Большимъ запасомъ этихъ писемъ и статей, еще выйдѣ не напечатанныхъ, редакція пользуется и для отвѣтовъ на присылаемые запросы и недоумѣнія, обыкновенно не называя недоумѣвающихъ и вопрошающихъ. Съ великимъ утѣшеніемъ слѣдуетъ отмѣтить, что въ настоящее время (съ 6 сент. 1897 г.) и вся многотомная и многоцѣнная бібліотека преоси. **Геофана** находится въ вѣдѣніи *нашего Церковно-приходскаго Попечительства при церкви Святителя Николая въ Толмачахъ*. 6) „Вѣсѣды“ Вселенскаго патріарха **Анеима VII**, достойнаго преемника свѣтлѣйшаго патріарха **Фотія** и мудраго первосвятителя православной Церкви; Уроки благодѣтной жизни по руководству о. **Іоанна Кронштадскаго**; „Цѣлы съ Лука Духовнаго“; Слова, поученія и вѣдбогослужебныя чтенія особенно на основаніи свято-отеческихъ твореній и наиболѣе знаменитыхъ пастырей Церкви. 7) Общепонятное и духовно-поучительное изложеніе свѣдѣній въ наукъ естественныхъ. 8) Описаніе путешествій къ свѣтымъ мѣстамъ и „богоспасаемымъ градамъ“. 9) Новыя данныя о расколѣ. 10) По возможности документальныя и въ то же время понятныя свѣдѣнія о западныхъ исповѣданіяхъ: римско-католическомъ, лютеранскомъ, реформатскомъ и другихъ сектахъ и разборъ ихъ ученій и образовъ. По тому самому, что редакторъ журнала долгое время преподавалъ о западныхъ исповѣданіяхъ въ Московской Духовной Академіи и три раза отправлялся за-границу, чтобы лучше ознакомиться съ ними на мѣстѣ,—на этотъ отдѣлъ обращено его особенное вниманіе, и матеріала издается очень много, въ которомъ, судя по письмамъ изъ сѣверо и юго-западныхъ нашихъ губерній, теперь ощущается настоятельная потребность. 11) Инѣющія рукодѣлственныя для пастырей и мирянъ значеніе резолюціи, мѣній, донесенія и письма Московскаго митрополита **Филарета**. 12) Разныя извѣстія и замѣтки.

Годовая цѣна журнала съ пересылкой за 12 книгъ, въ которыхъ до 2.300 страницъ, только 4 рубля съ пересылкой. За-границу—5 рублей.

Адресъ: **Москва**. Въ редакцію журнала: **Душеполезное чтеніе**, при церкви Святителя Николая въ Толмачахъ.

Можно подписываться и во всѣхъ болѣе извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Редакторъ-издатель заслуж. проф. прот. **Димитрій Насыцынъ**.