

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1886.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству. Историческое изслѣдованіе (продолженіе). А. Вертеловскаго	711—752
Опытъ соглашенія Моусеева сказанія о сотвореніи міра съ новѣйшими данными науки. И. Пл—ва.	753—769

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Идеализмъ и реализмъ (продолженіе). Профессора Кіевской духовной академіи. П. Линницкаго	529—554
Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію (продолженіе). М. Остроумова	555—570
М. Т. Цицерона „Тускуланскія бесѣды“ къ М. Бруту (кн. 1-я) (продолженіе). Ф. Садова	571—583

III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Списокъ лицъ Харьковской епархіи, награжденныхъ благословеніемъ Святѣйшаго Синода за выслуги и пожертвованія по духовному вѣдомству.—Списокъ воспитанникамъ 1, 2, 3 и 4 классовъ Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища, составленный послѣ годичныхъ испытаний за 188^{5/6} учебный годъ.—Отъ Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НѢМЕЦКАЯ № 26.

1886.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЪ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и 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 восьми и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе 10 руб. съ пересылкою.

Приниманіе денегъ въ уплату не допускается.

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

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

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, Юня 15 дня 1886 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВѢКОВАЯ МИСТИКА

И

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ.

(Продолженіе *).

Продолжателемъ того-же созерцательнаго богословскаго направленія, начало которому положилъ св. Діонисій Ареопагитъ, былъ пр. *Макарій Египетскій* († 390). Но тогда какъ св. Діонисій занимался преимущественно раскрытіемъ возвышенныхъ теоретическихъ истинъ на началахъ православной теософїи и былъ спекулятивнымъ теологомъ, пр. Макарій Египетскій посвящалъ себя раскрытію нравственныхъ истинъ христіанства, къ чему онъ былъ склоненъ и подготовленъ своею строгою подвижническою жизнію. „Предметъ бесѣдъ и наставленій пр. Макарія“, по словамъ преосв. Филарета, „внутренняя духовная жизнь и преимущественно въ томъ ея видѣ, какъ она совершается на пути созерцательнаго уединенія“¹⁾. Препод. Макарій занимается описаніемъ того таинственнаго процесса духовнаго возрожденія, который, при содѣйствіи божественной благодати, происходитъ въ человѣкѣ на пути къ высшему нравственному совершенству. Изображая различныя ступени

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 г. № 5.

¹⁾ „Историческое ученіе объ отцахъ Церкви“, Филарета арх. Черниговскаго. Т. II, изд. 2-е, 1882 г. стр. 177.

нравственнаго совершенства, пр. Макарій, какъ опытный подвижникъ, возвышается до описанія того высшаго облагодатствованнаго духовнаго состоянія, которое состоитъ въ „неизреченной радости“, „въ упоеніи духовныхъ таинъ“,—состоянія болѣе доступнаго для личнаго чувства и внутренняго непосредственнаго опыта, чѣмъ для отвлеченнаго разсудочнаго представленія ¹⁾).

Разсматривая состояніе естественнаго человѣка, пр. Макарій открываетъ въ его природѣ задатки къ совершенству, которые могутъ развиваться и принести надлежащіе плоды при личныхъ усиліяхъ воли. Стремленіе къ совершенству, по мысли преп. Макарія, имѣетъ основаніе въ природѣ человѣка, не смотря на то, что она повреждена грѣхомъ. „Несправедливы тѣ, которые утверждаютъ, будто человѣкъ рѣшительно умеръ и вовсе ничего не можетъ дѣлать добраго Младенецъ не можетъ на своихъ ногахъ подойти къ матери, однако-же движется, кричитъ, плачетъ, ища матери; мать сжаливается надъ нимъ и утѣшается тѣмъ, что дитя ее ищетъ съ такимъ усиліемъ и воплемъ; дитя не можетъ дойти до нея: но такъ какъ оно уже ищетъ мать, то мать подходитъ къ нему, увлекаемая любовію дитяти, беретъ его на руки, прижимаетъ къ груди, кормитъ съ великою нѣжностію. То-же дѣлаетъ и человѣколюбивый Богъ съ душею, стремящеюся къ Нему и ищущею Его“ ²⁾. Христіанинъ, по воззрѣнію пр. Макарія, можетъ не только искать добра, но преуспѣвать и возрастать въ добрѣ силою своей воли: для этого онъ долженъ постоянно понуждать себя ко всему доброму, чтобы избавиться отъ живущаго въ немъ грѣха ³⁾. Но не легко, по ученію пр. Макарія, достигнуть внутренней чистоты. Душа, лежащая въ глубокой грѣховной безднѣ, только долговременными подвигами и вниманіемъ къ себѣ можетъ приближаться къ Господу ⁴⁾. Кто хочетъ сдѣлать душу свою обителью Христовою, тотъ, по ученію пр. Макарія,

¹⁾ Бесѣды, посланія и слова пр. Макарія Египетскаго, Москва, 1855. О любви, гл. VI, стр. 565—566. Бесѣда о свободѣ ума, гл. XXI, стр. 612.

²⁾ Бесѣда 46, стр. 397.

³⁾ Бесѣда 19, стр. 217.

⁴⁾ Бесѣда 31, стр. 318.

долженъ исполнять заповѣдь Его — отвлекать духъ свой отъ пристрастія къ земнымъ благамъ, подавлять въ себѣ чувственные, плотскіе помыслы и страсти, соблюдать смиреніе, любовь, кротость ¹⁾ и предаться Христу такъ, чтобы Имъ однимъ заниматься и о Немъ одномъ думать ²⁾. Всецѣлая преданность Христу должна соединяться съ полнымъ подражаніемъ Ему въ жизни и въ страданіяхъ. „Душѣ, какъ невѣстѣ Христовой, необходимо пострадать съ женихомъ и чрезъ то содѣлаться сообщницею и сонаслѣдницею Христовою. И потому безъ скорбей и страданій путемъ гладкимъ не возможно войти въ градъ святыхъ, успокоиться и царствовать съ Царемъ нескончаемыя вѣки“ ³⁾.

Но каковы-бы ни были личныя усилія человѣка, преуспѣяніе и возрастаніе въ добрѣ, по ученію пр. Макарія, невозможны для него безъ содѣйствія благодати. „Душа можетъ противиться грѣху, но безъ Бога не можетъ побѣдить зло“ ⁴⁾. Все доброе, что дѣлаетъ человѣкъ, хотя само по себѣ хорошо и благопріятно Богу, однако-же нечисто ⁵⁾. „Душа, не осоленная Духомъ Святымъ, не содѣлавшаяся причастницею силы Божіей, гніетъ и наполняется зловоніемъ худыхъ помысленій... Когда-же прибѣгаетъ къ Богу, вѣруетъ и проситъ соли жизни благаго и человѣколюбиваго Духа, то соль небесная, нисходя, потребляетъ черныхъ тѣхъ червей и прогоняетъ зловоніе, истребляя оное дѣйствіемъ своей силы“ ⁶⁾. Божественная благодать представляется пр. Макаріемъ нерѣдко подъ видомъ свѣта, или огня, свѣтящаго и согрѣвающаго человѣка не въ одинаковой степени, смотря по его достоинству, но иногда проявляющагося въ такой силѣ, что человѣкъ, „весь поглощенный сладостнымъ созерцаніемъ божественнаго свѣта, бываетъ въ себя и кажется міру буимъ и вреднымъ по причинѣ новыхъ обаяній любви и удовольствій“ и по глубинѣ таинъ, какихъ

1) О свободѣ ума гл. XIX, стр. 609. Бес. XXI, стр. 232—234.

2) Бесѣда 9, гл. 13 стр. 104.

3) Бесѣда 12, гл. 5, стр. 127.

4) Бесѣда 27, гл. 22, стр. 294.

5) Бесѣда 26, гл. 21, стр. 271.

6) Бесѣда XXV, стр. 224.

онъ и сподобляется ¹⁾. Высшее облагодатствованное состояніе человѣка пр. Макарій представляетъ преимущественно такимъ таинственнымъ состояніемъ, въ которомъ душа дѣлается достойною сочетанія съ небеснымъ мужемъ Христомъ, подчиняется закону мужа, слѣдуя уже не своей волѣ, но волѣ жениха Христа ²⁾. „Высокооблагодатствованные люди дѣлаются способными взирать невозбранно ясными очами славу истиннаго свѣта. И тѣ, которые имѣютъ просвѣщенный и чистый умъ, во всякое время созерцаютъ непреступное сіяніе Господа. Они восходятъ въ мѣру совершенства, т. е. царства и сыноположенія Христова, содѣлываясь сотаинниками Самого Царя ³⁾. „Душа, сподобившаяся избавиться отъ нечистыхъ помысловъ и удостоившаяся общенія со Христомъ, поставляется госпожею надъ всѣми господними благами, самое тѣло ея принимаетъ прославленіе отъ божества Христова. Она *субботствуетъ истинную субботу*, пріятную и святую, празднуетъ праздникъ неизглаголанной радости и веселія, совершаетъ отъ чистаго сердца служеніе чистое и благоугодное Богу ⁴⁾. *Въ такомъ состояніи душа исполняется священнаго восторга: она упивается божественнаго вина, чтобы проглатать божественныя тайны* ⁵⁾, однако въ этомъ состояніи душа не утрачиваетъ ни сознанія, ни воли, почему такое состояніе пр. Макарій называетъ „*трезвеннымъ упоеніемъ*“.

Какъ ни высоко цѣнить пр. Макарій облагодатственное состояніе человѣка, однако онъ не находитъ возможнымъ, чтобы человѣкъ могъ въ этой жизни достигнуть полнаго совершенства и успокоиться относительно своего спасенія. По глубокому опыту подвижника и праведникъ, находящійся на высотѣ совершенства, не свободенъ отъ соблазна и грѣха. „Кто изъ стоящихъ на высотѣ благодати подумаетъ, что не подлежитъ грѣху, тотъ упадетъ въ самообольщеніе“ ⁶⁾. То утѣшеніе,

¹⁾ О любви XI, стр. 569.

²⁾ О любви гл. XVI, стр. 574.

³⁾ Слово о возвышеніи ума, стр. 553.

⁴⁾ Бесѣда LIII, стр. 341.

⁵⁾ Слово о свободѣ ума, стр. 600.

⁶⁾ Бесѣда L, стр. 427.

или спокойствіе, которое бываетъ слѣдствіемъ облагодатствованнаго состоянія, можетъ обратиться для души въ искушеніе, если человѣкъ не будетъ руководствоваться благоразуміемъ и скромностію ¹⁾. Случалось, что иной, оградивъ себя сильнымъ дѣйствіемъ благодати Божіей, находилъ свои члены столько освященными, что заключалъ о себѣ, будто-бы въ христіанствѣ нѣтъ уже мѣста похоти, но пріобрѣтается умъ цѣломудренный и чистый, и что внутренній человѣкъ парить уже въ божественномъ и небесномъ. Но когда несомнѣнно думаетъ такой человѣкъ, что онъ достигъ въ совершенную мѣру и почитаетъ себя вступившимъ въ безопасную пристань,—возстаютъ противъ него волны и опять онъ видитъ себя среди моря увлеченнымъ туда, гдѣ только вода и небо и готовая смерть... Но снова сподобившись таковой нѣкоей благодати и какъ-бы, такъ сказать, изъ цѣлой морской глубины пріявъ нѣкую камлю, въ семь самомъ находитъ ежечасно и ежедневно совершающееся чудо... Умъ приходитъ въ затрудненіе, почему бываетъ сіе такъ и опять иначе ²⁾. Поэтому пр. Макарій находитъ, что смиреніе, постоянная молитва, вниманіе и постоянное упражненіе въ добродѣтели необходимы и на выснихъ степеняхъ совершенства. „Душа истинно боголюбивая и христілюбивая, говоритъ пр. Макарій, хотя-бы совершила тысячи праведныхъ дѣлъ по ненасытному стремленію своему къ Господу, думаетъ о себѣ, будто-бы она еще ничего не сдѣлала; хотя бы извурила тѣло свое постами и бдѣніями, при такихъ остается чувствованіяхъ, будто-бы не начинала еще трудиться для добродѣтелей. Хотя бы сподобилась достигнуть различныхъ духовныхъ дарованій, или откровеній и небесныхъ таинъ, по безмѣрной и ненасытимой любви своей къ Господу,—сама въ себѣ находитъ будто ничего еще не пріобрѣла. А напротивъ того, ежедневно алкая и жаждая, съ вѣрою и любовію пребывая въ молитвѣ, не можетъ насытиться благодатными тайнами и благоустроеніемъ себя во всякой добродѣтели“ ³⁾.

¹⁾ О свободѣ ума, стр. 610.

²⁾ Бесѣда XXXVIII, § 4, стр. 356.

³⁾ Бесѣда X, § 4, стр. 107.

Изъ послѣдующихъ представителей мистической теологіи на Востокѣ особенно замѣчательнъ пр. *Максимъ Исповѣдникъ* († 662), сочиненія котораго на Западѣ въ средніе вѣка имѣли такое-же вліяніе на возбужденіе богословской мысли, какъ и сочиненія св. Діонисія Ареопагита. Нѣкоторые западные ученые видятъ особенную заслугу Максима Исповѣдника въ томъ, что онъ способствовалъ уясненію или популяризирова- нію ареопагитской мистики ¹⁾, но на самомъ дѣлѣ Максимъ Исповѣдникъ сдѣлалъ для Церкви гораздо больше: онъ содѣй- ствовалъ болѣе гармоническому примиренію спекулятивнаго и практическаго направленія мистики, развивавшихся до него самостоятельно въ лицѣ св. Діонисія Ареопагита и Макарія Египетскаго, и по своему міросозерцанію занимаетъ золо- тую средину между этими двумя мыслителями. Это не бого- словъ-компиляторъ ²⁾, но высоко образованный мыслитель, умѣвшій идеи эллинской философіи, преимущественно Плато- новской, сочетать съ идеями древне-христіанской теологіи, не жертвуя при этомъ цѣлостностію и чистотою христіанской истины въ пользу языческой мудрости. Хотя богословское міро- созерцаніе Максима Исповѣдника имѣетъ основаніе пре- имущественно въ религіозномъ чувствѣ и отличается мисти- ческимъ-энтузіастическимъ характеромъ, однако оно умѣряет- ся силою разсудочной рефлексіи и діалектики, сдерживающихъ мысль въ должныхъ границахъ, согласно съ требованіями пра- вославія тамъ, гдѣ она видимо готова измѣнить ему. Это мы видимъ въ выясненіи Максимомъ Исповѣдникомъ важнѣйшихъ догматическихъ и нравственныхъ истинъ и особенно въ рас- крытіи ученія о богопознаніи.

Подобно св. Діонисію Ареопагиту, Максимъ Исповѣдникъ

¹⁾ Такъ Дорнеръ находитъ, что „Maximus das göttliche Dunkel der areopa- gitischen Mystik in das Helldunkel übersetzt (Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. B. II. s. 290). Взглядъ Дорнера, впрочемъ, въ сущности представляетъ повтореніе отзыва, высказаннаго о Максимѣ Исто- вѣдникѣ еще въ IX вѣкѣ Эригеною. Послѣдній высоко ставитъ Максима, что онъ saepissime obscurissimas Dionysii sententias introduxit mirabilique modo dilucidavit.

²⁾ Такъ думаетъ о Максимѣ Исповѣдникѣ Ритгеръ: Geschichte der Philo- sophie, B. II, s. 535—55.

склоняется къ мысли о непостижимости существа Божія, но отличается отъ него тѣмъ, что придаетъ сравнительно большее значеніе тому положительному понятію о Богѣ въ Его свойствахъ, которое пріобрѣтается частію естественнымъ способомъ, при посредствѣ наблюденія надъ міромъ и человѣческимъ духомъ, а частію путемъ богооткровенія. Бога вообще нельзя постигнуть, по ученію Максима, такъ какъ всякое понятіе о Немъ было-бы ограниченіемъ и вмѣстѣ окснчаніемъ Его безконечно-совершенной природы ¹⁾. Но какъ человѣческая душа, хотя по своей сущности непознаваема, однако познается по своимъ дѣйствіямъ, такъ божественныя мысли и предначертанія въ ихъ силѣ и значеніи познаются по божественнымъ дѣламъ. Изъ существующаго мы вѣрою познаемъ истинно существующаго Бога, изъ различныхъ качествъ конечнаго бытія познаемъ божественную мудрость и божественную жизнь ²⁾. Главнымъ же источникомъ богопознанія служитъ, по ученію Максима Исповѣдника, божественное откровеніе. „Безъ откровенія нѣтъ никакого знанія о Богѣ; только Самъ Богъ служитъ причиною того, что мы о Немъ спрашиваемъ и Его находимъ. Богъ не служитъ предметомъ разумнаго знанія, но Его бытіе служитъ только предметомъ вѣры, такъ какъ Онъ Самъ сообщаетъ благочестивымъ убѣжденіе и вѣру въ Свое истинное бытіе, которыя тверже всякихъ доказательствъ“ ³⁾. Прежде всего мудрый Творецъ насадилъ въ разумныхъ существахъ и особенно въ людяхъ скрытое зерно высшаго знанія, вложилъ въ нихъ стремленіе и любовь къ Себѣ ⁴⁾. Изъ зерна этого произрастаетъ совершенное знаніе по мѣрѣ того, какъ человѣкъ возвышается къ познанію Бога путемъ созерцанія природы и Священнаго Писанія: въ нихъ, какъ въ двухъ книгахъ, подъ оболочкою вещей или словъ скрываются идеи Творца. „Кто ограничивается только

¹⁾ S. Maximi Confessoris opera Combefisii Parisiis 1675. Capita theologica et Oeconomica I. p. 461, 462, 463, 484.

²⁾ Θεορία τῶν ὄντων αἷτια τῶν ὄντων καὶ τὰ τῆς αἰτίας ἴδια. De variis scripturae saerae questionibus, t. I, p. 31.

³⁾ Capita theologica et oeconomica, t. 1. p. 463.

⁴⁾ Ibid. 634.

разсматриваніемъ въ видимой природѣ внѣшней формы, созерцаніемъ красоты тварныхъ существъ, не стараясь открыть скрывающееся въ нихъ величіе Творца, кто въ Писаніи только приковывается къ буквѣ, не проникая въ духъ его, — къ тому относятся слова Св. Писанія, что буква мертвитъ. Напротивъ, тотъ можетъ быть названъ истинно духовнымъ человѣкомъ, кто въ природѣ, какъ и въ Писаніи, цѣнитъ сущность вещей выше ихъ формы, духовныя мысли выше словесныхъ ихъ выраженій (ἐνδύματα τοῦ λόγου). Такимъ путемъ онъ достигаетъ горы преображенія и, ослабивъ въ себѣ чувственность, созерцаетъ Само Слово, которое все во всемъ — весь міръ имѣетъ мѣстомъ своего присутствія“. Отсюда у Максима Исповѣдника дѣлается естественный переходъ къ раскрытію непосредственнаго способа богопознанія самаго совершеннаго, которое собственно составляетъ, по его воззрѣнію, задачу мистической теологіи. Къ этому богопознанію приводитъ человѣка главнымъ образомъ практическое выполненіе заповѣдей, освобождающихъ его отъ страстей и дѣлающихъ его достойнымъ созерцанія Божества. Но всѣ заповѣди совмѣщаются въ любви ¹⁾, которая и приводитъ къ истинному богопознанію и единенію съ Богомъ. Кратчайшій путь къ мистическому богопознанію представляетъ, по ученію Максима Исповѣдника, чистое чувство, возвышающееся чрезъ молитву до полнаго таинственнаго экстаза ²⁾. Такое мистическое ангелоподобное богопознаніе составляетъ теологію откровенія въ полномъ смыслѣ слова (γνώσις τῆς ἐκφανοῦς θεολογίας): сущность его состоитъ въ совершенномъ единеніи познающаго съ познаваемымъ ³⁾.

Однако какъ Максимъ Исповѣдникъ ни возвышаетъ значеніе мистическаго богопознанія, онъ признаетъ, что въ этой жизни оно можетъ быть только относительно совершеннымъ, болѣе или менѣе ограниченнымъ. Совершеннаго богопознанія,

¹⁾ Capita de charitate, t. 1. p. 451.

²⁾ Κατ' ἐκστασιν ἄρρητον νοῦς καθαρὸς διὰ προσευχῆς πιστεύεται μόνος...

³⁾ Mystagogia, t. II. p. 516. De variis quaestionibus ac dubiis, t. I. p. 6. 24. 25. 310.

по его словамъ, можно ожидать только въ будущей жизни, когда душа, оставивъ все сущее, конечное, достигнетъ вождельнаго единенія съ Богомъ, своего собственнаго обожествленія (θέωσις), которое превышаетъ всякую нашу мысль. Въ настоящей жизни это знаніе можетъ составлять только предметъ чаяній, служить главною конечною цѣлью всякаго знанія ¹⁾).

Изъ общихъ началъ о способахъ богопознанія вытекаетъ ученіе Максима Исповѣдника о *сущности Божества*. Полагая, подобно св. Діонисію Ареопагиту, различіе между апофатическою и катафатическою теологіею, или положительною и отрицательною, Максимъ Исповѣдникъ въ опредѣленіи понятія о Богѣ соблюдаетъ необыкновенную осторожность, находя невозможнымъ подыскать такіе термины, которые могли-бы положительно выразить Его абсолютно совершенную сущность, почему считаетъ лучшимъ опредѣлять существо Божіе предпочтительно въ отрицательной формѣ. Но своими отрицательными положеніями о томъ, что Богу не должно быть приписано, Максимъ Исповѣдникъ въ сущности старается устранять все конечное, ограничивающее идею о Богѣ, какъ о существѣ безконечно совершенномъ и пролагаетъ путь къ болѣе истинному положительному опредѣленію понятія о Богѣ, которое можетъ болѣе удовлетворять требованіямъ христіанскаго созерцанія. Богъ, по опредѣленію Максима Исповѣдника, прежде всего абсолютно простое субстанціальное бытіе, исключаящее всякую противоположность между бытіемъ и небытіемъ, служащее основаніемъ всего сущаго. Все существующее имѣетъ свое реальное, дѣйствительное бытіе настолько, насколько оно участвуетъ въ Богѣ. Все отъ Бога произошло, почему Богъ есть не только пресущественная сущность, но дѣятельная причина и цѣль всего существующаго. Въ Богѣ нѣтъ никакого движенія, но Онъ Самъ служитъ началомъ, серединою и концомъ произведенія и движенія вещей, вѣкъ его существующихъ. Богомъ все приводится въ движеніе и къ Нему направляется, какъ къ своей цѣли ²⁾). Не ограничиваясь этими абстрактными

¹⁾ Capita theologica et Oeconomica, t. I. 455. 476. 517. 520.

²⁾ Capita theol. et oec. p. 461. 462. De variis quaestionibus ac dubiis, p. 209.

опредѣленіями понятія о Богѣ, заимствованными видимо изъ философіи Платона и Аристотеля, Максимъ Исповѣдникъ возвышается до болѣе конкретнаго ученія о Богѣ, какъ источникъ жизни и дѣятельности. Богъ, по его ученію, есть не только основаніе и цѣль всего существующаго, но также умъ, жизнь, любовь ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\zeta\omicron\eta$, $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$). Умъ безначальный, сознающій себя самого и все въ себѣ познающій, какъ произведеніе своей собственной воли ¹⁾, жизнь и источникъ жизни, самосообщающееся благо, любовь, безпредѣльно изливающаяся на все созданное, нисходящая къ человѣку и его къ себѣ возводящая. Такъ какъ сущность блага и любви вообще состоитъ въ томъ, чтобы между существомъ любящимъ и существомъ любимымъ производить взаимный обмѣвъ свойствъ и именъ: то Богъ, какъ любовь, преимущественно открывается въ вочеловѣченіи, являя Себя, Творца людей, какъ человѣка, чтобы раздѣленіе человѣческой природы уничтожить и человѣка обожить подобно тому, какъ въ Немъ человѣкъ сдѣлался Богомъ ²⁾.

Раскрывая частнѣе ученіе о Богѣ, Максимъ Исповѣдникъ придаетъ особенно важное значеніе догмату о *Троичности лицъ*, видя въ этомъ догматѣ существенное преимущество христіанства предъ язычествомъ и іудействомъ. Различіе лицъ Пресвятой Троицы и ихъ взаимное отношеніе между собою Максимъ Исповѣдникъ выясняетъ путемъ аналогическимъ: преимущественно онъ пользуется психологическими сравненіями, уподобляя лица Пресвятой Троицы психическимъ силамъ и ихъ отношенію къ одной духовной субстанціи ³⁾. Этими сравненіями однако онъ пользуется осторожно, такъ что личное различеніе ипостасей не ослабляетъ ихъ субстанціального единства. Напротивъ, характеристическая особенность этого догмата и его высота, по мнѣнію Максима Исповѣдника, состоитъ въ

¹⁾ Cap. theol. et oec., t. I. p. 429, 479.

²⁾ Cap. theol. et oec., t. I. p. 517. 520; II. 229. 376.

³⁾ Сообразно съ психологическими воззрѣніями своего времени Максимъ Исповѣдникъ лица Пресвятой Троицы уподобляетъ уму, слову и жизни ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ и $\zeta\omega\acute{\eta}$, или $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\sigma\omicron\varphi\acute{\iota}\alpha$ и $\zeta\omega\acute{\eta}$) Expositio in orationem dominicam., t. I. p. 355. Этими аналогическимъ-психологическимъ способомъ выясненія догмата о Троичности лицъ, Максимъ Исповѣдникъ, какъ увидимъ, предваряетъ собою западныхъ средневѣковыхъ мистиковъ.

томъ, что единоначаліе въ немъ не столь тѣсно, чтобы однимъ лицомъ ограничивалось, но также не столь неупорядочено, чтобы раздѣлялось на неопредѣленное множество ¹⁾).

Миротвореніе, по ученію Максима Исповѣдника, есть сознательное и свободное дѣло Божіе, совершенное въ опредѣленное время. Философскія теоріи о вѣчности матеріи, изъ которой созданъ міръ, а равно и о вѣчности самаго міра, Максимомъ положительно опровергаются, какъ несогласныя съ требованіями разума и благочестія ²⁾. Истинное понятіе о Богѣ требуетъ, по ученію Максима Исповѣдника, признать, что Онъ все создалъ изъ ничего. „Въ Немъ все получаетъ начало и къ Нему, какъ цѣли, все стремится“. Высшее положеніе среди созданныхъ тварей занимаетъ въ мірѣ человекъ. Какъ все созданное, такъ и человекъ отъ вѣчности идеально существовалъ въ мысли Божіей. Богъ предназначилъ человека къ господству надъ тварію. Онъ предназначенъ былъ служить такимъ существомъ, которое совмѣщало-бы въ себѣ всѣ противоположности тварнаго бытія и занимало центральное положеніе въ мірѣ. Первый человекъ, созданный свободнымъ отъ грѣха, предназначенъ былъ къ тому, чтобы достигнуть и единенія съ Богомъ и посредствомъ своего богооблеченія приводить также менѣе совершенное тварное бытіе къ единству съ Творцемъ. Чрезъ ангелоподобную жизнь человека и ангелоподобное знаніе, достигаемое имъ, чувственный и разумный міръ должны были объединяться, все созданное должно было объединиться съ несозданнымъ ³⁾).

Но человекъ сдѣлался неспособнымъ выполнить такое назначеніе вслѣдствіе грѣха. Такъ возникло зло въ мірѣ, созданномъ совершеннымъ. Основаніе его находится въ томъ, что человекъ свободно уклонился отъ союза съ Богомъ и сталъ скатъ

¹⁾ Expositio in orat. dominic., t. I. p. 355.—Что выраженное Максимомъ Исповѣдникомъ мнѣніе объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына (Epistola ad Marinum, t. II. p. 70) не противорѣчитъ его ученію о единоначаліи, это съ полною основательностію выяснено и доказано преемв. Сильвестромъ (Опытъ Прав. Догм. Богосл., т. II. стр. 517).

²⁾ Capita de charitate, t. I. p. 445.

³⁾ Schol. in Greg. n. 287.

блага вѣвѣ Бога ¹⁾. Грѣхъ, совершенный первымъ человѣкомъ, имѣлъ послѣдствіемъ своимъ извращеніе какъ человѣческой природы, такъ и всего міра. Вслѣдствіе первороднаго грѣха человѣкъ сталъ стремиться къ чувственности, помрачилъ въ себѣ разумъ, потерявъ способность къ непосредственному созерцанію Бога или къ ангелоподобному знанію, извратилъ волю, сдѣлалъ ее болѣе преклонною ко злу, чѣмъ къ добру, подвергся страданіямъ и смерти. Однако вслѣдствіе первороднаго грѣха не все доброе уничтожено въ природѣ человѣка: сѣмя и способность къ добру сохранилось въ немъ, такъ что, при содѣйствіи благодати Божіей, оно можетъ возрастать и по воскресеніи природа человѣка опять получить то величіе и ту красоту, какими она была одарена въ первобытномъ состояніи.

Съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ имѣетъ тѣснѣйшую связь ученіе о *дѣлѣ искупленія*, совершенномъ Иисусомъ Христомъ. Максимъ Исповѣдникъ не только повторяетъ православное ученіе объ искупленіи, раскрытое раньше представителями восточной Церкви, но и развиваетъ его частнѣе. Воплощеніе Иисуса Христа совершилось, по ученію Максима Исповѣдника, для избавленія человѣчества отъ губельныхъ слѣдствій грѣха: чтобы возстановить порядокъ въ природѣ, нарушенный грѣхомъ Адама, чтобы ложному чувственному началу, внесенному въ природу человѣческую Адамомъ, противопоставить новый принципъ духовнаго возрожденія, чтобы возстановить въ первоначальной чистотѣ образъ Божій, чтобы все на небѣ и землѣ привести въ одну нераздѣльную гармонію. Такъ въ лицѣ Иисуса Христа, какъ Богочеловѣка, по ученію Максима Исповѣдника, долженъ осуществиться вѣчный планъ объ уничтоженіи противоположностей бытія, о приведеніи всего къ единенію съ Богомъ. По предначертанію Божію къ этому объединенію всего конечнаго съ Богомъ былъ предназначенъ первый человѣкъ, но вслѣдствіе уклоненія отъ Бога онъ потерялъ возможность достигнуть своего высшаго назначенія: это должно было осуществиться только Иисусомъ Христомъ, какъ Богочеловѣкомъ. Во Христѣ Богъ, неизмѣняемый по Своей природѣ,

¹⁾ De variis quaestionibus ac dubiis, t. I. p. 219.

удивительнымъ образомъ снизошелъ къ человѣческой природѣ тварной—измѣняемой и благоволилъ лично соединиться съ нею, чтобы ее обожествить. Богъ сдѣлался человѣкомъ, не измѣняя Своей сущности, и человѣческая природа соединилась съ божественною, не утрачивая своихъ особенностей ¹⁾. Христосъ сталъ вторымъ Адамомъ, ходатаемъ Бога и человѣковъ, примирителемъ и восстановителемъ всего міра, поврежденнаго грѣхомъ. Служеніе Іисуса Христа, какъ Богочеловѣка, состояло въ томъ, что Онъ не только сообщилъ вѣчныя правила къ соединенію раздѣленнаго бытія, но также Своею жизнію, смертію, нисхожденіемъ во адъ, Своимъ вступленіемъ въ рай, землю освятилъ, смерть изъ средства наказанія превратилъ въ средство поправанія грѣха, уничтожилъ пропасть между человѣческимъ міромъ и раемъ, потомъ чрезъ Свое вознесеніе на небо съ нашимъ человѣческимъ тѣломъ небо и землю примирилъ, чувственное и духовное соединилъ, наконецъ, Онъ приблизился къ Самому Богу, ходатайствуя предъ Отцемъ за насъ, какъ человѣкъ за людей ²⁾.

Во взглядѣ на условія *освященія* человѣка Максимъ Исповѣдникъ примыкаетъ особенно близко къ пр. Макарію Египетскому. Подобно послѣднему, онъ придаетъ значеніе въ дѣлѣ достиженія спасенія со стороны человѣка двумъ дѣятелямъ—божественной благодати и человѣческой свободѣ въ ихъ суще-

¹⁾ Schol. in Greg. 287. Здѣсь находятъ свое основаніе также ученіе Максима Исповѣдника о двухъ воляхъ во Христѣ. Главный аргументъ, подтверждающій это ученіе, слѣдующій. Ни искупителемъ, ни первообразомъ человѣка не могъ быть Христосъ съ одною волею божественною безъ человѣческой воли. Такъ какъ въ силу своей воли человѣкъ свободно согрѣшилъ, то воля его должна быть освящена. Чтобы представить въ себѣ первоначальную природу человѣческую и восстановить ее въ прежнемъ совершенномъ видѣ, Христосъ долженъ былъ сдѣлаться не только Богомъ, внѣшнимъ образомъ воспринявшимъ человѣческое естество, но существенно объединеннымъ съ нею, стать человѣкомъ, одареннымъ самостоятельною, естественною волею и нравственно дѣйствующимъ.

²⁾ Странно и несправедливо отсюда заключать, какъ дѣлаетъ Дорнеръ въ своемъ сочиненіи (*Entwicklungsgeschichte der Lehre von Person Christi* В. II. S. 288), будто Максимъ Исповѣдникъ признавалъ Іисуса Христа только прообразомъ этико-мистическаго процесса, до котораго можетъ возвыситься всякій человѣкъ. Напротивъ, Максимъ Исповѣдникъ вездѣ въ своихъ сочиненіяхъ раскрываетъ ту существенную мысль, что дѣло спасенія составляло цѣль воплощенія Іисуса Христа (*lib. ascet.* 1. 367).

ственно равномъ взаимодействіи. Человѣкъ одинъ своими естественными силами не можетъ достигнуть спасенія и содѣйствіе благодати при этомъ необходимо, но она не уничтожаетъ въ человѣкѣ естественной силы и восприимлемости къ добру. Только при взаимномъ гармоническомъ дѣйствіи двухъ дѣятелей—свободы и благодати человѣкъ достигаетъ высшей цѣли—обожествленія своей природы—*θεωσις* ¹⁾). Эта высшая цѣль достигается со стороны человѣка путемъ постепеннаго процесса восхожденія къ Богу и нисхожденія Бога къ человѣку, обусловливаемаго рядомъ положительныхъ и отрицательныхъ степеней. Для этого представляются необходимыми аскетическіе подвиги—отреченіе отъ міра, преодоленіе страстей, возвышеніе надъ всѣмъ тварнымъ, но главное значеніе при этомъ имѣютъ вѣра и любовь, изъ которыхъ послѣдняя завершаетъ этико-мистическое объединеніе съ Богомъ. Вѣра служитъ оснoваніемъ непосредственнаго единенія вѣрующихъ съ объектомъ вѣры—Богомъ ²⁾). Она не только заключаетъ надежное убѣжденіе въ божественномъ, но содержитъ въ себѣ и всѣ благодатныя дары какъ-бы въ зародышѣ ³⁾). Она служитъ преддверіемъ царства Божія. Но вѣра, какъ корень и источникъ жизни христіанской, должна утвердиться соблюденіемъ божественныхъ заповѣдей, подражаніемъ Христу (*μίμησις* *Χριστοῦ* *Ἰησοῦ*) и завершиться въ любви къ Богу и ближнимъ. Въ описаніи и прославленіи любви Максимъ Исповѣдникъ неистощимъ ⁴⁾). Любовь, по его ученію, есть величайшая изъ всѣхъ добродѣтелей, существенная составная часть божественнаго образа и подобія, присущаго человѣку, кратчайшій и вѣрный путь ко спасенію. „Она такъ убѣждаетъ въ истинности божественныхъ предметовъ, какъ мы убѣждаемся въ истинности чувственныхъ предметовъ. Она доставляетъ особое наслажденіе испытывающимъ ее, владѣя будущимъ, какъ настоящимъ“. Описывая любовь въ самыхъ привлекательныхъ поэтическихъ

¹⁾ De variis quaest. ac. dub. t. I, p. 46. 157. 199.

²⁾ Ibid. 77.

³⁾ Cap. de char. t. I, p. 453.

⁴⁾ Этому поэтическому описанію силы и значенія любви, какъ высшей добродѣтели, Максимъ Исповѣдникъ посвящаетъ особенныя сочиненія, какъ *Capita de charitate*, *Epistola ad Joannem*, *Cubicularium de charitate* и друг.

краскахъ, св. Максимъ Исповѣдникъ выражаетъ ее безразлично словами (ἔρος или ἀγάπη), представляя ее, то въ видѣ спокойнаго духовнаго стремленія къ единенію съ Божественнымъ Существомъ, то въ видѣ пламеннаго аффекта, подѣ вліяніемъ котораго личность человѣка, возбуждаемая созерцаемымъ богатствомъ истины, добра и красоты, проявляющихся въ Богѣ, съ непреодолимою силою влечется къ Нему съ тѣмъ, чтобы отрѣшиться отъ міра и всецѣло предаться Богу. „Тогда Богъ вселяется въ душу человѣка, исполняетъ ее безконечнаго счастья и радости“¹⁾.

Если Максимъ Исповѣдникъ, по своему этико-мистическому богословскому міросозерцанію, предваряетъ собою до извѣстной степени западныхъ мистиковъ ортодоксальнаго направленія, то онъ весьма характерно отличается отъ послѣднихъ своими воззрѣніями на *внѣшнія церковныя средства*, которыя являются существенными условіями въ дѣлѣ низведенія благодатныхъ даровъ, содѣйствующихъ нравственному возрожденію и освященію личности человѣка²⁾. Храмъ, по Максиму Исповѣднику, служитъ особеннымъ мѣстомъ присутствія Божія. По своей архитектурной формѣ, по своему раздѣленію на составныя части онъ символически отражаетъ собою какъ-бы вселенную и возбуждаетъ мысль къ прославленію Творца ея. Рядъ богослужебныхъ дѣйствій символически или реально возводитъ и возсоединяетъ человѣка съ Богомъ, очищая и возрождая его духовную природу, поврежденную грѣхомъ. Особенно важное значеніе въ ряду литургическихъ богослужебныхъ священнодѣйствій по реальному нравственно-преобразовательному дѣйствію на человѣка имѣютъ таинства, изъ которыхъ таинство крещенія полагаетъ начало духовному рожденію человѣка, освобождая его отъ грѣха, вводитъ человѣка въ благодатное царство Христово, а таинство Евхаристіи завершаетъ собою духовный процессъ освященія природы человѣка, дѣлая ее до-

1) Epistola ad Ioannem Cubicularium de caritate, t. II p. 225. 226—359.

2) Специальное выясненіе символическаго значенія Церкви и богослужебныхъ священнодѣйствій представляетъ сочиненіе Максима Исповѣдника *Mystagogia*, t. II, p. 409—527.

стойною общенія съ Богомъ. „Тѣ, которые достойно приобщаются этого таинства, прискренно соединяются съ Господомъ, сами по благодати обожествляются“. Но тѣ духовныя блага, которыя въ силу вѣры получаютъ чрезъ таинства, унаследуются вполне въ будущей жизни. Тогда Богъ и Спаситель нашъ преобразитъ насъ въ Себя Самого и удостоитъ первообразовъ таинствъ, которыя Онъ здѣсь показывалъ только посредствомъ чувственныхъ знаковъ“.

По эсхатологии Максима только въ будущей жизни достигается цѣль религіозно-нравственнаго развитія человѣка—обоженіе его природы, причемъ хотя природа человѣка преобразится, но не утратитъ своей самостоятельности ¹⁾. „Великая суббота наступитъ, когда всѣ аффекты прекратятся и духовныя волненія умолкнутъ и послѣдуетъ такое преобразованіе природы человѣка, въ силу котораго Богъ сдѣлается для человѣка тѣмъ, чѣмъ служитъ душа для тѣла ²⁾. Тогда душа въ силу простаго непосредственнаго знанія или интеллектуальнаго созерцанія познаетъ Бога лицомъ къ лицу и въ Немъ всѣ основанія созданнаго, какъ радіусы въ центрѣ. Тогда человѣческая воля всецѣло приметъ въ себя божественную волю, такъ что въ любви Божіей и въ наслажденіи Божествомъ всякое желаніе найдетъ свою цѣль, свой конецъ“ ³⁾.

Такимъ образомъ въ своихъ эсхатологическихъ воззрѣніяхъ на состояніе человѣка въ будущей жизни Максимъ Исповѣдникъ счастливо избѣгаетъ пантеистическихъ крайностей, въ которыя легко впадаютъ другіе мистики. Въ заключительномъ пунктѣ своего оригинальнаго богословствованія онъ остается такимъ-же православнымъ мыслителемъ, какъ и въ исходномъ пунктѣ. И мы, оцѣнивая эту глубину и твердость богословствованія пр. Максима Исповѣдника, не можемъ не признать его „однимъ изъ свѣтилъ первой величины, свѣтящимъ на небосклонѣ христіанской Церкви“ ⁴⁾.

¹⁾ Capita theologica et oeconomica, t. I. p. 519.

²⁾ Ibid. 620.

³⁾ De variis quaestionibus ac dubiis, t. I. 210, 304.

⁴⁾ Такъ отзывается о пр. Максимѣ Исповѣдникѣ протестантскій ученый Вагеманъ (Wagemann), относящійся къ замѣчательному православному богослову

Произведенія пр. Максима Исповѣдника, наравнѣ съ сочиненіями св. Діонисія Ареопагита, имѣли необыкновенно важное историческое значеніе по своему вліянію на пробужденіе богословской мысли на Западѣ. Ознакомленіемъ съ этими произведеніями Западъ обязанъ знаменитому Іоанну Скотту Эригенѣ, который, впрочемъ, не ограничиваясь переводомъ и компилированіемъ сочиненій восточныхъ мистическихъ теологовъ, выработалъ свою тессофскую систему въ крайнемъ пантеистическомъ направленіи и такимъ образомъ положилъ начало западной мистикѣ.

О происхожденіи *Іоанна Скотта Эригены* и о его жизни мы имѣемъ скудные и далеко не точныя свѣдѣнія. Онъ родился въ Ирландіи ¹⁾ между 800 и 815 годами; юность свою провелъ въ одномъ изъ ирландскихъ монастырей, затѣмъ, по примѣру многихъ своихъ соотечественниковъ, онъ отправился на континентъ. Полагаютъ, что онъ чрезвычайно много путешествовалъ, былъ даже въ Греціи и на Востокѣ, такъ какъ въ одной оксфордской рукописи говоритъ о себѣ: „я не оставилъ не посѣщеннымъ ни одного храма, ни одного изъ мѣстъ, въ которыхъ философы сочиняли свои произведенія; я не оставилъ не спрошеннымъ ни одного ученаго, который по моимъ соображеніямъ могъ имѣть нѣкоторыя свѣдѣнія въ философіи“. Какъ-бы то ни было, несомнѣнно, что Эригена зналъ основательно греческій языкъ и понималъ еврейскій. Около 840 года

вполиѣ справедливо и безпристрастно. Что касается до другихъ западныхъ изслѣдователей, то они по большей части ослабляютъ или унижаютъ его достоинство. Риттеръ доходитъ до того, что считаетъ Максима Исповѣдника мелочнымъ компиляторомъ возрѣвнй предшествующихъ восточныхъ богослововъ и находитъ нужнымъ познакомить кратко съ его общимъ міросозерцаніемъ, чтобы показать, какъ *упала* на Востокѣ въ VII вѣкѣ *богословская мысль* (Sic). Real-Encyclopedie Herzog. V. II (Supplement) S. 146. 1866. Ritter, Gesch. der chr. Philosophie, V. II. S. 535—551.

¹⁾ Объ ирландскомъ происхожденіи Іоанна Скотта Эригены заключаютъ на основаніи его прозванія. Erigena (быть можетъ точнѣе Jerugena отъ *ἱέρου*—урожеецъ святаго острова), значитъ Ирландецъ, такъ какъ Ирландія называлась первоначально островомъ святыхъ. Слово Scott происходитъ отъ Scottia, означающаго страну, населенную Скоттами, каковою преимущественно сначала была Ирландія. Theod. Christlib. Das Leben und Lehre des Joh. Scotus Erigena. Gotha, 1860.

Эригена прибылъ во Францію и нашелъ здѣсь необыкновенно радушный пріемъ со стороны французскаго короля Карла Лысаго. Этотъ король, заботясь о возвышеніи просвѣщенія во Франціи, ослабленнаго въ смутное время правленія Людовика Благочестиваго, поручилъ Эригенѣ руководство Палатинскою школою. Эригена оправдалъ довѣріе своего мецената и сдѣлался его другомъ. Въ то же время онъ сблизился съ выдающимися учеными богословами Гинкмаромъ, Ратрамномъ и др. Послѣдствіемъ этого сближенія было участіе Эригены въ важныхъ богословскихъ спорахъ, возникшихъ во Франціи по поводу рѣшенія вопросовъ о пресуществленіи хлѣба и вина въ таинствѣ Евхаристіи, а также о предопредѣленіи. Нельзя въ точности передать, какое именно участіе въ этихъ спорахъ принималъ Эригена, но несомнѣнно, что онъ обнаружилъ въ нихъ свободный мистико-раціоналистическій взглядъ на существенные догматы. Гинкмаръ, Реймскій архіепископъ, упрекалъ Іоанна Эригену въ томъ, что въ таинство Евхаристіи онъ имѣлъ символическій взглядъ, признавая хлѣбъ и вино только знаками, напоминающими о голгоѣской жертвѣ. Изъ недавно открытыхъ комментаріевъ Эригены на сочиненіе св. Діонисія Ареопагита „О небесной іерархіи“, а также отрывковъ „Комментарія на Евангеліе св. Іоанна“ можно заключить, что упрекъ этотъ вполне справедливъ. Изъ сочиненій этихъ видно, что Эригена видѣлъ въ Евхаристіи только образное представленіе духовнаго участія во Христѣ, котораго человѣкъ можетъ опытно достигать только въ силу одного непосредственнаго созерцанія путемъ „интеллекта“¹⁾. Такой субъективный взглядъ Эригены на Евхаристію вполне согласенъ съ его мистико-пантеистическою системою, въ которой вовсе нѣтъ мѣста для ученія о таинствѣ Причащенія. Эригена также разошелся съ ортодоксальною католическою партіею по поводу рѣшенія вопроса о предопредѣленіи, возбужденнаго Готшалкомъ. Когда Гинкмаръ поручилъ Эригенѣ опровергнуть ученіе Готшалка о пред-

¹⁾ Asserit, visibilem hanc eucharistiam typicam esse similitudinem spiritualis participationis Jesu, quam fideliter solo intellectu gustamus, h. e. intelligimus. Nos, qui spiritualiter eum immolamus et intellectualiter mente, non dente comedimus... Chrislib. S. 68—81.

опредѣленіи, выраженное въ крайне августиновскомъ смыслѣ, то Эригена въ своей полемикѣ дошелъ до того, что отвергъ не только предопредѣленіе, но также предвѣдѣніе Божіе относительно осужденныхъ, признавъ осужденіе только естественнымъ послѣдствіемъ зла, совершаемаго силою свободной воли человѣка. Гинкмаръ долженъ былъ раскаяться въ неудачномъ выборѣ апологета католичества. На соборахъ Валенскомъ и Лангрскомъ ученіе Эригены, отрицающее предвѣдѣніе Божіе объ осужденныхъ, было отвергнуто. Впрочемъ, Эригена не подвергся особому преслѣдованію со стороны католической іерархіи за свое религіозное вольномысліе. Это можно объяснить частію тѣмъ, что онъ выражалъ свои еретическіе взгляды въ спекулятивной формѣ, мало доступной современникамъ, а частію покровительственнымъ отношеніемъ къ нему короля, ограждавшаго его отъ гоненій. До Рима доходили неопредѣленные слухи о еретичествѣ Эригены, почему папа не предпринималъ противъ него никакихъ мѣръ, хотя въ это время занималъ папскій престолъ извѣстный своимъ умомъ и властолюбіемъ Николай I. Отношеніе Римской куріи къ Эригенѣ приняло другой оборотъ, когда послѣдній, по желанію Карла Лысаго, безъ предварительной папской цензуры, перевелъ сочиненіе св. Діонисія Ареопагита: „О церковной іерархіи“ на латинскій языкъ ¹⁾. По этому случаю Николай I написалъ французскому королю письмо, въ которомъ требовалъ выслать Іоанна Эригену въ Римъ на судъ, или по крайней мѣрѣ удалить его изъ Парижа. „Больно намъ, писалъ папа, что, какъ дошло до свѣдѣнія нашего апостольскаго престола,

¹⁾ Сочиненія св. Діонисія Ареопагита уже въ 757 году присланы были папою Павломъ Пинну, а въ 827 году—въ другомъ экземплярѣ греческимъ императоромъ Михаиломъ Бальбомъ, но лежали въ аббатствѣ Сентъ-Дени безъ всякаго употребленія, пока ихъ не перевелъ Эригена около 859 года. Этотъ трудъ Эригены встрѣченъ былъ на Западѣ нѣкоторыми учеными съ большимъ сочувствіемъ Анастасій—библіотекаръ по этому случаю величаетъ короля за его любовь къ философіи, а Эригену за точность его переводовъ и напоминаетъ, что папа, седьмой и осьмой соборы вселенскіе, учителя греческіе и латинскіе не только полагаютъ, что св. Діонисій написалъ книги, извѣстныя подъ его именемъ, но часто и цитуютъ изреченія его, дабы такимъ авторитетомъ, какъ Ареопагитъ, подтвердить свои мнѣнія и въ другихъ возбудить вниманіе къ нимъ. Migne, XXII. p. 1025.

извѣстный Іоаннъ, по націи Ирландецъ, перевелъ недавно сочиненія св. Діонисія Ареопагита на латинскій языкъ, не пославъ намъ переводъ, по церковному обычаю, на просмотръ и одобреніе.—тѣмъ болѣе больно, что, какъ дошло до нашего слуха, тотъ же Іоаннъ, не смотря на свою великую ученость, по нѣкоторымъ пунктамъ высказываетъ нездравыя мнѣнія. Въ силу этого мы просимъ и повелѣваемъ вашей милости, чтобы Вы названнаго Іоанна немедленно представили нашему апостольскому престолу, или, по крайней мѣрѣ, воспретили ему жить и заниматься въ Парижѣ, да не разливаешь онъ ядъ просящимъ хлѣба“ (*ne panem quaerentibus venenum porrigat*). Благодаря покровительству короля, Эригена не былъ отправленъ въ Римъ, согласно съ требованіемъ папы, но онъ не долго оставался въ Парижѣ. По всей вѣроятности, Эригена принужденъ былъ оставить Парижъ уже по смерти покровительствовавшаго ему Карла, послѣдовавшей въ 877 году. Изъ Фривціи Эригена удалился въ Англію, гдѣ, по приглашенію короля Альфреда, нѣкоторое время учительствовалъ въ Оксфордской школѣ, а потомъ былъ назначенъ аббатомъ въ Мальсбери, гдѣ также завѣдывалъ школой. Вильгельмъ Мальсберійскій рассказываетъ, что Эригена былъ убитъ своими учениками - монахами въ 891 году. Безчеловѣчное убійство, совершенное по всей вѣроятности по мотивамъ религіозно-фанатическимъ, при священной обстановкѣ—въ церкви св. Лаврентія доставило Іоанну Эригенѣ славу мученика въ средѣ простаго народа и низшаго духовенства, и долго въ Мальсбери показывалась гробница геніальнаго средневѣковаго ученаго ¹⁾.

При крайнемъ упадкѣ богословскаго просвѣщенія на Западѣ въ началѣ среднихъ вѣковъ, личность Скотта Эригены, по обширной универсальной учености, рѣзко выдѣляется изъ среды современниковъ, далеко опережая свое время. Какъ теологъ и философъ, какъ гомилетъ и экзегетъ, какъ переводчикъ и даже какъ поэтъ, совмѣщавшій въ себѣ религіозную фантазію съ остротою разсудка, съ искусною діалектикою, замѣ-

¹⁾ Christlib. S. 42.

чательною эрудиціею и рѣдкимъ краснорѣчіемъ,—Эригена возбуждалъ у современниковъ общее удивленіе. Анастасій—библіотекаръ не находитъ словъ, чтобы достойно его восхвалить и называетъ его „мужемъ во всѣхъ отношеніяхъ святымъ“. (*Vir per omnia sanctus* ¹⁾).

Но мы принуждены будемъ разочароваться въ послѣднемъ отзывѣ о святости Эригены, если поближе познакомимся съ его богословскимъ міросозерцаніемъ. Основныя черты богословскаго міросозерцанія Эригены раскрываются въ главномъ трактатѣ его: „О раздѣленіи природы“ ²⁾. Обыкновенно думаютъ, что это сочиненіе представляетъ компилированіе или собственно воспроизведеніе теософскаго ученія восточныхъ богослововъ и св. Діонисія Ареопагита ³⁾, но безпристрастное сопоставленіе системы Эригены въ ея существенныхъ пунктахъ съ мистическими системами восточныхъ богослововъ должно намъ показать, что Эригена во многихъ отношеніяхъ расходится съ восточными богословами, обнаруживаетъ въ своихъ взглядахъ болѣе широкій субъективизмъ или пантеизмъ, и во многихъ выводахъ приближается къ древнему неоплатонизму.

Прежде всего существенное отличіе богословскаго міросозерцанія Эригены отъ міросозерцанія восточныхъ богослововъ замѣчается въ исходномъ пунктѣ его системы. Эригена признаетъ основнымъ началомъ богословской спекуляціи Священное Писаніе и въ этомъ отношеніи сходится съ восточными теологами, но расходится съ ними въ томъ, что оцѣниваетъ авторитетъ Священнаго Писанія настолько, насколько онъ согласуется съ разумомъ. Потому онъ находитъ, что слѣдуетъ „прежде всего въ постиженіи религіозной истины руководствоваться разумомъ, а потомъ уже авторитетомъ“ ⁴⁾. То, что приобрѣ-

¹⁾ Migne, t. CXXII, p. 1025. Письмо папскаго бібліотекаря Анастасія.

²⁾ *De divisione naturae libri quinque*—Migne, *Patrologiae Cursus, series II.* t. CXXII. Paris. 1853.

³⁾ Всѣ нѣмецкіе ученые находятъ, что Эригена въ большей или меньшей степени повторяетъ ученіе псевдо-Діонисія, а Вагенманнъ признаетъ, что Эригена ограничивается только компилированіемъ сочиненій Максима Исповѣдника. *Real-Enc. Herzog.* II, s. 146.

⁴⁾ *Prius ratione utendum est... ac deinde auctoritate. De divisione naturae, lib. IV, 9.*

тается субъективно — разумомъ, оправдывается на основаніи Священнаго Писанія, почему Священное Писаніе является у Эригены болѣе второстепеннымъ, чѣмъ первостепеннымъ источникомъ истины ¹⁾. Этимъ объясняется, что Эригена, для оправданія личныхъ субъективныхъ воззрѣній, на основаніи Священнаго Писанія, употребляетъ аллегорическій методъ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Несомнѣнно, что св. Діонисій Ареопагитъ и Максимъ Исповѣдникъ показали Эригенѣ примѣръ употребленія аллегоризма въ толкованіи Св. Писанія, но нельзя отрицать того, что и въ этомъ отношеніи онъ идетъ далѣе своихъ предшественниковъ по направленію. Онъ сравниваетъ Священное Писаніе съ „павлинымъ перомъ“, малѣйшая часть котораго отражаетъ разнообразныя цвѣта ²⁾. По мнѣнію Эригены, въ каждомъ мѣстѣ Священнаго Писанія виновникъ его — Духъ Святой установилъ безконечно разнообразный смыслъ ³⁾. Безграничное пользованіе аллегорическимъ методомъ при объясненіи Священнаго Писанія даетъ возможность Эригенѣ отрицать значеніе частныхъ догматическихъ истинъ и существенныхъ историческихъ фактовъ, не смотря на то, что они точно выражены въ Священномъ Писаніи, въ томъ случаѣ, если не соотвѣтствуютъ его воззрѣніямъ. Такъ библейскія сказанія о шестидневномъ міротвореніи, о пребываніи прародителей въ раю, о происхожденіи грѣха, или отрицаются, или представляются Эригеною въ произвольно извращенномъ видѣ при посредствѣ крайняго аллегоризма. Если Эригена позволяетъ себѣ свободно обращаться съ Священнымъ Писаніемъ, то еще менѣе онъ склоненъ придавать значеніе церковному преданію. Онъ, правда, цитуетъ, для подтвержденія своихъ воззрѣній, положенія изъ сочиненій отцевъ Церкви, особенно представителей восточной православной мистики — Св. Діонисія Ареопагита и Максима Исповѣдника, но при этомъ наравнѣ съ ними ставитъ представителей языческой философіи

¹⁾ De divisione naturae, V, 31.

²⁾ Lehrbuch der Dogmengeschichte Hagenbach, s. 353.

³⁾ De div. nat. lib III, 24. Infinitus conditur sacrae scripturae in mentibus prophetarum, — Spiritus Sanctus, infinitos in eo constituit intellectus.

особенно Платона и Аристотеля ¹⁾, при чемъ не видно, чтобы первыхъ онъ ставилъ выше послѣднихъ. По его словамъ, ссылка на отцевъ Церкви сама по себѣ не имѣетъ силы: „на отцевъ Церкви можно ссылаться развѣ только въ томъ случаѣ, если требуется подтвердить значеніе какой-нибудь истины въ глазахъ тѣхъ, кто, по неспособности мыслить и по неумѣнію разсуждать, уступаетъ больше авторитету, нежели разуму ²⁾. Мало этого: Эригена рѣшительно заявляетъ объ устраненіи всякаго авторитета въ томъ случаѣ, если онъ противорѣчитъ разуму. „Никакой авторитетъ не долженъ тебя устрашать, если ты въ чемъ-нибудь убѣдилъ себя на пути разумнаго размышленія; потому что истинное озареніе не враждуетъ съ разумомъ“ ³⁾. „Авторитетъ, повторяетъ онъ еще съ большею выразительностію, не можетъ меня поколебать; я не боюсь нападокъ немоцныхъ умовъ, чтобы утверждать прямо—съ открытымъ челомъ истинныя заключенія и несомнѣныя опредѣленія истиннаго разума; только о важныхъ матеріяхъ должно разсуждать съ образованными людьми, ибо послѣдніе ни о чемъ лучше не хотятъ слушать, какъ о томъ, что касается истиннаго разума, ни о чемъ не любятъ разсуждать съ большимъ удовольствіемъ, какъ о томъ, что ими добыто“ ⁴⁾. Очевидно, Эригена совершенно расходится съ восточными православными мистиками по отрицательному взгляду на церковное преданіе. Если послѣдніе скорѣе склонны расширять значеніе преданія (такъ что, напримѣръ, св. Діонисій Ареопагитъ признаетъ важность даже *тайнаго преданія*, ревностно охраняемаго въ первенствующей Церкви отъ язычниковъ), то Эригена, какъ видно изъ сказаннаго, самоувѣренно попираетъ авторитетъ

¹⁾ Къ Платону Эригена питаетъ особенное сочувствіе, увлекаемый богатствомъ его возвышенныхъ идей и счастливымъ согласіемъ его воззрѣній съ важнѣйшими христіанскими истинами, вслѣдствіе чего онъ првзняется „величайшимъ философомъ“. (De div. nat. I, 33). Аристотелю Эригена сочувствуетъ, какъ діалектику и заимствуетъ отъ него діалектическую форму для развитія своего ученія.

²⁾ Non sanctorum patrum sententiae introducendae sunt, nisi ubi summa necessitas roborandae rationationis exegerit, propter eos, qui cum sint rationis inscii, plus auctoritati, quam rationi succumbunt (De div. nat. IV, 9).

³⁾ Nulla itaque auctoritas te terreat... 1, 68.

⁴⁾ I. 39.

церковнаго преданія и думаетъ слѣдовать главнымъ образомъ субъективному началу—внушеніямъ своего разума. Насколько Эригена возвышаетъ значеніе разума, какъ естественно-познавательной силы, можно заключить изъ того, что онъ не допускаетъ существенной переменны или порчи разума въ природѣ поврежденнаго человѣка и потому находитъ, что разумъ сохранился въ сущности въ томъ видѣ, какъ онъ былъ въ первомъ человѣкѣ при твореніи. Впрочемъ, возвышая разумъ на степень основнаго начала религіознаго міросозерцанія, Эригена не думаетъ признавать его, самого по себѣ, какъ естественную, натуральную силу вполне достаточнымъ для постиженія абсолютной религіозной истины, почему уклоняется отъ чистаго раціонализма. Разумъ, по Эригену, можетъ ввести къ постиженію, или точнѣе—къ пассивному воспріятію абсолютной религіозной истины въ томъ случаѣ, если подкрѣпляется божественною благодатью, „озаряется высшимъ божественнымъ свѣтомъ“¹⁾. „Самъ Богъ (воспроизводитъ Эригена идеи православныхъ теософовъ) открываетъ Себя непосредственно въ разумной природѣ человѣка“. Поэтому Эригена дѣлаетъ выводъ, что человѣкъ, познавая себя, познаетъ Бога. Здѣсь Эригена отъ раціонализма переходитъ къ мистицизму, но къ мистицизму не православному, а еретическому. И въ естественномъ состояніи разумъ является, по воззрѣнію Эригены, совершеннымъ, но при высшемъ озареніи онъ является „абсолютно совершеннымъ“ органомъ познанія. Мистическая теорія о сверхъестественномъ озареніи нужна была Эригену собственно для того, чтобы возвысить разумъ, а не для того, чтобы его ограничить: разумъ, вспомоцествуемый высшимъ озареніемъ, возводится на степень супранатуральнаго органа, который не только даетъ возможность человѣку постигнуть абсолютную религіозную истину, но и преобразовать какъ свою, такъ и всю міровую природу, отрѣшая ее отъ чув-

1) „Господи Іисусе“, молитва нашъ мистикъ, въ порывѣ религіознаго воодушевленія, „я никакой другой награды отъ Тебя не ищу, не прошу отъ Тебя болѣе милости, какъ того, чтобы Ты просвѣтилъ меня свѣтомъ Твоимъ и научилъ меня разумѣть Твои слова, внушенная Духомъ Святымъ“. De div. nat V, 21. 36. 38. 39. De divina praedestinatione. XVII, 9.

ственныхъ и конечныхъ недостатковъ, и объединить съ Богомъ Разумъ челоѣка приравнивается Эригеною къ разуму Божию: ему приписывается творческая сила, подобная той, какая принадлежитъ Логосу или Сыну Божию. „Какъ Богъ въ Своемъ Сынѣ все творить, такъ разумъ частныя отдѣльныя представленія о видимыхъ, или духовныхъ предметахъ міра, приобретаемая частично, отрывочно разсудкомъ, возводитъ въ основныя понятія о вѣчныхъ причинахъ вещей“ ¹⁾. „Какъ въ Богѣ мысль о тварномъ есть истинная субстанція тварнаго, такъ и въ челоѣческомъ духѣ понятіе о чувственной и разумной сущности—сама субстанція этой сущности“ ²⁾. Эригена находитъ, что челоѣку, подобно Богу, доступно абсолютно адекватное знаніе о предметахъ чувственнаго и духовнаго міра, ибо въ познаніи субъектъ познающій отождествляется съ объектомъ познаваемымъ. Безъ сомнѣнія, въ этомъ смыслѣ необходимо понимать слова Эригены, что „челоѣкъ, познающій Ангела, самъ преобразуется въ Ангела“ ³⁾. „Созерцаніе вещей равно имъ самимъ, а потому созерцаніе всего есть все“ ⁴⁾. „Силою непосредственнаго созерцанія (*virtute contemplationis*) челоѣкъ отрѣшается отъ грѣха, объединяясь съ Богомъ, а вмѣстѣ очищаетъ отъ грѣха всю природу“ ⁵⁾. „Путемъ созерцанія челоѣкъ, подобно Христу, возводится на небо“ ⁶⁾. Нечего и говорить о томъ, что мистицизмъ Эригены, какъ въ своемъ исходномъ пунктѣ, такъ и въ конечныхъ результатахъ, рѣшительно отличается отъ теософскаго метода, которымъ пользовались православные восточные мистики. Послѣдніе, выходя изъ опредѣленнаго взгляда на поврежденность духовныхъ силъ челоѣка по грѣхопаденіи, подчинялись въ созерцаніи истины внѣшнимъ объективнымъ источникамъ вѣроученія, въ экстазѣ искренно возлагали надежды для раскрытія богословской истины на выс-

1) *De div. nat.* II, 24.

2) *De div. nat.* IV, 7.

3) IV, 9.

4) *Intellectus rerum veraciter ipsae res sunt.* II, 8. *Intellectus omnium est omnia* III, 4.

5) *De div. nat.* V, 21. 36. 38. 39; *de praed.* XVII, 9.

6) V, 20.

шее сверхъестественное озареніе, служащее результатомъ дѣйствій благодати, источниками которой признавались церковныя средства и особенно таинства, а главное не признавали возможнымъ полное постиженіе въ этой жизни абсолютной религіозной истины даже при высшемъ озареніи.

Руководясь своимъ субъективнымъ мистико-спекулятивнымъ методомъ, Эригена построляетъ цѣльную богословскую систему, которая представляетъ на Западѣ первый опытъ раскрытія христіанскаго вѣроученія въ духѣ теософскомъ ¹⁾.

Начиная свою систему опредѣленіемъ понятія о Богѣ, Эригена сходится со св. Діонисіемъ Ареопагитомъ и Максимомъ Исповѣдникомъ по примѣненію отрицательнаго способа, но далеко не соблюдаетъ въ этомъ случаѣ той осторожности и умѣренности, какую мы замѣчаемъ у послѣднихъ. Богъ, по ученію Эригены, какъ Существо безпредѣльное, выше нашего пониманія. Всякое опредѣленіе заключаетъ опредѣляемое въ границы, а Существо Божіе безгранично и безпредѣльно. Несомнѣнно только, что Божественное Существо выше всякаго совершеннаго бытія, выше всякой мудрости и благодати и потому Его можно назвать Пресущимъ, Преблагимъ (*ὑπερούσιος, ὑπεραγαθότης*), обозначая этимъ только безконечное превосходство Его надъ всѣмъ тварнымъ, но не опредѣляя Его дѣйствительной сущности. Богъ—чистое, саморавное бытіе, которое въ своей абсолютной неопредѣляемости есть *абсолютное ничто* ²⁾. Въ Богѣ нѣтъ различія между знаніемъ и дѣйствіемъ. *Самосознаніе въ полномъ смыслѣ слова не можетъ быть усвоено Ему*. Эригена позволяетъ себѣ сказать, что „Богъ не знаетъ себя, потому что онъ не есть что-нибудь опредѣленное“ ³⁾. Такимъ категорически отрицательнымъ опредѣленіемъ понятія о Богѣ Эригена рѣшительно расходится съ восточными теоло-

¹⁾ Всю природу Эригена раздѣляетъ на четыре рода бытія: 1) *natura creans, sed non creata*—Богъ; 2) *natura creans, et creata*—идеальный міръ; 3) *natura creata et non creans*—видимый міръ; 4) *natura creata et non creans*—Богъ, какъ цѣль всего существующаго.

²⁾ I, 14. III, 13. II, 28. V, 21.

³⁾ *Deus nescit se, quid est, quia non est quid.*

гами и возвращается къ древнему неоплатоническому ученію „о Единомъ“, чуждомъ всякаго различенія, сознанія и воли.

Еще ближе къ неоплатонизму Эригена ставится въ раскрытіи ученія о Троичности лицъ. По ученію Эригены, отъ Божественной субстанціи, остающейся вѣчно тождественною и неподвижною, происходитъ Отецъ, какъ сила воли, проявляющая свою дѣятельность вовнѣ, заключенную потенциально въ Богъ, отъ Отца рождается Сынъ—мудрость божественная, вмѣщающая въ себѣ примордіальныя причины или идеальныя принципы вещей и отъ Него-же (отъ Отца) исходитъ Духъ Святой, сила формирующая и оживляющая вещи. Эригена называетъ Отца Сущностію (*essentia*), Сына—мудростію (*sapientia*), а Духа Св.—жизнію (*vita*) ¹⁾. Очевидно, что Эригена православною терминологіею прикрываетъ совершенно ложный еретическій взглядъ на существенный христіанскій догматъ о Троичности лицъ. По этому взгляду, лица Пресвятой Троицы являются только образами или силами Божественной субстанціи. Они имѣютъ значеніе не сами по себѣ по своему вѣчному существованію, какъ божественныя ипостаси, равныя единой субстанціи, но только по отношенію къ произшедшему процессу міротворенія, какъ начала, формирующія міръ въ преемственномъ порядкѣ и притомъ съ необходимостію (ибо, какъ увидимъ, Эригена мыслитъ міротвореніе, какъ актъ, необходимо происходящій отъ Бога) ²⁾. Частнѣе Эригена представляетъ лица Пресвятой Троицы въ ихъ отношеніи къ процессу мірообразования такъ. „Отецъ созидаетъ и располагаетъ въ Слово основныя и первоначальныя причины вещей, Сынъ—есть основаніе положенныхъ въ немъ идеальныхъ сущностей, первоосновъ, первоформъ вещей; Духъ Святой есть раздѣляющая

1) *De div. nat.* I, 14. Hagenbach, *Dogmengeschichte*. 377.

2) При ознакомленіи съ учевіемъ Эригены о Троичности лицъ можетъ возникнуть вопросъ, склоняется-ли онъ болѣе къ динамистическому или модалистическому взгляду. Вопросъ этотъ рѣшить положительно нельзя, такъ какъ самъ Эригена безразлично называетъ лица Пресвятыя Троицы то силами божественными, представляющими полную аналогію съ душевными силами (*De div. nat.* I. 14. II, 24), то образами или именами единой Божественной субстанціи. I, 18. Hagenbach, *Dogmengeschichte*, s. 377.

причина того, что Отецъ положилъ въ Сынѣ, — причина, приводящая идеи или первоформы вещей въ дѣйствія, или осуществляющая идеи въ видимомъ мірѣ ¹⁾. Въ описываемыхъ здѣсь лицахъ Пресвятыя Троицы легко узнать тѣ космическіе принципы, участвующіе съ неизбѣжною необходимостію въ процессѣ мірообразования, которые, какъ мы видѣли, допускаетъ Плотинъ. (Первоединое, умъ, міровая душа). Различіе только то, что Эригена не признаетъ такого преемственнаго развитія божественныхъ силъ, какое приписывается неоплатонизмомъ космическимъ началамъ.

Отъ разсмотрѣнія Бога Самого въ Себѣ (или природы творящей, но несозданной) Эригена переходитъ къ описанію процесса міротворенія. Процессъ міротворенія представляется Эригеною, какъ развитіе или исхожденіе (*processio*) отъ Бога всего сущаго, отъ самаго общаго до самаго частнаго, проявляющееся въ двухъ формахъ: а) въ формѣ „природы, которая творится и творитъ“, или идеальнаго міра и б) „въ формѣ природы, которая творится и не творитъ“, или видимаго міра. Абсолютно простое бытіе Божіе не можетъ непосредственно проявляться въ различныхъ конечныхъ существахъ, а потому Богъ, по ученію Эригены, желая явиться, творитъ, или точнѣе, производитъ изъ Себя первоформы, которыя покоятся вѣчно, неизмѣнно въ Немъ. Эригена называетъ эти первоформы примордіальными причинами, идеями (*causae primordiales, ideae, prototypa*) и частнѣе разумѣетъ подъ ними силы, соотвѣтствующія божественнымъ свойствамъ ²⁾. Силамъ этимъ, проистекающимъ отъ Бога вслѣдствіе эманации, Эригена приписываетъ самимъ по себѣ творчество, активность и даже называетъ ихъ „богами“ ³⁾, хотя они получаютъ, по Эригенѣ, реальное значеніе при посредствѣ Логоса или Сына Божія и Духа Святаго. Въ Логосѣ Богъ преобразуетъ, преформируетъ все, что имѣетъ создать. Логосъ, какъ мы видѣли, по ученію Эригены, имѣетъ то значеніе, что

¹⁾ De div. nat. II, 22, 23, 32. III, 17.

²⁾ II, 2. Эти силы Эригена точнѣе обозначаетъ такъ: *per se ipsam—bonitas, essentia, vita, sapientia, veritas, intellectus, ratio, virtus, justitia, salus, magnitudo, omnipotentia, alternitas..*

³⁾ *Primordiales causae non solum in Deo, verum etiam Deus sunt.* t. III, 8.

совмѣщаетъ въ себѣ въ простомъ безразличномъ единствѣ первоформы вещей или идеальныя причины, которыя развиваются въ безконечное множество въ своихъ дѣйствіяхъ. Принципомъ развитія и осуществленія идеальныхъ причинъ въ ихъ дѣйствіяхъ, по ученію Эригены, служитъ Духъ Святой: чрезъ него причины, являющіяся въ Логосѣ въ общемъ единствѣ, дифференцируются въ безконечное множество родовъ и видовъ и осуществляются въ разнообразіи міра явленій. Хотя Эригена Логоса и Духа Св. признаетъ силами, принимающими главное участіе въ міротвореніи, однако имъ въ этомъ отношеніи не придаетъ значенія исключительнаго. Идеальные принципы, вслѣдствіе присущей имъ активности, божественности, должны были, по воззрѣвію Эригены, сами собою реализоваться, перейти въ дѣйствіе, иначе они прекратили-бы свое реальное бытіе, перестали-бы быть причинами ¹⁾. Но если эти принципы, въ силу непосредственнаго истеченія отъ Бога, вѣчны и вѣчно активны, то они также вѣчно реализуются вовнѣ. Такъ Эригена приходитъ къ выводу о томъ, что процессъ міротворенія происходитъ отъ Бога *съ метафизическою необходимостію* и притомъ *отъ вѣчности посредствомъ истекающихъ отъ Него путемъ эманации первообразовъ, реализующихся въ индивидуальныя формы всего сущаго, или въ единичныя твари.* „Вѣчные типы, по словамъ Эригены, производятъ соотвѣтствующія имъ по природѣ небесныя и духовныя сущности, лишеныя матеріальности, потомъ сущности матеріальныя, изъ которыхъ образуется видимый міръ, хотя сами по себѣ они (вѣчные типы) остаются безъ перемѣны въ вѣдрахъ божественной мудрости“ ²⁾. „Подобно тому, поясняетъ свой взглядъ Эригена, какъ рѣка первоначально идетъ изъ источника и вода, источаемая ключемъ, постоянно и безостановочно изливается въ рѣчное ложе, какъ-бы ни длинно было ея теченіе,—такъ божественная благодать, сущность, мудрость, жизнь, все, что ни есть въ родникѣ сущаго, сначала изливается въ первыя причины и даетъ имъ бытіе, потомъ неизреченнымъ способомъ пе-

¹⁾ De div. nat. V, 25,

²⁾ De div. nat. II, 22.

реходить отъ первоначальныхъ причинъ къ ихъ дѣйствіямъ и непрерывными ступнями кружить такимъ образомъ отъ высшихъ вещей къ низшимъ“.

Изъ неправильнаго ученія Эригены и Богѣ и о міротвореніи проистекаютъ его идеалистико-пантеистическія воззрѣнія на міръ и на отношеніе Бога къ міру. Видимый чувственный міръ, проистекшій отъ Бога вслѣдствіе необходимаго осуществленія примордіальныхъ причинъ, по воззрѣнію Эригены, есть только проявленіе ихъ или божественная теофанія. Ученіе „о теофаніи“, заимствованное Эригеною у восточныхъ богослововъ, расширяется имъ до безконечности. Весь міръ разсматривается Эригеною, какъ система теофаній, проявляющихся въ безконечномъ ряду разнообразныхъ формъ ¹⁾. Отсюда безпредѣльная, невыразимая красота міра, его идеальное совершенство, но отсюда же проистекаетъ страдательное, пассивное отношеніе міра къ Богу. Міръ существуетъ, по ученію Эригены, настолько, насколько онъ участвуетъ въ Богѣ. Самъ по себѣ онъ не имѣетъ реальности. Эригена отрицаетъ значеніе пространства и времени, какъ внѣшнихъ формъ, въ которыхъ происходятъ явленія видимаго міра. Все чувственное, матеріальное не имѣетъ субстанціального, реального значенія, но *служитъ только продуктомъ нашего субъективнаго воображенія*. Весь міръ явленій только тѣнь истиннаго сущаго, одинъ призракъ ²⁾. Истинно реальное значеніе имѣетъ только одна Божественная субстанція, служащая субстратомъ разнообразныхъ явленій видимаго міра. Эригена употребляетъ не мало усилий къ тому, чтобы, по раскрытіи ученія о самооткровеніи Бога въ мірѣ, сохранить и утвердить понятіе о премірномъ бытіи Бога, но его усилія въ этомъ отношеніи безуспѣшны. Онъ говоритъ: „если Богъ въ твореніи реализуется и Самъ во всемъ проявляется, то, однако, не перестаетъ пребывать въ Себѣ, въ абсолютной простотѣ Своей сущности. Если все возникаетъ отъ того, что Богъ расширяется, то, однако, Богъ при этомъ остается отдѣленнымъ отъ всего (*segregatus ab omni-*

¹⁾ I, 7. 8. 13.

²⁾ I, 27. 56. 58. 60. 63. II, 43. III, 14. 15.

bus), Его исхожденіе черезъ все (processio per omnia) не исключаетъ пребыванія въ себѣ самомъ (mansio in se ipso). Но спрашивается, если, по ученію Эригены, міръ происходитъ вслѣдствіе необходимо реализирующихся примордіальныхъ причинъ, истекшихъ отъ Бога, если божественная субстанція служитъ субстратомъ всего сущаго, не имѣющаго самостоятельной реальности, то возможно-ли удержатъ правильное теистическое возрѣніе о премірномъ, самостоятельномъ существованіи Бога? Эригена самъ, быть можетъ, противъ своей воли измѣняетъ теистической точкѣ зрѣнія и склоняется къ полному пантеизму, когда дѣлаетъ выводы о томъ, что „Богъ и міръ одно и то же, что Богъ—все и все—Богъ ¹⁾ и намъ представляется рѣшительно непонятнымъ, какъ можно оправдывать Іоанна Эригену въ пантеистическомъ міровозрѣніи ²⁾ и ставить притомъ его въ полную параллель съ представителями восточной мистической теологіи. Нельзя отрицать того, что Эригена, при описаніи процесса міротворенія и раскрытія своего возрѣнія на міръ, пользовался преимущественно сочиненіями св. Діонисія Ареопагита, на котораго онъ дѣлаетъ частыя ссылки ³⁾. Отъ Діонисія Ареопагита Эригена заимствовала идеалистическое возрѣніе о созданіи міра „по образцамъ“ или по идеямъ Божіимъ, о премудромъ и цѣлесообразномъ устройствѣ міра, о трансцендентно-пманентномъ отношеніи Бога къ міру, въ силу котораго Богъ, сохраняя Свою личную самостоятельность, присутствуетъ въ мірѣ и промышляетъ о немъ, какъ о Своемъ твореніи, но возрѣнія Ареопагита Эригена развила въ болѣе крайнемъ смыслѣ, вслѣдствіе чего допустила цѣлый рядъ заблужденій ⁴⁾. „Образцы бытій“, понимаемые св. Діонисіемъ

¹⁾ Creator et creatura unum est, una atque eadem natura. — Deus itaque omnia est, et omnia Deus. III, 10. 17. 4. 9. V, 30. I, 13.

²⁾ Самымъ энергическимъ защитникомъ Эригены является Штауденмайеръ. Staudenmayer, I. Scot. Erig. und Wissenschaft seiner Zeit. Franck. 1834.

³⁾ Напр. Deus itaque est omne, quod vere est, quondam ipse facit omnia et fit in omnibus, ut ait sanctus Dionysius Areopagita. I. III, с. 4.

⁴⁾ Удивительно, что даже тѣ ученые, которые хотятъ доказать тожество міросозерцанія Эригены съ міросозерцаніемъ св. Діонисія Ареопагита, принуждены сознаться, что Эригена въ своихъ выводахъ идетъ дальше и тѣмъ противорѣчитъ себѣ. Такъ Прегеръ, говоря, что „Erigena erneuert das System des Dionysius,

Ареопагитомъ въ абстрактно-возвышенномъ смыслѣ, какъ пред-
помышленія Божіи, путемъ которыхъ Богъ силою Своего все-
могущества премудро и цѣлесообразно творитъ міръ, Эригена
превращаетъ въ примордіальныя причины, истекшія отъ Бога
путемъ эманации, получившія реальное бытіе *независимо* отъ
Бога, одаренныя самостоятельною, активною, творческою си-
лою, подобно „богамъ“ и необходимо создавшія міръ. Возвы-
шенное имманентно-трансцендетное воззрѣніе на отношеніе Бога
къ міру, развиваемое св. Діонисіемъ Ареопагитомъ, въ силу
котораго міръ, мудро устроенный Богомъ, поддерживается Имъ
и направляется къ высшимъ цѣлямъ, Эригена превращаетъ
въ пантеистическое, по которому міръ отождествляется и сли-
вается съ Богомъ, утрачивая свою реальность, обращаясь въ
пустой фантастическій призракъ.

Крайнія космологическія воззрѣнія Эригены на происхожде-
ніе и устройство видимаго міра соединяются въ его системѣ
съ неменѣе ошибочными антропологическими взглядами на по-
ложеніе человѣка въ видимомъ мірѣ. По ученію Эригены, че-
ловѣкъ занимаетъ центральное положеніе въ природѣ, при
чемъ, хотя по своему матеріальному, тѣлесному началу онъ
принадлежитъ видимому міру, или природѣ созданной, но не
творящей, и является существомъ ограниченнымъ, но по ду-
ховному началу онъ примыкаетъ къ міру идеальному (или при-
родѣ созданной, но творящей). Чувственнымъ началомъ чело-
вѣка заканчивается нисхождение примордіальныхъ причинъ,
въ царство раздѣленія, а духовнымъ началомъ его начинается
обратное возвращеніе всѣхъ идеальныхъ субстанцій къ ихъ
первоначальному единству. Человѣкъ составляетъ средоточіе
всѣхъ тварей, заключающее въ себѣ въ единствѣ то, что въ
индивидуальныхъ существахъ видимаго міра проявляется от-
дѣльно и разнообразно ¹⁾. Свои антропологическія воззрѣнія
Эригена видимо заимствуетъ у пр. Максима Исповѣдника, на
котораго часто ссылается ²⁾, но при этомъ развиваетъ ихъ въ

продолжаетъ, становясь въ противорѣчіе съ собою: er bildet es weiter durch, er
entkleidet es von seiner dunklen Hülle. B. I. S. 157.

¹⁾ II, 9. 7. III, 37. IV, 7. V, 25

²⁾ Напр. lib. III, c. 8.

крайнемъ идеалистическомъ направленіи, вдаваясь въ мистическій спиритуализмъ. Эригена возвышаетъ духовное начало человѣка до отождествленія его съ божественною субстанціею. Человѣческая душа, созданная по образу и подобію Божію, можетъ быть, по ученію Эригены, названа „богомъ“ въ маломъ видѣ: по своему достоинству она уподобляется Божественной субстанціи, или почти отождествляется съ нею. „Какъ единая божественная субстанція раскрывается въ трехъ лицахъ, или точнѣе—силахъ, какъ въ Троицѣ по существу нераздѣльной проявляется различіе сущности, силы и дѣйствія, такъ подобное же проявляется и въ человѣческой душѣ. Человѣческая душа обнаруживается въ трехъ силахъ или способностяхъ—разсудкѣ, разумѣ и чувствѣ (*ratio, intellectus et sensus*). Троица души не отличается существенно отъ Троицы Божественной. Такъ разумъ (*intellectus*) соотвѣтствуетъ Отцу, Сыну—разсудокъ (*ratio*), Духу Святому—внутреннее чувство“ (*sensus interior*)¹⁾. Мы видѣли, какое значеніе Эригена придаетъ разуму: по его мнѣнію, это такая способность, которою человѣкъ отъ впечатлѣній внѣшняго чувственного міра можетъ возвыситься до непосредственнаго созерцанія Божества. Прилагая свою теорію безконечныхъ теофаній, проявляющихся въ мірѣ, къ духовному началу человѣка, Эригена замѣчаетъ, что въ немъ преимущественно открываетъ себя Божество. Потому человѣкъ, познавая себя совершенно разумомъ, познаетъ Бога²⁾, (хотя въ данномъ случаѣ Эригена измѣняетъ своему положенію о непознаваемости Божества). Мистико-идеалистическій взглядъ Эригены на человѣка въ эмпирическомъ состояніи получаетъ прочную основу въ его ученіи объ идеальномъ состояніи перваго человѣка. Стараясь представить природу человѣка въ непосредственной связи съ идеальнымъ міромъ, Эригена учитъ о предсуществованіи души до созданія міра. Ученіе Священнаго Писанія о раѣ объясняется Эригеною методомъ аллегорико-мистическимъ—въ духовномъ смыслѣ, какъ сказаніе о цѣлостности созданной Бо-

1) *Patris siquidem, in animo (intellectu) Filii in ratione, Sancti Spiritus in sensu apertissima lucescit similitudo. Lib. II, c. 24.* Очевидно, психологическія воззрѣнія Эригены слишкомъ отличаются отъ нашихъ.

2) I, 40, 43; II, 5. 32; III, 12; V, 31.

гомъ духовной природы человѣка въ царствѣ идеальнаго міра. Подъ Адамомъ Эригена разумѣть не столько историческое лице, сколько идею совершеннаго человѣка, или типъ чело-вѣчества въ его предсуществованіи. Во временной жизни Эригена не можетъ допустить невиннаго состоянія чело-вѣческой природы: вступленіе человѣка въ видимый міръ, по воззрѣнію Эригены, уже является слѣдствіемъ его паденія. На землѣ не могло быть мѣста для рая въ библейскомъ смыслѣ: „О, если-бы Адамъ, восклицаетъ Эригена, былъ хотя нѣкоторое время на землѣ въ раю, какую онъ могъ бы имѣть поддержку для утвержденія въ добрѣ! Онъ никогда бы не уклонился отъ совершенства, если бы могъ имъ наслаждаться на землѣ, хотя-бы одно мгновеніе!“¹⁾ Такимъ образомъ, чело-вѣкъ, по воззрѣнію Эригены, уже явился въ этотъ міръ во грѣхѣ. Паденіе чело-вѣка, послѣдовало, вѣроятно, еще въ идеальномъ царствѣ вслѣд-ствіе его увлеченія своими совершенствами и желанія выйти изъ того положенія, которое онъ занималъ въ ряду другихъ идеальныхъ твореній, какъ существо сравнительно ограниченное. Впрочемъ, оно, по ученію Эригены, совершилось болѣе въ силу метафи-зической необходимости, чѣмъ по нравственной свободѣ. Вслѣд-ствіе грѣхопаденія чело-вѣка было создано земное, чувстви-тельное и смертное тѣло, въ которое измѣнилось первоначаль-ное идеальное, духовное тѣло чело-вѣка и вообще прои-зошли всѣ временныя и пространственныя, физическія и этическія различія въ микрокосмѣ. „Если-бы чело-вѣкъ не палъ, объясняетъ свои мысли Эригена, то не произошло бы и раздѣленія людей по полу (на мужчинъ и жен-щинъ), тогда тѣлесная природа чело-вѣка имѣла-бы одинъ полъ. Тогда міръ былъ-бы населенъ духовно; небо и земля не были-бы раздѣлены, ибо все было-бы райскимъ, небеснымъ. Безъ послѣдовавшаго грѣхопаденія чело-вѣкъ наслаждался-бы полнотою бытія; духовно-бы размножался, подобно тому, какъ

¹⁾ IV, 15. 16. 9; III, 25. V, 38. Эригена при этомъ находитъ несообразнымъ библейское сказаніе о паденіи чело-вѣка, какъ онъ, непосредственно созерцая Бога, въ то-же время ввелъ себя въ искушеніе по совѣту жены. — Non enim credibile est, eundem hominem et in contemplatione aeternae pacis stetisse et svadente femina, serpentis veneno corrupta, corruisse.

живутъ на небѣ ангелы. Тогда чувственная природа не имѣла бы силы надъ человѣкомъ, ибо онъ жилъ-бы и дѣйствовалъ, руководясь только разумомъ, находясь въ непосредственномъ единеніи съ Творцемъ и никогда-бы не оставилъ жилища Первыхъ Началъ, среди которыхъ онъ былъ поставленъ. Міръ тварей, созданный въ лицѣ его, не пострадалъ-бы отъ происшедшаго раздѣленія (одного идеальнаго міра на два). Но такъ какъ первый человѣкъ палъ въ силу своей гордости, то единство человѣческой природы было разрушено, вслѣдствіе чего въ человѣчествѣ и въ мірѣ произошло безконечное разнообразіе въ частномъ личномъ существованіи¹⁾. Какъ много ни распространяется Эригена въ описаніи послѣдствій грѣхопаденія, но очевидно, въ силу своихъ мистико-идеалистическихъ тенденцій, онъ не хочетъ допустить ихъ во всей широтѣ и глубинѣ, согласно съ ученіемъ православной Церкви. Напрасно мы искали-бы въ системѣ его указаній на нравственную порчу природы человѣка, на наслѣдственность первороднаго грѣха, на чемъ такъ настаиваютъ представители восточной мистической теологіи. Эригена въ данномъ случаѣ склоняется болѣе къ гностицизму, ограничивая слѣдствія грѣхопаденія различными космическими и физическими переменными, происшедшими въ природѣ, включая въ нихъ самое происхожденіе видимаго міра съ его матеріальнымъ чувственнымъ началомъ. По воззрѣнію Эригены, духовная природа человѣка въ сущности осталась неповрежденною, такъ что человѣкъ можетъ самостоятельно достигать высшаго совершенства, хотя при этомъ ему представляются препятствія со стороны его матеріальнаго чувственнаго начала, почему благодать Божія для него не излишня²⁾. Справедливо замѣчаетъ Бауръ, что „для ученія о

¹⁾ IV, 12—15. II, 5—7. V, 36. 11. 25. 14. 15.

²⁾ Какъ поверхностно смотритъ Эригена на состояніе человѣческой природы послѣ грѣхопаденія и особенно—на наслѣдственную порчу, можно судить изъ того, что онъ по духу ставитъ эмпирическаго человѣка въ связь съ примордіальными причинами, отъ которыхъ онъ существенно не отдѣляется: *Enim in his, in quibus nunc videtur esse, homo consistit, sed in occultis naturae causis, secundum quas primitus conditus est et ad quas reversurus est continetur in quantum est. Lib. II. V. 5.*

грѣхѣ нѣтъ мѣста въ системѣ Эригены, такъ какъ грѣхъ у него является только чѣмъ-то случайнымъ, скоропреходящимъ и не имѣетъ значенія зла нравственнаго“ ¹⁾. Это отрицательное понятіе о грѣхѣ существенно отличаетъ Іоанна Эригену отъ представителей восточной православной теософіи, у которыхъ заимствуются имъ нѣкоторыя частныя мнѣнія о слѣдствіяхъ грѣхопаденія (напримѣръ, о преобладаніи чувственнаго начала надъ духовнымъ, о физическихъ неуройствахъ и страданіяхъ), во при этомъ не усвоается ихъ основной взглядъ на наслѣдственную порчу природы человѣческой, а равно и на такія частныя послѣдствія первороднаго грѣха, какъ искаженіе образа Божія, помраченіе разума, извращеніе воли и т. д.

Не принимая православнаго ученія о первородномъ грѣхѣ и о послѣдствіяхъ его во всей широтѣ, Эригена однако допускаетъ дѣйствительность искупленія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ. Ученіемъ объ искупленіи человѣчества отъ грѣха Эригена начинаетъ въ своей системѣ описаніе „природы, которая не творитъ и не творится“ и подъ которою разумѣется процессъ возвращенія всего отпавшаго или отдѣлившагося отъ Бога опять къ своему первоисточнику. Основаніе искупленія, совершеннаго І. Христомъ, Эригена видитъ въ томъ, что Богъ, служащій конечною цѣлью всего сущаго, опять все возвращаетъ въ Себя. Но допуская фактъ искупленія, совершеннаго І. Христомъ, Эригена не сообщаетъ намъ въ своей системѣ частныхъ свѣдѣній о личности Искупителя. Дорнеръ ставитъ въ упрекъ Эригенѣ, что овъ въ воззрѣніи на воплощеніе склоняется къ докетизму ²⁾. Дѣйствительно, принимая во вниманіе ученіе Эригены о происхожденіи человѣческаго тѣла, какъ слѣдствіи паденія, мы не можемъ не признать упрекъ Дорнера имѣющимъ свое основаніе. Эригена нигдѣ точно не выражаетъ православнаго ученія о реальности воплощенія І. Христа, хотя и воспроизводитъ идеи Максима Исповѣдника о преобразованіи и обоженіи человѣческаго тѣла, воспринятаго Іисусомъ

¹⁾ Lehre von der Versöhnung. Baur. S. 135. Tüb. 1838.

²⁾ Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Dorner. S. 149.

Христомъ ¹⁾. Дѣло искупленія, совершенное Христомъ, представляется у Эригены въ возвращеніи примордіальныхъ причинъ къ ихъ Первоначальному Источнику. „Слово низшло въ дѣйствія причинъ, чтобы возвратить ихъ въ самобытное единство“ ²⁾. Но этотъ процессъ возвращенія примордіальныхъ причинъ къ единству открывається примѣромъ мистико-этического совершенства, показаннаго І. Христомъ, преимущественно преобразованиемъ или одухотвореніемъ Его человѣческой природы, почему изъ дѣлъ, совершенныхъ І. Христомъ, Эригена приписываетъ собственно важное значеніе воскресенію и вознесенію І. Христа, въ которыхъ, по его мнѣнію, главнымъ образомъ проявилось преобразование или одухотвореніе природы. Впрочемъ, по справедливому замѣчанію Баура ³⁾, въ системѣ Эригены нѣтъ мѣста для ученія о фактѣ искупленія, какъ и для ученія о грѣхѣ. Явленіе въ міръ Христа, съ точки зрѣнія нашего мистика, должно быть признано безцѣльнымъ или излишнимъ, если духовная природа человѣческая не повреждена, если силою непосредственнаго созерцанія, сохранившагося по грѣхопаденію, человѣкъ можетъ вступать въ связь съ идеальнымъ міромъ, объединяться съ Богомъ и освобождаться отъ грѣха.

Процессъ возвращенія всего къ Богу, открываемый искупленіемъ І. Христа, совершается, по ученію Эригены, съ натуральною необходимостію и самъ человѣкъ, не смотря на идеальное совершенство своей духовной природы, подчиняется этой натуральной необходимости ⁴⁾. Основные фазисы этого обратнаго возвращенія всей природы къ своему Источнику составляютъ: разрѣшеніе тѣла на четыре элемента, воскресеніе съ духовнымъ тѣломъ (безполымъ), преобразование тѣла въ духъ; возвращеніе духа въ примордіальныя причины или идеальныя основы, возвращеніе всей человѣческой природы въ ея идеальнымъ основахъ (и всего сущаго въ немъ преобразованнаго міра) въ Божество ⁵⁾. При этомъ Эригена напрасно, подъ вліяніемъ

¹⁾ II, 23.

²⁾ V, 23. 25. II, 6. 9. 13.

³⁾ Lehre von der Versöhnung. Baur, S. 123.

⁴⁾ Homo naturaliter cogitur redire in Deum. V, 6.

⁵⁾ Iib. V, 8.

восточной православной теософіи, заботится удержаться на ортодоксальной почвѣ и сохранить личную самостоятельность человѣка въ будущей жизни. Отъ православныхъ мистиковъ онъ заимствуетъ ученіе о наградахъ и наказаніяхъ, ожидающихъ человѣка въ будущей жизни, но объясняетъ его только въ духовномъ смыслѣ: отрицаетъ сохраненіе тѣлесной природы человѣка по воскресеніи даже и въ преображенномъ видѣ; поставляетъ наказаніе злыхъ людей только во временныхъ страданіяхъ, связанныхъ съ неразумными движеніями злой воли ¹⁾ (которыя должны прекратиться) и, наконецъ, склоняется къ крайнему мистико-пантеистическому выводу о томъ, что все должно безслѣдно перейти въ Бога ²⁾. Такія частныя выраженія Эригены, примѣняемые по отношенію къ состоянію людей въ загробной жизни, какъ — „сверхъестественный переходъ святыхъ въ Бога, смерть ихъ“ (*supernaturalis occasus in Deum, interitus, mors sanctorum* ³⁾) показываютъ, что Эригена, увлекаемый послѣдовательнымъ развитіемъ своихъ мистико-пантеистическихъ началъ, приходитъ къ рѣшительному акосмизму, такъ какъ, по его воззрѣнію, сущность Божія поглощаетъ собою всякое индивидуальное бытіе.

Для общаго оцѣнку системы Эригены, мы должны придти къ тому заключенію, что она представляетъ на Западѣ первую попытку къ развитію цѣльнаго богословскаго міросозерцанія на началахъ теософскихъ. Образцемъ для теософіи Эригены могли служить аналогичныя по направленію богословскія системы православныхъ восточныхъ мистиковъ, но Эригена разошелся съ послѣдними по крайнему спекулятивно-мистическому методу, а потому долженъ былъ разойтись съ ними и въ частныхъ богословскихъ умозрѣніяхъ. Воззрѣнія Эригены на основные предметы богословскаго знанія являются не только ложными, но во многомъ тождественными съ соотвѣтствующи-

¹⁾ *Diversas suppliciorum formas non localiter in quadam parte futuras esse credimus, sed in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus tardaue poenitentia est infructuosa inque pervestrae potestatis omnimoda subversio, sive humana, sive angelica creatura.*

²⁾ *In Deo cuncta finem positura sunt et unum erunt.* V, 8.

³⁾ V, 21, 30.

ми неоплатоническими возрѣніями. Особенное тожество ученія Эригены съ неоплатонизмомъ замѣчается въ возрѣніи его на Бога, какъ на безкачественную, лишенную жизни и дѣятельности монаду, на лица Пресвятыя Троицы, какъ на силы или образы единой субстанціи, на міръ, какъ на необходимое реализированіе идей или примордіальныхъ причинъ, истекшихъ отъ Бога путемъ эманациі, на имманентное отношеніе Бога къ міру, исключающее понятіе о личномъ премірномъ существованіи Бога и, наконецъ, на процессъ возвращенія всей природы въ единую Божественную субстанцію, поглощающую собою съ неизбѣжною необходимостію всякое отдѣльное конечное бытіе ¹⁾).

Спекулятивно-мистическая система Эригены не была доступна для его современниковъ. Только въ XIII вѣкѣ западные мистики стали на нее ссылаться и дѣлать извлеченія для оправданія своихъ заблужденій. Это вызвало противъ сочиненія Эригены сильное преслѣдованіе со стороны римскихъ папъ. Уже Гонорій III буллою, изданною въ 1225 году, осудилъ произведеніе Эригены: „О раздѣленіи природы“, а потомъ это сочиненіе, по случаю новаго изданія, было осуждено Григоріемъ XIII въ 1685 году и включено въ индексъ запрещенныхъ книгъ (*index librorum prohibitorum*).

Спустя два вѣка послѣ Эригены, мистика прочно утверждается на Западѣ и получаетъ широкое развитіе, причемъ научная богословская мистика обыкновенно вызывала собою соотвѣтствующее по характернымъ особенностямъ мистическое движеніе въ обществѣ или породила такъ называемую популяр-

¹⁾ Можетъ представиться непонятнымъ, какъ Эригена во многихъ своихъ частныхъ возрѣніяхъ возвращается къ неоплатонизму, когда онъ въ системѣ своей не дѣлаетъ частныхъ ссылокъ на неоплатоническія произведенія и вообще, по видимому, не заявляетъ о своемъ непосредственномъ знакомствѣ съ неоплатонизмомъ въ первоисточникахъ. Но это можно объяснить тожественностію теософскаго метода, примененнаго Эригеною къ раскрытію христіанскаго вѣроученія тожественные гносеологическіе приемы сопровождаются болѣе или менѣе тожественными результатами. „Законы мысли, замѣчаетъ справедливо Риттеръ, во всѣ времена и у всѣхъ народовъ въ своемъ примененіи вѣли къ одинаковымъ результатамъ“. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*. B. I. S. 461.

ную мистику. Такому развитію западной средневѣковой мистики въ научной и практической сферѣ способствовали преимущественно два условія: 1) постепенно усиливавшееся въ богословской наукѣ одностороннее *схоластическое направленіе*, которое, вслѣдствіе стремленія къ раскрытію и обоснованію истинъ вѣры на началахъ разума при посредствѣ философіи Аристотеля, доходило до того, что возвышенныя догматическія истины обращало, путемъ логическаго анализа и діалектики, въ сухія и мертвыя формы разсудка, превращало теологію въ діалектическую метафизику и, преслѣдуя только научныя теоретическіе интересы, совершенно оставляло въ сторонѣ практическія жизненныя потребности вѣрующихъ; 2) *чувственное мірское направленіе католичества*, возраставшее по мѣрѣ усиленія папскаго абсолютизма, въ силу котораго Церковь изъ царства Божія превращалась въ царство человѣческое, святотатственно попирались права личности, забывались или прямо нарушались духовныя религіозно-нравственныя потребности вѣрующихъ. Мистика стала предъявлять протесты противъ такихъ ненормальныхъ явленій въ католицизмѣ. Противъ односторонняго разсудочнаго діалектическаго формализма схоластики, примененнаго по отношенію къ истинамъ вѣры, она выставляла на видъ высоту этихъ истинъ, какъ богооткровенныхъ и потому превосходящихъ конечныя формы разсудка, отстаивала требованія личнаго живаго чувства каждаго вѣрующаго, которому должна соответствовать раскрываемая въ богословской наукѣ религіозная истина, отстаивала жизненныя практическіе интересы вѣрующихъ; чувственному направленію католичества она противопоставляла духовныя индивидуальныя потребности вѣрующихъ, которымъ должна была удовлетворять Церковь. Но при этомъ въ своемъ противодѣйствіи крайностямъ католичества сама мистика, основываясь на присущемъ ей методѣ познанія религіозной истины — внутреннимъ чувствомъ, или непосредственнымъ опытомъ — склонялась къ противоположнымъ крайностямъ, — отъ разсудочнаго формализма схоластики переходила къ крайнему субъективизму непосредственнаго чувства, отъ внѣшняго оматеріализированія или омірщенія христіанства переходила къ чрезмѣрному спиритуализированію его и

тѣмъ подготовляла путь къ протестантизму, или реформаторству. Хотя западная средневѣковая мистика вообще имѣла преобразовательный характеръ, но въ развитіи своемъ, по основнымъ теософскимъ началамъ и примѣненіи ихъ къ католичеству, она проходила различныя фазисы, или направленія. Съ XII до XIV вѣка въ западной средневѣковой мистикѣ преобладало *церковно-ортодоксальное* направленіе, стремившееся къ умѣренному реформированію католичества на началахъ Св. Писанія и церковнаго преданія, съ устраненіемъ нѣкоторыхъ крайнихъ недостатковъ въ схоластической теологіи и церковно-практической сферѣ. Съ XIV до XVI вѣка стало развиваться *спекулятивно-реформаторское* мистическое направленіе, которое, выходя изъ субъективно-теософскихъ началъ, совершенно разорвало связь съ схоластикой, отрѣшилось отъ авторитета церковнаго преданія и, основываясь исключительно на Священномъ Писаніи, стремилось преобразовать католичество въ духѣ позднѣйшаго протестантизма, вдаваясь при этомъ и въ болѣе крайнія пантеистическія заблужденія. Это одностороннее спекулятивно-реформаторское направленіе мистики смѣнилось въ XV вѣкѣ болѣе умѣреннымъ *религіозно-практическимъ* направленіемъ, явившимся какъ-бы реакціей по отношенію къ предшествовавшему направленію. Избѣгая возвышенныхъ, абстрактныхъ теософскихъ умозрѣній, это направленіе преслѣдовало религіозно-назидательныя цѣли; придерживалось не только авторитета Священнаго Писанія, но и церковнаго преданія, представляя послѣднее въ болѣе чистомъ видѣ, чѣмъ какимъ оно являлось въ католической церкви. Религіозно-практическое направленіе мистики въ значительной степени примыкало къ церковно-ортодоксальному направленію, но расходилось съ послѣднимъ по равнодушному отношенію къ отвлеченнымъ умозрѣніямъ, по болѣе свободному отрицательному отношенію къ схоластической теологіи. Наконецъ, въ XIV и XV вѣкахъ окончательно организовалось *сектантское* направленіе мистики, возникшее еще въ XI вѣкѣ, которое, вслѣдствіе рѣшительной оппозиціи по отношенію къ католичеству, повело къ образованію отдѣльныхъ религіозныхъ обществъ, отступившихъ не отъ тѣхъ или другихъ частныхъ особенностей католичества, но

вообще отъ христіанства. Принимая во вниманіе это разнообразіе направленій западной средневѣковой мистики, мы можемъ въ нашемъ изслѣдованіи раздѣлить ее на церковную, спекулятивно-реформаторскую, религіозно-практическую и сектантскую мистику.

А. Вертеловскій

(Продолженіе будетъ).

ОПЫТЪ СОГЛАШЕНІЯ МОУСЕЕВА СКАЗАНІЯ

о

СОТВОРЕНІИ МІРА

СЪ НОВѢЙШИМИ ДАННЫМИ НАУКИ.

Издавна богословы и вообще церковные писатели старались оправдать представленный Моусеемъ, въ первой главѣ его книги Бытія, порядокъ сотворенія міра, согласованіемъ его съ господствовавшими въ ихъ время взглядами естествознанія. Такъ въ самый разцвѣтъ христіанства, Василій Великій, учившійся въ молодости у знаменитыхъ философовъ своего времени въ Константинополѣ и въ Аѳинахъ, написалъ такъ названный имъ „Шестодневъ“ (Hexameron), въ которомъ выставилъ порядокъ дней творенія согласнымъ съ господствовавшими тогда, весьма несовершенными, физическими понятіями Аристотеля. Въ болѣе позднее время именно въ XVII столѣтіи, когда естествознание и астрономія сдѣлали важные успѣхи, и умъ человѣческой сумѣлъ разгадать бывшія дотолѣ невѣдомыми тайны творенія, явилось во Франціи знаменитое сочиненіе Москаго (de Maux) епископа Боссюэта, подъ названіемъ: *Discours sur l'histoire universelle jusqu' à l'empire de Charlemagne*, Paris, 1681, написанное въ наставленіе бывшего питомца его, дофина. Въ этомъ сочиненіи судьбы еврейскаго народа, согласно Св. Писанію, поставлены средоточіемъ всемірной исторіи и самое начало міра изображено, по сказанію вождя и законодателя евреевъ, съ такимъ искусствомъ и знаніемъ тогдашняго со-

стоянія естественныхъ наукъ, что современное Боссюэту естествознаніе должно было предъ нимъ преклониться и, въ благоговѣніи къ явленной въ созданіи міра премудрости Божіей, безмолвствовать *). XVIII вѣкъ еще болѣе богатъ былъ открытіями по части естествознанія и землевѣдѣнія, которыя тогдашними вольномыслящими умами, во главѣ съ Вольтеромъ, Дидро и Даламберомъ, и были направляемы къ осмѣянію и опроверженію истинъ вѣры. Въ Россіи на этотъ разъ явился въ лицѣ Филарета, впоследствии митрополита Московскаго, высокій богословъ, который, въ своихъ „Запискахъ на книгу Бытія“, сумѣлъ представить вполне удовлетворительно для разума выведенный Моусеемъ порядокъ созданія міра и обратить въ подтвержденіе его добытые до того естествовѣдѣніемъ новѣйшіе результаты. Нашъ XIX вѣкъ еще болѣе обогатился открытіями въ области естествознанія и землевѣдѣнія и, прельщенный ихъ высокимъ значеніемъ, думаетъ торжествовать надъ ученіемъ вѣры. Но и въ наше „влающее“ время нашелся поборникъ истины, который ослѣпленному блескомъ открытій міру во-очію доказалъ, что эти новозавоеванныя усиліями науки свѣдѣнія не только не опровергаютъ ученія вѣры о происхожденіи міра, но еще блистательно оправдываютъ его и подтверждаютъ.

Такимъ поборникомъ явился въ послѣднее время одинъ французскій аббатъ, по имени Муаньо (Moigno), человѣкъ съ обширнѣйшимъ запасомъ свѣдѣній и духовныхъ, и свѣтскихъ (каковою двойною ученостію въ нынѣшнее время и долженъ обладать каждый богословъ, если только онъ не хочетъ постыдить себя и представляемой имъ вѣры безотвѣтнымъ молчаніемъ или незнаніемъ предъ возраженіями дерзающей воздыматься на разумъ Божій науки, необходимость каковаго сочетанія и признана уже на Западѣ). Принадлежавъ прежде къ іезуитскому обществу, этотъ новый апологетъ христіанства вышелъ изъ него, чтобы получить болѣе свободы въ изложеніи своихъ мыслей. Само собою разумѣется, что онъ не могъ вполне

*) На русскій языкъ переведено Василиемъ Наумовымъ и подъ заглавіемъ „Обзорніе Всемирной Исторіи до царствованія Карла Великаго, первымъ изданіемъ, напечатано въ 1774 г., а вторымъ — подъ названіемъ: *Всеобщая Исторія для наследника французской короны*, въ Москвѣ, въ 3-хъ частяхъ.

освободиться отъ принадлежащихъ католичеству ложныхъ убѣжденій, вошедшихъ въ плоть и кровь его и еще болѣе укрѣпленныхъ іезуитизмомъ; онъ оставался вполнѣ вѣрнымъ католической истинѣ только въ тѣхъ догматахъ, въ которыхъ папство не разошлось съ истиннымъ христіанствомъ. Въ такомъ двойственномъ направленіи и написано имъ, въ послѣднее время, въ защиту христіанства, огромное въ нѣсколько томовъ сочиненіе, подъ заглавіемъ: *Splendeurs de la Foi* (Слава или величіе вѣры). Незадолго до своей смерти онъ выдѣлилъ изъ него тѣ его части, въ которыхъ сказанія и свидѣтельства Св. Писанія подтверждаются научными данными, и составилъ изъ нихъ отдѣльный томъ, подъ заглавіемъ: *Les livres saints et la science; leur accord parfait* (священныя книги и полное согласіе ихъ съ наукою), имѣя при этомъ въ виду, какъ онъ говоритъ въ предисловіи къ тому, съ одной стороны доставить воспитанникамъ высшихъ семинарій дополненіе къ тѣмъ свѣдѣніямъ, какія они получаютъ въ заведеніяхъ о Св. Писаніи, а съ другой, и свѣтскимъ людямъ—умственное и религіозное утѣшеніе—видѣть исповѣдываемую ими вѣру въ полномъ согласіи съ научными данными.

Полагая, что опытъ соглашенія съ наукою Моусеева сказанія о происхожденіи міра, представленный французскимъ ученымъ аббатомъ, можетъ быть не только интересенъ, но весьма полезенъ и для нашей мыслящей публики, мы предлагаемъ его вниманію нашихъ читателей.

„Нынѣ общепринятая мысль—такъ начинается свой трактатъ о космогоніи Моусея Муаньо—что шесть дней творенія суть неопредѣленные періоды времени *), что они подобны

*) Въ послѣднее время и православные богословы склоняются къ подобной мысли, направляемые къ тому нѣкоторыми мѣстами самаго Св. Писанія. Такъ, въ псалмѣ LXXXIX, ст. 5, приписываемомъ, по надписанію, тому самому Моусею, которому принадлежитъ въ книгѣ Бытія глава о сотвореніи міра, говорится, что *предъ очами Господа тысяча лѣтъ яко день вчерашній*, а апостоль Петръ, во второмъ своемъ посланіи, гл. III, ст. 8, воспроизводитъ эти слова въ

седьмому дню, который имѣлъ свое начало, свой вечеръ, но который еще продолжается въ ожиданіи своего конца или своего утра, когда и объ немъ въ свою очередь можно будетъ сказать: *и бысть вечеръ и бысть утро—день седьмый*. А это утро будетъ концомъ вѣковъ, тѣмъ торжественнымъ моментомъ, когда ангелъ суда возгласитъ: *вѣтъ болѣе времени!* Начинается вѣчность, древній міръ уступаетъ мѣсто новому небеси и

такоемъ дополненномъ видѣ: *единъ день предъ Господомъ яко тысяща лѣтъ и тысяща лѣтъ яко день единъ*. Такъ другой псалмопѣвецъ знаетъ *дніе неба*, которые уравниваетъ съ *отками вѣковъ*: *и положу въ откъ вѣка стѣмя его и престолъ его яко дніе неба* (Пс. LXXXVIII, 30). Такъ, наконецъ, апостоль Павелъ, въ посланіи своемъ къ Евреямъ гл. I, ст. 2, разные акты и отдѣлы божественнаго міротворенія называетъ прямо *вѣками*: *Имже (Сыномъ Божіимъ) и вѣки сотвори* (слнч. XI, 3); что и отозвалось въ разныхъ пѣсняхъ и молитвахъ церковныхъ, величающихъ Господа *Творцемъ вѣковъ*, какъ слышимъ въ ирмосѣ пѣсни 5, гл. 2: *Сотта подателю и вѣковъ* Творче Господи...* и въ другихъ мѣстахъ. Вообще священнымъ писателямъ какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта обычно называть днями великія и рѣшающія судьбы міра эпохи. Такъ первое пришествіе Спасителя въ міръ, конечно, неограниченное въ своемъ осуществленіи однимъ днемъ, но имѣющее значеніе на цѣлые вѣка и вѣка, называется въ Писаніи *днемъ великимъ и просвѣщеннымъ*; равно и второе пришествіе Господа нашего Иисуса Христа, актъ весьма многосложный, окончательная фаза бытія міра, когда, по Писанію, небеса должны будутъ распасться съ трескомъ, стихія раскалившись растаять, земля и всѣ дѣла на ней сгорѣть и когда вслѣдъ за этимъ долженъ будетъ явиться Судія живыхъ и мертвыхъ, —называется тоже *днемъ Господнимъ* (2 Петра III, 12), *днемъ Божіимъ* (тамъ-же ст. 10 и 1 Солун. V, 2). Да если посмотрѣть на дѣло съ философской точки зрѣнія, то необходимо прийти къ тому-же заключенію, т. е. что подъ днями творенія разумѣть надобно неопредѣленные пространства времени. Ибо если для всемогущества Божія все возможно, то при этомъ не надобно забывать, что оно проявляетъ себя въ дѣйствіи не самослучайно и безъ мысли, но согласно присущему Божеству всеобъемлющему разуму. *Разумна суть отъ вѣка Божови вся дѣла Его* (Дѣян. XV, 18). А творить міръ въ теченіи шести 24-хъ часовыхъ сутокъ, опредѣляемыхъ положеніемъ солнца, котораго еще не было—когда въ распоряженіи Творившаго вся числомъ, вѣсомъ и мѣрою, была цѣлая непредѣльная вѣчность—какое можетъ быть тому достаточное основаніе? Наше брешное и скоропреходящее естество принуждено бываетъ въ осуществленіи своихъ плановъ и предпріятій стѣсняться расчетомъ времени: Царю-же вѣковъ, безначальному и безконечному Богу, какая есть въ томъ нужда?... По всему этому* мы находимъ не только не противнымъ здравой вѣрѣ, требующей только исповѣданія Бога просто творцемъ всяческихъ, но и желаемымъ самою вѣрою—разумѣть подъ днями творенія цѣлые неопредѣленные періоды времени, тѣмъ охотнѣе, что этимъ облегчается уразумѣніе для вѣрующаго одной изъ тайнъ вѣры, а у вольномыслія отнимается одинъ изъ поводовъ нападать на вѣру.

Авторъ статьи.

новой земли! Въ этомъ способѣ толкованія священнаго текста слово *вечеръ* означаетъ прежде всего начало дня или великаго дѣйствія, исходящаго, наичаще, изъ нѣкотораго рода хаоса, произведеннаго предшествующимъ переворотомъ; слово *утро*, напротивъ, выражаетъ завершеніе дѣйствія, конецъ хаоса, какъ слѣдствіе устроенія его. Послѣ такого толкованія, сказаніе Моисея является въ дѣйствительности простымъ рассказомъ о твореніи во времени и пространствѣ. Но оно такъ много содержитъ въ себѣ чрезвычайныхъ особенностей, превышающихъ знанія своего времени, — особенностей, которыхъ не могла-бы открыть писателю никакая человѣческая мудрость и которыя оказываются въ такомъ совершенномъ согласіи съ результатами, добытыми позднѣйшею преуспѣвшею наукой, что всякій здравомыслящій и добросовѣстный человѣкъ невольно долженъ прійти къ заключенію о прямомъ и непосредственномъ вдохновеніи свыше. Раскроемъ-же эту мысль, насколько нужно, и постараемся войти въ самую сущность вопроса въ видахъ примиренія откровенія съ наукою.

1. *Единство вещества міровъ.* Моисеемъ утверждается сотвореніе, въ началѣ временъ, однимъ и тѣмъ-же дѣйствіемъ, одинаковыхъ вещественныхъ элементовъ, вошедшихъ въ образованіе неба и земли, а это есть послѣднее слово современной науки! Самое новѣйшее и удивительнѣйшее изъ орудій, созданныхъ геніемъ человѣка, намъ каждодневно, все болѣе и болѣе открываетъ единство состава и природы, и туманностей, и звѣздъ, и солнца, и планетъ, и земли, и космической матеріи, наполняющей пространство между меркуріемъ и солнцемъ.

2. *Первобытный хаосъ.* Земля, а безъ сомнѣнія также и солнце, по Моисею, образовали въ началѣ только бездну или нестройную смѣсь разобщенныхъ элементовъ, покрытую глубокимъ мракомъ и устрояемую Духомъ Божіимъ, а это и была научная гипотеза элементовъ, вообще принятая съ начала XIX вѣка. Но не болѣе какъ двадцать лѣтъ тому назадъ, для объясненія разобщенности этихъ элементовъ, нашли нужнымъ призвать къ дѣйствію главную силу природы, теплоту, и только въ эти послѣдніе годы корифеи науки допустили и стали учить, что тепло-

та, свѣтъ, электричество происходятъ отъ тяготѣнія и частичнаго притяженія.

3. *Да будетъ свѣтъ.* Созданіе, прежде всякаго другаго образованія или устроенія, свѣта или свѣтящейся жидкости, чудснаго аура восточныхъ, и таинственнаго ээира западныхъ — какое изумительное предвидѣніе! Что древніе гадательно провидѣли, то новѣйшіе вполне доказали, т. е. что всѣ силы природы имѣютъ средою и дѣятельнымъ началомъ существо и движенія ээира. Ээиръ и его движенія, одни-ли, или въ соединеніи съ частичными движеніями вещественныхъ элементовъ, суть источникъ свѣта, теплоты, электричества, магнетизма и, весьма вѣроятно, притяженія, тяготѣнія, сродства химическаго, какъ-то предполагалъ безсмертный Ньютонъ, великій Эйлеръ привелъ въ формулу, а современная наука находится на пути къ доказательству этого со всею строгостію. До появленія свѣта, до изреченія: *да будетъ свѣтъ*, могъ существовать одинъ хаосъ; разобщенность элементовъ — слово совершенно новое — оставляла ихъ на разстояніи другъ отъ друга; всякое соединеніе, всякое сочетаніе, всякое устроеніе было невозможнымъ. Но явился свѣтъ, ээиръ овладѣлъ своею неопредѣленною упру-гостію (эластичностію), и — общее тяготѣніе начинается: тяготѣніе приводитъ въ движеніе всѣ сродства, разобщенные элементы соединяются и сгущаются. Отъ прираженія этого подвигнутаго ээира и тяготѣнія и нашъ земный шаръ, родившійся отъ соединенія разобщенныхъ элементовъ, начинаетъ вращаться вокругъ самого себя, и если центръ его притяженія возымѣлъ уже свой собственный свѣтъ, то періодическая послѣдовательность тьмы и свѣта могла начать свой ходъ. Повторяю, что мысль и фактъ созданія свѣтящейся жидкости ээира прежде всякаго появленія свѣта, заимствованнаго-ли то, или собственнаго, прежде всякаго созданія неорганическаго, или органическаго, не могутъ быть мыслию чисто человѣческою.

4. *Твердь и атмосфера.* То, что Моусей, въ добавокъ, говоритъ о тверди, о воздушной атмосферѣ земли, о газообразныхъ жидкостяхъ, о водяныхъ парахъ, распустившихся въ воздухѣ, о водахъ высшихъ, сущихъ надъ твердію (безъ сомнѣнія, это суть тѣ весьма разрѣженные газы, существованіе ко-

торыхъ теперешняя наука порывается намъ открыть и сообщить намъ то, какъ великую тайну), все это также непостижимо, если не допустить свыше человѣческаго вдохновенія.

5. *Общее погруженіе земнаго шара въ воду.* Моусей положительно говоритъ, и апостоль Петръ еще болѣе въ ясныхъ выраженіяхъ высказываетъ, что было время, когда земля покрыта была водою (2 Петра 11,5); а наука едва-едва дошла до того, чтобы сказать съ Везіаномъ: „въ началѣ геологическихъ временъ, весь шаръ земный покрывалъ одинъ безбрежный океанъ“ *); съ г. Добре: „вода, при помощи другихъ нѣкоторыхъ субстанцій, должно быть, почти вездѣ была всемошнымъ сотрудникомъ пара какъ въ дѣлѣ преобразованія веществъ, такъ и образованія главныхъ металлоносныхъ слоевъ и самихъ извергающихъ скалъ“ **), и съ г. Ляйелемъ: „всѣ земли были подъ водою, но только, можетъ быть, не всѣ въ одно время“ ***).

6. *Подъемъ горъ.* Раздѣленіе земли и водъ, которое царственный пророкъ такъ неожиданно объясняетъ поднятіемъ горъ: *восходятъ горы и нисходятъ поля* (Псал. VIII, 8); это начало, указываемое Премудрымъ появленію и отвердѣнію горъ и холмовъ: *прежде неже горамъ водрузитися, прежде холмовъ рождаетъ Мѧ* (Прит. VIII, 25), можетъ-ли это быть измышленіемъ человѣческимъ? Мысль о поднятіи, которую, по нуждѣ, можно-бы, а можетъ быть, и должно бы было замѣнить мыслию о нагроможденіи,—совершенно новая; она высказана въ началѣ этого вѣка Леопольдомъ-де-Бушомъ, и только въ 1829 году Эли-де-Бомонъ возвелъ ее въ теорію, опредѣлилъ направленіе горныхъ системъ и установилъ ихъ синхронизмъ и хронологію.

7. *Растительность прежде солнца.* Появленіе флоры, и флоры очень богатой, прежде солнца, какъ свѣтила, подтвержденное наблюденіями геологовъ, въ особенности Декандоля, который дошелъ до такого заключенія, что извѣстныя ископаемая флоры навѣрное произрастали подъ другимъ свѣтомъ, чѣмъ

*) Vezian, Prodomes de Geologis, p. 48.

**) Daubbrée, Rapport sur les progrès de la Geologie experimentale, p. 64.

***) Lyell, Elements de Geologie.

свѣтъ теперешняго солнца,—истинно поражаетъ воображеніе; все, кажется, указываетъ на то, что эта растительность принадлежала къ періоду угольному. „Ни въ какую другую эпоху, говоритъ Гюгъ Миллеръ, не видали такой великолѣпной флоры. Юность земли была въ особенноти юностію тѣнистою и зеленѣющею,—юностію мрачныхъ и непроницаемыхъ лѣсовъ, огромныхъ сосенъ, великолѣпныхъ араукарій *), исполинскихъ тростниковъ, папоротниковъ въ ростъ деревъ, сигилларій **) изящно отпечатанныхъ, остистыхъ лепидодендровъ ***). Вездѣ, гдѣ стекли воды, чтобы образовать не такъ глубокія озера или произвести потоки водъ, начиная отъ мѣстъ, гдѣ островъ Мельвиль представляетъ теперь, подѣ полярной звѣздой, свои льдистыя степи, до мѣстъ, гдѣ полная сушь Австраліи уединенно ширится подѣ блестящею звѣздою юга, — вездѣ густая и роскошная трава покрывала влажную и отягощенную парами почву. Земля наша должна была тогда, сквозь облакавшіе ее туманы, испускать на отдаленныя планеты лучъ свѣта вѣжнаго и товкаго ****). Кромѣ этого, въ эти послѣдніе дни наукъ пришлось и еще заплатить дань чести священнымъ книгамъ дознаніемъ, что всѣ существенные феномены растительности, разложеніе угольной кислоты, ассимиляція угля, выдѣленіе кислорода, образованіе хлорофилла *****) не требуютъ солнечнаго свѣта, но происходятъ подѣ вліяніемъ всякаго свѣта, какъ естественнаго, такъ и искусственнаго. Дѣло возможное, что растенія были и прежде и послѣ третьяго дня *Бытія*, но только то представляется достовѣрнымъ, что эта растительность третьяго дня, имѣвшая мѣсто прежде солнца, была несравненно богаче и обильнѣе. Именно потому, что она обязана была своимъ существованіемъ не нашему теперешнему солнцу, а солн-

*) Араукарій—ботаническое названіе для прочихъ породъ хвойной первобытной растительности.

**) Сигилларій—отъ латинскаго *sigillaris* изваятельный, печаточный, или отъ французскаго *sigillaire*—печатная земля, глина.

***) Лепидодендронъ—отъ латинскаго *lepidus*, красивый и греческаго *δέυδρον*, дерево.

****) Hugh Miller, *The testimony of rocks*, in 12. Boston 1857.

*****) Хлорофилъ—отъ греческихъ словъ: *χλωρός*, *viridis*—зеленый, и *φύλλον*—листъ, вещество, окрашивающее листья въ зеленый цвѣтъ.

цу, бывшему на пути къ образованію, котораго діаметръ былъ гораздо болѣе, она распространялась всюду, накрывая землю отъ одного полюса до другаго: обстоятельство по истинѣ замѣчательное! До сихъ поръ въ каменномъ углѣ не найдено еще ни одного существа дышащаго воздухомъ, даже ни одного на-сѣкомаго, хотя успѣли уже извлечь его цѣлыя милліоны кубическихъ метровъ. Это отсутствіе, говоритъ Ляйель, при теперешнемъ состояніи науки, можетъ возбуждать только изумленіе.

Кромѣ сего, повелѣть землѣ, съ третьяго дня до появленія какой-бы то ни было животной жизни, произвести травы, злаки и деревья, не значить-ли это предугадать то, что наука могла открыть только въ XIX вѣкѣ, именно, что, для того, чтобы животная жизнь могла развиваться на землѣ, прежде всего надобно было, чтобы растительность вполне поглотила избытокъ углекислоты, которою въ первыя времена пресыщена была атмосфера: чѣмъ вмѣстѣ объясняется и то, почему существа, живущія въ водѣ, могли и должны были явиться первыя, за ними амфибіи, и подъ конецъ живущія на землѣ и постоянно дышущія атмосфернымъ воздухомъ.

8. *Земля прежде солнца.* Самая необыкновенная особенность, какъ мы уже и замѣтили, есть та, что поставленіе солнца въ состояніи свѣтила имѣло мѣсто только на четвертый день! Только теперь начинаютъ говорить, что земля старше солнца; что солнце для насъ есть образъ того, чѣмъ была земля до геологическихъ временъ, точно такъ, какъ спутникъ ея, луна есть предображеніе того, чѣмъ она будетъ нѣкогда. Наслу-то спектроскопу удалось показать въ солнцѣ находеніе водяныхъ паровъ въ удостовѣреніе перехода его изъ молодости въ возрастъ зрѣлости.

9. *Сотвореніе чрезъ посредство и множественное.* Когда Моусей говоритъ о растеніяхъ, рыбахъ, животныхъ, то онъ очевидно разумѣетъ сотвореніе во множествѣ и выставляетъ посредство между Творцемъ и тварію: *да прораститъ земля, да изведутъ воды.* Слѣдовательно, идетъ дѣло о твореніи, простирающемся на весь земной шаръ, которое можетъ быть разрушено, но вмѣстѣ съ тѣмъ (можетъ) возстановить само

себя. Но когда настаетъ очередь творить человѣка, то тутъ Богъ дѣйствуетъ непосредственно. Самъ творитъ или созидаетъ: *сотворимъ человека*, и предметъ Его творчества есть недѣлимое единичное, которому Творецъ и даетъ непосредственно собственное имя и водворяетъ его въ особенномъ мѣстѣ. Однимъ словомъ, сотвореніе растений и животныхъ было множественное и повсеместное; произведеніе ихъ осуществлено при посредствѣ зародышей, ввѣренныхъ землѣ или водѣ; они могутъ являться вездѣ, гдѣ будутъ на лицо существенныя условія для полного ихъ развитія: среда, температура, почва.

10. *Происхожденіе видовъ*. Задачу задачъ составляетъ опредѣленіе и происхожденіе вида животнаго или растительнаго. Полное разрѣшеніе ея, говоритъ Исидоръ Жоффруа-Сентъ-Илеръ, было бы ничѣмъ инымъ, какъ настоящею исторіею творенія, появленія и развитія жизни на поверхности земли, исторіею таинственною и божественною, которой первая, по крайней мѣрѣ, страница никогда не будетъ прочтена очами смертнаго... Верховный Виновникъ всяческихъ навѣки сохранилъ ту тайну для себя, и какъ бы наука ни возвышалась, какъ-бы ни расширялась, какъ-бы глубоко ни проникала, во все времена придется ей только повторять съ Линеемъ: „Богъ одинъ вѣдаетъ все... а я только нѣкоторые изъ слѣдовъ Его уразумѣлъ сквозь сотворенныя вещи“ *). Какъ мы, поэтому, должны считать себя счастливыми, что можемъ положительно сказать, что это рѣшеніе, по крайней мѣрѣ относительно факта, если не относительно самаго основанія факта, которое навсегда останется тайною, намъ дано вполне сказаніемъ Моисея. Видъ—дѣло Божіе, онъ былъ непосредственнымъ предметомъ Его творческаго дѣйствія. Прямо и открыто написано, что каждое существо, изшедшее изъ рукъ Творца, содержитъ въ себѣ сѣмя, зародышъ, причину своего воспроизведенія на землѣ, и что каждое увѣковѣчиваетъ себя по роду своему. Это есть уста-

*) Да и самъ Дарвинъ, когда его спрашивали, какъ, судя по характеру и направленію его сочиненій, его считать: матеріалистомъ-ли, или раціоналистомъ, деистомъ или атеистомъ,—въ противоположность гностикамъ, мнившимъ обладать всею полнотою знанія, призналъ себя *агностикомъ*, т. е. невѣдущимъ.

Замѣч. переводившаго.

новленіе Божіе и въ то же время опредѣленіе на вѣчныя времена. На тысячу ладовъ указываемо было на измѣнчивость видовъ, и мы вслѣдъ за этимъ будемъ разбирать системы, основанныя на этой измѣнчивости. Но, не смотря на общее и повсюдное утвержденіе, эта измѣнчивость нигдѣ не оказалась, еще не явился ни одинъ новый видъ,—новый и въ анатомическомъ и фізіологическомъ смыслѣ. Постоянство вида, провозглашенное Моусеемъ, есть великій фактъ,—фактъ, дѣйствующій и господствующій во всемъ мірѣ,—фактъ, предъ которымъ изумѣваетъ мысль. Вотъ пять или шесть тысячъ лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ изображены были въ Египтѣ животныя или растительныя виды, и они остались совершенно тѣми же и въ наше время. Съ конца ледянаго періода до нашихъ дней, т. е. въ теченіе, можетъ быть, десяти тысячъ лѣтъ, остовъ (скелетъ) какъ для животныхъ, такъ и для растений не подвергся никакому видоизмѣненію, даже вторичному. Этого мало: тѣ виды, которые прошли съвозъ періоды геологическіе, сохранили тѣ же отличительныя характеры, какіе имѣли вначалѣ. Самъ Дарвинъ не усумнился это призвать. Такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ, для Моусеева сказанія о сотвореніи постоянство видовъ, это Божіе дѣло, стало однимъ изъ самыхъ неоспоримыхъ фактовъ науки. Кто не воскликнетъ при этомъ, что тутъ видимо перстъ Божій? Нѣтъ, въ самомъ дѣлѣ, ничего болѣе таинственнаго, болѣе недоступнаго для ума человѣческаго, какъ это постоянное однообразіе существъ, воспроизводящихъ себя повсюду по своему роду и виду, такимъ образомъ, что по необходимости приходится сказать, что первое недѣлимое вида содержало въ себѣ причину, достаточное и необходимое основаніе для неизмѣримаго множества его потомковъ и ничто другое не утверждено такъ краснорѣчиво фактами!

11. *Преемственное развитіе существъ.* Моусей, въ сказаніи своемъ о твореніи, идетъ отъ простаго къ сложному: прежде всего, въ растеніяхъ это поступленіе отъ болѣе элементарнаго къ болѣе сложному представляютъ *зародыши, трава, растеніе, дерево*: затѣмъ слѣдуютъ животныя морскія, пресмыкающіяся и плавающія, и почти въ то же время птицы; животныя зем-

ныя на третьемъ мѣстѣ и подъ конецъ человѣкъ: порядокъ въ точности отвѣчающій той классификаціи, какую наука давала существамъ міра по мѣрѣ своихъ успѣховъ.

12. *Сродства*. Но вотъ еще болѣе удивительное подтвержденіе, полученное при попыткѣ доказать превращеніе (transmutation) или развитіе (evolution). 7 февраля 1868 года, одинъ наиболѣе смѣлый натуралистъ, которому всего менѣе было заботы о вдохновенности священныхъ книгъ, г. Гексли, дѣлалъ въ амфитеатрѣ Лондонскаго королевскаго института сообщеніе о животныхъ, посредствующихъ между пресмыкающимися и птицами. Надобно было мнимый законъ эволюціи распространить на пресмыкающихся или реализовать переходъ отъ пресмыкающихся къ птицамъ, и вотъ, каково было его заключеніе. „Я полагаю, говорилъ онъ, что я представилъ достаточныя основанія для того, чтобы утверждать, что факты палеонтологіи даютъ намъ возможность составить себѣ понятіе о томъ способѣ, какимъ птицы выдѣлились изъ пресмыкающихся, и гипотезѣ, что птицы породились такимъ образомъ, дать преимущество предъ всѣми другими гипотезами, не основывающимися на фактахъ“. Г. Гексли воображалъ, что сдѣлалъ дѣйствительный шагъ впередъ; а Моисей болѣе трехъ тысячъ лѣтъ тому назадъ сказалъ: *да изведутъ воды гады души живыхъ, и птицы летающія по землѣ по тверди небесной* (Быт. 1, 20), т. е. далъ общую среду, совместное существованіе пресмыкающимся водянымъ и птицамъ небеснымъ. Что же лишняго прибавилъ къ этому Гексли? Однѣ частныя догадки, отважное и сомнительное сближеніе, гипотезу, противорѣчащую фактамъ, потому что напрасно ищутъ въ природѣ посредствующихъ твореній между пресмыкающимися и птицами *).

*) По истинѣ удивляться надобно, что наука такъ долго не могла дойти до происхожденія птицъ изъ воды вмѣстѣ съ рыбами, когда сходственное устройство и тѣхъ и другихъ прямо указываетъ на общее ихъ начало: ибо какъ рыбы снабжены перьями для плаванія, приспособленными своею тонкостію и остротою для разсѣченія болѣе густой и плотной стихіи, воды; такъ и птицы снабжены подобнымъ-же снарядомъ, крыльями, въ болѣе широкомъ и сплоченномъ составѣ для летанія въ болѣе тонкой, по однородной, стихіи воздухѣ.

Мало сего: существуетъ цѣлая порода летучихъ рыбъ, представляющая прямое сродство съ птицами, — и притомъ въ многочисленныхъ видахъ, которые подво-

13. *Одновременность чловѣка и животныхъ.* Еще дивное совпаденіе между Моусеевымъ сказаніемъ и фактами. Бытописатель, говоря о сотвореніи животныхъ, не ставитъ двухъ отдѣльныхъ эпохъ: одной эпохи для царства животныхъ, собственно такъ называемаго, а другой для царства людей. Животныя и чловѣкъ сотворены одинаково въ шестой день. Слѣдовательно, чловѣкъ современенъ мастодонтамъ, словамъ, львамъ, медвѣдямъ, носорогамъ и тѣмъ видамъ, которые онъ успѣлъ сдѣлать домашними. А наука, между тѣмъ, воображаетъ, что сдѣлала большое открытіе, доказывая эту одновременность, т. е. утверждая, что животныя, о которыхъ мы предъ симъ говорили, принадлежатъ къ одной и той-же эпохѣ творенія, или не были раздѣлены однимъ изъ тѣхъ переворотовъ, которые, весьма вѣроятно, составляли переходъ отъ одной эпохи къ другой.

14. *Покой послѣдняго дня.* Послѣдняя, наконецъ, особенность, и самая необычайная изъ всѣхъ, есть покой седьмого дня. *И поимъ Богъ,* говоритъ Моусей, *въ день седьмый отъ встѣхъ дѣлъ своихъ, яже начатъ творити* (1 Моус. II, 3), т. е. пересталъ творить. Какъ этотъ покой таинственъ и какъ его значеніе велико! Онъ оставляетъ насъ на вѣки въ виду: во-первыхъ,

дятся подъ два главныхъ рода: долгоперыхъ и морскихъ ласточекъ. Новѣйшіе путешественники нерѣдко видали съ корабля, какъ стая такихъ ласточекъ вдругъ выдѣляется изъ воды сильными взмахами большихъ грудныхъ плавниковъ, пока не поднимется надъ водою на высоту четырехъ-пяти метровъ, пролетаетъ надъ волнами прострапство болѣе ста метровъ и вновь погружается въ море. Эти полеты повторяютъ онѣ неоднократно, быстро несясь одна за другою. Когда эти подвѣтїя совершаются въ извѣстной послѣдовательности и направленїи, то полагаютъ, что этимъ онѣ спасаются отъ преслѣдованія хищныхъ рыбъ. Иногда, однако, видятъ ихъ появляющимся то тамъ, то здѣсь, не держась никакого опредѣленнаго направленія, при чемъ предполагаютъ, что, такъ взлетая, онѣ играютъ и рѣзвятся въ воздухѣ надъ волнами. Носясь-же надъ водами, дѣлаются нерѣдко добычею земныхъ, отъ воды питающихся птицъ (См. самое изображеніе этихъ летучихъ рыбъ съ относительною статьею въ журналѣ „Нива“ этого (1886) года, № 2, стр. 53). Конечно, всѣ эти явленія не могли быть неизвѣстными натуралистамъ: почему невольно удивляешься, какимъ образомъ они не могли прїйти къ убѣжденію въ происхожденіи птицъ изъ одной общей среды съ рыбами, представляющими столько родственныхъ и сходственныхъ чертъ съ первыми. Или опасались совнѣсть съ показаніемъ боговдохновеннаго Моусея?...

Замѣчаніе автора статьи.

первичныхъ элементовъ постоянно однихъ и тѣхъ-же, въ числѣ опредѣленномъ и весьма ограниченномъ; во-вторыхъ, видовъ растительныхъ и животныхъ, въ количествѣ опредѣленномъ, но весьма великомъ, неизмѣняемыхъ, или измѣняющихся, но только въ довольно тѣсныхъ границахъ, всегда, послѣ случайныхъ уклоненій, готовыхъ возвратиться къ первоначальному типу, увѣковѣчивающихъ себя сѣменами или зародышами, которыхъ жизненность и плодотворность составляютъ тайну; въ третьихъ, сочетаній, смѣшеній, растворовъ, которые можно увеличивать до безконечнаго числа, но которые содержатъ въ себѣ только то, что въ нихъ вложено, и что всегда готовы они возвратить чрезъ легкое разложеніе. Не явилось ни одного элемента, ни одной новой генерациі, ни одного окончательно составившагося вида, а сохраняются только однѣ породы, расы. Міры вращаются въ пространствѣ, все въ движеніи на небѣ, на землѣ и даже внутри ея; все въ нихъ развивается, все питается; составныя начала видовъ бездушныхъ и видовъ живущихъ, разъединенныя и разсѣянныя въ одномъ мѣстѣ, въ другомъ сближены и соединены, по основнымъ и неизмѣннымъ законамъ, которыми рукѣ и генію человѣка предоставлено пользоваться, но которыхъ онъ по своей волѣ видоизмѣнять или останавливать въ ихъ теченіи не властенъ. Но ни сила механическая, ни силы физическія, въ отдѣльности-ли то, или въ совокупности никогда не могли произвести ни клѣточки, ни частички металлической, или нематаллической, потому что и клѣточка и частичка суть природы вѣдомна единому Богу, и потому что Богъ вошелъ въ свой нерушимый покой, совершивъ все, что восхотѣлъ и судилъ нужнымъ произвести для всего продолженія бытія міра.

Алхимики трудились надъ дѣломъ цѣлыя вѣка, разжигали свои печи, калили до бѣла свои тигеля; приводили въ соприкосновеніе всѣ возможные субстанціи, и — не произвели ни зерна золота, ни микроскопическаго алмаза.

Гетерогонисты, въ свою очередь, бились до кроваваго пота, чтобы вывести новыя живыя существа, хотя-бы то вибрионы или монады. Самые восторженные изъ ихъ партіи принуждены были сознаться, что они не добились ни до чего, а если

чего и добились, такъ то произведено ими изъ матеріи первоначально организованной. Слѣдовательно, со времени послѣдняго слова, высказаннаго книгою Бытія о сотвореніи міра, въ природѣ господствуетъ безусловный покой, покой ясный, какъ солнце, и этотъ безусловный покой есть неопровержимое доказательство истинности или боговдохновенности Моисея.

Я истинно пожалѣлъ-бы тѣ умы, которые въ этихъ поразительныхъ совпаденіяхъ, въ этомъ тождествѣ между предвидѣніемъ и фактами не захотѣли-бы видѣть перваго блистательнаго согласія между откровеніемъ и наукою. Можетъ быть, кто сказалъ-бы, что это согласіе — случайное. Но случай — одно пустое слово, и если-бы это согласіе, дѣйствительно, было случайное, не должно-ли бы оно было, хотя въ одномъ пунктѣ, нарушиться несогласіемъ? "...

Съ своей стороны и мы, воспроизведшіе этотъ отрывокъ французскаго произведенія на страницахъ „Вѣры и Разума“, приглашаемъ нашихъ соотечественныхъ натуралистовъ обратить вниманіе на сообщенныя въ немъ свѣдѣнія или данныя, и просимъ смотрѣть на космогонію Моисея съ полнымъ уваженіемъ, — не какъ на произвольное сплетеніе собственныхъ измышленій и соображеній, подъ вліяніемъ египетской мудрости, которой, дѣйствительно, онъ былъ наученъ вполне (Дѣян. VII, 22), по которой явилъ себя противникомъ во всѣхъ своихъ законахъ и установленіяхъ, но какъ на сказаніе вдохновенное ему свыше, или, по крайней мѣрѣ, какъ на изложеніе сверхестественныхъ преданій отъ первобытнаго человѣчества, съ которымъ Богъ входилъ въ ближайшее общеніе.

И что въ настоящее время, послѣ столькихъ, благопріятныхъ для Вѣры, въ области науки, открытій разума, — что можетъ удерживать отъ возданія всей подобающей чести первому бытописателю міра, по крайней мѣрѣ, въ сказаніи его о происхожденіи міра? Непонятнымъ и противнымъ всякой разумной возможности представлялось прежде всего то, что Моисей противуестественно сжалъ безмѣрно широкое дѣло мірозданія въ шестидневный срокъ; но здравое богословіе, не отрицая, что для Бога все возможно, — на основаніи библейскихъ и церковныхъ указаній, давно рѣшило разумѣть за одно съ

наукой подъ именемъ двей неопредѣленные періоды времени. Страннымъ и непонятнымъ казалось совмѣстное приготовительное сотвореніе неба и земли изъ одного элемента; но и наука пришла къ убѣжденію въ одинаковости элементовъ, лежащихъ въ основѣ всего существующаго въ мірѣ. Глумились надъ появленіемъ свѣта прежде солнца; но по послѣднимъ открытіямъ науки, дѣйствительно, въ началѣ міротворенія, дѣйствовало особенное свѣтоносное начало, называемое нынѣ эфиромъ, подъ вліяніемъ котораго всѣ бывшіе доселѣ въ безразличномъ и безобразномъ смѣшеніи элементы начали другъ отъ друга отдѣляться и формироваться въ особыя своеобразныя ватуры. Недоумѣвали, какимъ образомъ растительное царство могло существовать въ природѣ тоже до появленія солнца, да еще въ такомъ роскошномъ и великолѣпномъ видѣ; но сдѣланныя по этому предмету научныя изслѣдованія показали, что растительность можетъ возникать и процвѣтаетъ подъ всякимъ свѣтомъ, — въ особенности въ то первобытное время, когда земля вся проникнута была влагою, оставшеюся послѣ воды, подъ которою она была въ теченіи длиннаго хаотическаго періода. Находили противуестественнымъ, что Моисей, на ряду и вмѣстѣ съ рыбами и пресмыкающимися морскими, извелъ и птицъ, летающихъ въ воздухѣ. Но Гексли, какъ мы выше видѣли, нисколько не имѣя въ виду поддѣлываться подъ сказаніе Моисея, не нашелъ иного, болѣе естественнаго, способа объяснить происхожденіе пернатыхъ, какъ указавъ на водный элементъ. Эволюціонисты, вслѣдъ за пресловутымъ вождемъ своимъ, Дарвиномъ, думаютъ объяснить происхожденіе всего существующаго въ мірѣ чрезъ развитіе изъ трехъ — четырехъ клѣточекъ, которыя какъ-то посчастливилось, по ихъ фантазіи, всемогущему Господу Богу создать изъ ничего, и чрезъ преемственное образование изъ предшествующихъ породъ послѣдующихъ. Но это, скорѣе смѣхъ возбуждающая, чѣмъ вниманіе заслуживающая въ глазахъ всякаго здравомыслящаго человѣка, теорія опровергается и постыждается нагляднымъ опытомъ, который представляетъ намъ, и въ настоящее время, въ томъ-же видѣ и складѣ животныхъ и растенія, въ какомъ они были за нѣсколько тысячъ лѣтъ, какъ о томъ свидѣлствуютъ ассирій-

скія и египетскія древности, и который говоритъ намъ только о возможности видоизмѣненія и улучшенія породъ, вслѣдствіе предоставленнаго Богомъ человѣку господства надъ тварями земными, а не ихъ новообразованія, такъ что, возвѣщенный Моусею, покой Божій, или оставленіе дальнѣйшей творческой дѣятельности, святымъ нынѣ нами чествованіемъ седьмаго дня, остается на вѣки святы, непреложенъ и нерушимъ. Нѣтъ, г-да естествовѣды: видимо, что Моусей и въ пунѣшнее время также точно торжествуетъ надъ вашими знаніями и изысканіями, какъ въ свое время превозмогалъ и посрамлялъ мудрецовъ и волхвовъ египетскихъ, и вамъ остается только добиваться до тѣхъ тайнъ міротворенія, которыя положительно и непреложно заключены въ его богооткровенномъ сказаніи. Трудитесь, до послѣднихъ вашихъ силъ, изслѣдуйте поверхность земли въ малѣйшихъ ея подробностяхъ, проникайте во внутренность ея до глубочайшихъ ея слоевъ, возносите вашими мыслями и снарядами до самыхъ высреннихъ небесъ. Вѣра нисколько васъ въ томъ не останавливаетъ, напротивъ, просимъ васъ о томъ, потому что въ вашихъ открытіяхъ надѣемся, можетъ быть, и противъ вашей воли, найти подтвержденіе вѣщаній вѣры и опроверженіе на представляемая противу нея возраженія. Всѣмъ-же благовѣрующимъ сынамъ Церкви рекомендуемъ къ благосклонному вниманію предложенную нами статью, какъ не негодное орудіе къ отраженію и посрамленію тѣхъ легкомысленныхъ адептовъ науки, которые иногда своими надутыми разглагольствіями захотѣли-бы колебать вѣру въ предвѣчнаго „Творца небу и земли, видимымъ-же всѣмъ и невидимымъ“.

И. П. — вѣ.

ИДЕАЛИЗМЪ И РЕАЛИЗМЪ.

(Продолженіе *).

XXII.

Шеллингъ и Гегель. Связь философіи Ш. и Г. съ философією Фихте.—Взгляды Ш. и Г. на философское познаніе и происхожденіе этихъ взглядовъ изъ философіи Фихте.—Примиреніе идеализма и реализма въ философіи Ш.—Недостаточность субъективизма философіи Фихте и необходимость восполненія ея началомъ объективнымъ.—Единство природы и духа.—Обозрѣніе натурфилософіи Ш.—Понятіе Ш. объ абсолютномъ.—Развитіе абсолютнаго начала въ природѣ.—Единство и противоположность силъ, дѣйствующихъ въ природѣ.—Динамическій и органическій процессы въ природѣ.—Единство жизни въ природѣ.—Постепенное выдѣленіе субъективнаго начала въ природѣ.—Развитіе субъективнаго начала въ духѣ человѣка.—Единство субъективнаго и объективнаго началъ въ исторіи и искусствѣ.

Въ философіи Фихте заключается основаніе, изъ котораго произошли какъ философія Шеллинга, такъ и философія Гегеля. Нельзя не признать такимъ основаніемъ тѣ взгляды на характеръ и методъ философскаго познанія, по которымъ, главнымъ образомъ, расходятся между собою системы Шеллинга и Гегеля, но которые однако можно уже находить въ философіи Фихте съ тѣмъ различіемъ, что здѣсь эти взгляды смѣшиваются и не разграничены должнымъ образомъ. Поэтому отношеніе философскихъ системъ Шеллинга и Гегеля къ философіи Фихте заключается въ томъ, что элементы, которые смѣшиваются въ философіи Фихте, представляются ясно разграниченными и выраженными въ ихъ раздѣльности въ ученіяхъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 года № 8.

Шеллинга и Гегеля. Отсюда по мѣрѣ того, какъ слагались и опредѣлялись эти философскія ученія, все яснѣе и рѣшительнѣе онѣ расходились между собою и постепенно оказывалась между ними противоположность, не смотря на тѣсную родственную связь ихъ съ философіею Фихте, такъ что вполнѣ оправдалось на философскихъ ученіяхъ Шеллинга и Гегеля, въ отношеніи ихъ къ философіи Фихте, то воззрѣніе Фихте, что противоположность всегда рождается изъ единства и единство переходитъ въ двойство, разрѣшаясь противоположностію. Въ чемъ-же состояли взгляды Шеллинга и Гегеля на философію и философское познаніе?

По одному изъ таковыхъ взглядовъ истина, т. е. существо вещей, познается чрезъ непосредственное *умственное созерцаніе*, въ которомъ общее постигается въ нераздѣльной связи и цѣлости съ частнымъ, идеальное съ реальнымъ; только въ умственномъ созерцаніи познаніе совпадаетъ съ дѣйствительностію познаваемою, ибо въ дѣйствительности общее и частное, идеальное и реальное, или иначе, внутреннее и внѣшнее, повсюду существуютъ и проявляются совмѣстно и нераздѣльно—одно въ другомъ и одно чрезъ другое. По другому-же воззрѣнію (Гегеля) органомъ философскаго познанія должно быть не интеллектуальное созерцаніе, а *мышленіе*, которое не прямо и не посредственно познаетъ истину во всей ея цѣлости, но чрезъ постепенное діалектическое разсмотрѣніе отдѣльныхъ ея моментовъ и сведеніе этихъ моментовъ къ единству общаго. И по этому воззрѣнію истина также есть единство познанія и бытія, субъективнаго и объективнаго, идеальнаго и реальнаго; но Гегель полагалъ, что такое единство не сразу дается, а должно быть добыто и установлено силою критической, или что то же, діалектической мысли, ибо и самая дѣйствительность, по Гегелю, діалектически развивается чрезъ постепенное обнаруженіе отдѣльныхъ моментовъ цѣлаго.

Какъ-же и чѣмъ именно оправдывались эти взгляды Шеллинга и Гегеля на философію и философское познаніе, и какимъ образомъ названные философы пришли къ таковымъ взглядамъ? По философіи Шеллинга искусство изъ всѣхъ видовъ духовной дѣятельности человѣка есть самое совершенное и полное открове-

ніе абсолютнаго, т. е. того начала, въ которомъ заключается сущность всякаго бытія (и матеріальнаго и духовнаго). Смотри такъ на искусство, Шеллингъ и задачу философіи опредѣлялъ по аналогіи съ искусствомъ. Философія для него была творчествомъ той-же непонятной и таинственной силы, которая открывается также въ искусствѣ. Подобно искусству философское познаніе вещей есть воспроизведеніе дѣйствительности, но такое воспроизведеніе, въ которомъ самое дѣйствіе есть вмѣстѣ и дѣятель, производитель его, познающее и познаваемое тождественны. Художественное творчество состоитъ въ томъ, что мысль, идея воплощается въ соотвѣтственномъ наглядномъ, или по крайней мѣрѣ, созерцаемомъ, доступномъ для чувства (внутренняго или внѣшняго), образѣ и притомъ такъ, что мысль и выраженіе ея сливаются въ одно нераздѣльное цѣлое. Отсюда и методъ философіи, по Шеллингу, долженъ состоять въ такомъ построеніи ея положеній и выводовъ, чтобы въ нихъ представлялось ясно, какъ-бы изображеніе, начертаніе самаго предмета, къ которому они относятся, причемъ предполагается еще, что такое начертаніе предмета есть дѣйствіе самаго-же этого предмета, какъ скоро онъ овладѣваетъ нашею мыслию и дѣйствуетъ въ ней. Вотъ въ какомъ смыслѣ такой методъ философіи называется у Шеллинга конструктивнымъ. Ясно, что такое, проникнутое созерцаніемъ, построеніе теоріи наиболѣе возможно и примѣнимо, когда предметомъ изъясненія служитъ видимая природа. И дѣйствительно ученіе о природѣ (натурфилософія) составляетъ главное содержаніе философіи Шеллинга. Въ натурфилософіи Шеллинга заключается основаніе и существенный характеръ всей его философіи, такъ что и все другое, что не есть природа, онъ мыслилъ прежде всего по аналогіи съ природою. Какъ для философіи Фихте исходнымъ пунктомъ и основнымъ принципомъ было самосознаніе нашего я, а потому хотя онъ и долженъ былъ призвать затѣмъ необходимымъ восполненіемъ и условіемъ означеннаго принципа—природу, однако природу онъ мыслилъ главнымъ образомъ, какъ безсознательную область того-же я, и хотя также выше конечнаго я и природы онъ ставитъ абсолютное, но и это абсолютное тоже опредѣляетъ, какъ я,—подобнымъ-же об-

разомъ Шеллингъ, исходя изъ разсмотрѣнія видимой природы, изъ природы-же выводитъ и бытіе духа человѣческаго, смотря на него, какъ на необходимое послѣдствіе и завершеніе ея, а равно и абсолютное основаніе противоположности природы и духа опредѣляетъ, какъ такое начало, которое есть столько же природа, сколько и духъ. И самое понятіе о природѣ у Шеллинга вполне гармонируетъ съ означеннымъ методомъ его философіи. Природа представляется Шеллингу дивнымъ художникомъ, неистощимымъ и вѣчно бодрымъ въ своей производительности, творчество котораго состоитъ въ непрерывно продолжающемся воспроизведеніи самого себя въ разнообразныхъ формахъ; природа, по Шеллингу, не есть случайное и безжизненное скопленіе матеріальныхъ массъ; напротивъ, она всюду преисполнена духа, такъ что и всѣ явленія духовной жизни въ человѣчествѣ не что-либо чуждое для нея и неимѣющее никакого подобія или отзвука въ ней, а только лишь продолженіе той-же производительности, какую видимъ повсюду въ природѣ. Люди жили вѣкогда, говоритъ Шеллингъ, въ натуральномъ состояніи (т. е. въ состояніи простоты и невѣдѣнія); человѣкъ тогда не зналъ разлада ни съ самимъ собою, ни съ окружающимъ его міромъ. Многіе никогда не оставили-бы этого состоянія, если-бы ихъ не увлекъ гибельный примѣръ; ибо добровольно природа никого не освобождаетъ отъ своей опеки и нѣтъ такого человѣка, который былъ-бы урожденнымъ сыномъ свободы. Было-бы непонятно, какимъ образомъ человѣкъ могъ когда-либо покинуть первобытное свое состояніе, если-бы мы не знали, что его духъ, для котораго свобода есть его стихія, стремится сдѣлать себя свободнымъ, сбросить съ себя оковы природы и ея попечительство и предать себя невѣдомой судьбѣ собственныхъ своихъ силъ, дабы потомъ онъ могъ уже, какъ побѣдитель и вполне заслуженно, возвратиться въ то состояніе, въ какомъ не вѣдая о себѣ самомъ, онъ прожилъ дѣтство своего разума¹⁾. Рефлексія разрушила первобытный союзъ человѣка съ внѣшнимъ міромъ. Дѣло философіи созерцательной возстановить то, что было разрушено филосо-

¹⁾ Sämmtliche Werke, 1-e Abtheilung, 2-er Band, S. 12—13.

фіей рефлексивною. Всегда было очевидно, что организованная матерія имѣетъ въ себѣ жизнь и что она сама себя образуетъ и что, слѣдовательно, первоначально матерія и духъ должны быть нераздѣльны; и вотъ почему мы видимъ, что благодаря чистому созерцанію, или иначе, творческой силѣ воображенія, давно уже изобрѣтенъ символическій языкъ, который нужно только разъяснить, дабы оказалось, что природа тѣмъ понятнѣе говоритъ намъ, чѣмъ менѣе мы рефлексивно размышляемъ объ ней. Природа—это видимый духъ, а духъ—невидимая природа ¹⁾).

По философіи Гегеля не искусство, а наука есть самое совершенное проявленіе творческой производительности. Отличительный характеръ науки очевидно слѣдуетъ полагать въ томъ, въ чемъ она наиболѣе расходится съ искусствомъ, съ которымъ, также и по Гегелю, она близко соприкасается. Искусство и наука имѣютъ цѣлью выраженіе истины, но иначе въражаетъ истину наука, иначе—искусство. Въ искусствѣ истина является, какъ предметъ созерцанія, а потому дана болѣе или менѣе внѣшнимъ образомъ и воспринимается въ формѣ представленія. Но такое выраженіе и усвоеніе истины не есть еще обладаніе ею; обладаніе истиною достигается тогда, когда она перестаетъ быть предметомъ, который внѣшнимъ образомъ созерцается, предметомъ даннымъ въ формѣ представленія, а дѣлается достояніемъ мышленія, познается въ формѣ понятія. Въ мышленіи заключается существо духа; поэтому коль скоро истина усвоется мышленіемъ въ формѣ понятія, то она уже не есть болѣе внѣшнимъ образомъ данное и постороннее для духа, а сливается съ духомъ до полного безразличія. И это понятно: мышленіе, будучи сущностію духа, есть вмѣстѣ съ тѣмъ сущность всего дѣйствительнаго, такъ что духъ нашъ тогда-то наиболѣе близокъ къ истинѣ, когда входитъ въ самого себя и остается въ себѣ, а это про-

¹⁾ Ibid. S. 47... die belebte Organisation soll Produkt der Natur seyn; aber in diesem Naturprodukt soll herrschen ein ordender, zusammenfassender Geist; diese beiden Principien sollen in ihm gar nicht getrennt, sondern innigst vereinigt seyn; in der Anschauung sollen sich beide gar nicht unterscheiden lassen, zwischen beiden soll kein Vor und kein Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung stattfinden. S. 48.

исходитъ тогда, какъ изъ области созерцанія онъ переходитъ въ область мысли; поэтому когда истину усвояемъ чрезъ мышленіе, тогда только мы имѣемъ ее въ себѣ, тогда только на самомъ дѣлѣ ею обладаемъ. Вотъ почему искусство не можетъ быть вполне достаточнымъ способомъ познанія и выраженія истины; высшею формою сознанія истины, сравнительно съ искусствомъ, является наука и главнымъ образомъ филозофія, какъ наука высочайшая, объемлющая въ себѣ всѣ другія. Искусство, говоритъ Гегель, въ самомъ себѣ уже имѣетъ свою границу и потому переходитъ въ высшія формы сознанія. Эта ограниченность искусства и есть причина того положенія, какое мы въ теперешней нашей жизни привыкли назначать искусству. Для насъ искусство уже не есть болѣе высочайшій способъ, какимъ истина осуществляется (*sich Existenz verschafft*). Говоря вообще, мысль давно уже возстала противъ искусства, видя въ немъ склонность къ чувственному представленію божественнаго, какъ напр. у іудеевъ и магометанъ и даже у грековъ, такъ какъ уже Платонъ довольно сильно возставалъ противъ боговъ Гомера и Гезіода. У cadaго народа, по мѣрѣ того какъ возрастаетъ образованіе, наступаетъ время, когда искусство не удовлетворяетъ болѣе (*die Kunst über sich selbst hinausweist*). Такъ напр. историческіе элементы христіанства способствовали развитію живописи и сама Церковь покровительствовала искусству; но когда стремленіе къ знанію и изслѣдованію, а также потребность внутренней духовной жизни (*das Bedürfniss innerer Geistigkeit*) произвели реформацію, то вмѣстѣ съ тѣмъ и религиозное представленіе было отрѣшено отъ чувственнаго элемента и заключено въ глубину души и мысли. Такимъ образомъ недостаточность искусства состоитъ въ томъ, что нашему духу свойственна потребность только внутри себя находить подлинную форму для истины и удовлетворяться такою формою. Искусство въ своихъ начаткахъ (*Anfängen*) допускаетъ еще таинственное, неясную догадку и неопредѣленное стремленіе (*Sehnsucht*); ибо созданія его еще не выставили своего полного содержанія такъ, чтобы оно было совершенно явнымъ для созерцанія. Но когда содержаніе вполне законченное съ совершенною ясностію представляется въ худо-

жественныхъ образахъ, тогда духъ, смотрящій вдаль, обращается отъ этой объективности въ свой внутренній міръ и покидаетъ оную. Таково именно наше время. Можно надѣяться, что искусство все еще будетъ возвышаться и усовершеншаться, но форма его уже не составляетъ болѣе высшей потребности духа ¹⁾. И такъ, по Гегелю, наука и, главнымъ образомъ, философія есть высшая форма сознанія сравнительно съ искусствомъ. Это потому, что наука не довольствуется тѣмъ, чтобы представлять истинное или созерцать, въ чемъ заключается отличительный характеръ искусства; она идетъ далѣе, — она хочетъ обладать истиною, имѣть ее въ себѣ самой, какъ бы слиться съ нею; это достигается чрезъ мышленіе, которое и есть органъ научнаго познанія. Мы обладаемъ истиною тогда, когда можемъ доказать оную, а доказать значитъ сдѣлать выводъ доказываемаго, показать необходимую логическую связь той истины, которую хотимъ доказать, съ другими истинами, что можетъ быть исполнено только чрезъ правильное методически и въ строгой системѣ развивающееся мышленіе. Отсюда въ той мѣрѣ данная наука приближается къ истинному своему понятію, въ какой содержаніе ея можетъ быть представлено въ видѣ связной системы донятій, или иначе, насколько въ созданіи ся участвуетъ систематическое мышленіе. Но дѣятельность мышленія въ чистомъ видѣ, слѣд., въ наибольшей степени, открывается въ философіи. Итакъ очевидно, что: 1) философія должна быть признана наукою по преимуществу; 2) задача философіи должна состоять главнымъ образомъ въ томъ, чтобы обнять въ себѣ по возможности всѣ другія науки и создать міровоззрѣніе, которое-бы для нихъ могло быть общимъ основаніемъ; наконецъ, 3) не науки о природѣ, а науки о духѣ человѣческомъ должны, очевидно, занять господствующее положеніе въ системѣ знаній, такъ какъ именно въ наукахъ о духѣ мышленіе является по преимуществу дѣятельнымъ. Теперь не трудно видѣть, въ чемъ главнымъ образомъ расходились Шеллингъ и Гегель. По мнѣнію Гегеля

¹⁾ Vorles. über d. Aesthetik (2-e Aufl.), 1-er Theil S. 131—132. Werke 10-er Bd. 1-e Abth.

философія Шеллинга бездоказательна и потому ненаучна; основныя положенія этой философіи исходятъ изъ предположенія ни откуда невыведеннаго и необоснованнаго ничѣмъ, между тѣмъ какъ философія не должна допускать ничего недоказаннаго, слѣдовательно не должна начинать съ какого-либо предположенія. Необходимъ такой методъ, который самъ въ себѣ заключалъ-бы доказательную силу, внося въ положенія и выводы правильный порядокъ, раздѣльность, послѣдовательность и точность; только такимъ образомъ положенія философіи могутъ имѣть объективную значимость, независимую отъ субъективнаго произвола. Но въ философіи Шеллинга недостаетъ такого метода. Шеллингъ, напротивъ, находилъ, что мышленіе, создающее абстракціи, дѣйствуетъ разрушительно, ибо имѣетъ отрицательный характеръ, а потому и философія, признающая для себя органомъ единственно мышленіе, по необходимости должна быть отрицательною, полагая на мѣсто реальной дѣйствительности пустая отвлеченности. Такова именно философія Гегеля.

Посмотримъ теперь, какимъ образомъ изъ философіи Фихте могли произойти философскія системы Шеллинга и Гегеля, въ чемъ именно состоитъ связь этихъ системъ съ философіею Фихте.

Изъ предъидущаго изложенія этой философіи видно, что Фихте имѣлъ въ виду примирить и объединить идеализмъ и реализмъ. Задача эта была поставлена еще въ философіи Канта; были указаны и основанія для ея разрѣшенія. Кантъ указалъ противоположности и въ области теоретической (антиноміи), и въ области практической (двойное стремленіе человѣка съ одной стороны къ добродѣтели, а съ другой — къ счастью) и, наконецъ, въ области рефлексивнаго обсужденія вещей, т. е. въ сужденіяхъ, выражающихъ оцѣнку, признаніе или непризнаніе достоинства вещей въ различныхъ отношеніяхъ, главнымъ образомъ въ эстетическомъ (точки зрѣнія — механическая и телеологическая). вмѣстѣ съ тѣмъ Кантъ показалъ необходимость соглашенія и примиренія означенныхъ противоположностей. Но самое стремленіе къ соглашенію, связанное съ существованіемъ въ нашемъ сознаніи противоположностей, не

свидѣтельствуешь-ли о томъ, что въ основаніи ихъ должно быть единство, что всѣ онѣ истекаютъ изъ одного начала? По философіи Канта всѣ указанныя имъ антиноміи сводятся къ одной первоначальной противоположности, представляемой съ одной стороны теоретическимъ умомъ, со свойственнымъ ему ограниченіемъ его дѣятельности, областью *реального*, познаваемого чрезъ опытъ *условнаго* бытія (феноменальнаго), а съ другой — умомъ практическимъ, заключающимъ въ себѣ стремленіе къ *идеальному* или сверхчувственному, *безусловному* (міръ ноуменальный). Итакъ, чтобы сдѣлать выводъ изъ одного начала всѣхъ противоположностей, для этого оставалось лишь показать, что теоретическій и практический разумъ исходятъ изъ одного принципа и, не смотря на свою противоположность другъ другу, имѣютъ одно общее основаніе. По ученію Фихте основаніе это заключается въ нашемъ я, причемъ онъ опредѣляетъ это я, какъ такую силу, дѣятельность которой проявляется въ *самосознаніи*. Всѣ означенныя выше противоположности, съ точки зрѣнія Фихте, представляютъ различныя стороны или проявленія самосознанія нашего я. Такимъ образомъ примиреніе *идеализма* и *реализма*, выражающихъ противоположность теоретическаго и практическаго разума, Фихте признавалъ возможнымъ лишь на почвѣ *субъективной*; онъ ищетъ и находитъ его въ области нашего самосознанія, а именно, — выводы, къ которымъ онъ пришелъ на этомъ пути таковы: идеалистическая сторона въ нашемъ сознаніи, по Фихте, есть мышленіе, а реалистическая — есть созерцаніе; сознаніе наше есть такимъ образомъ единство мышленія и созерцанія. При этомъ, такъ какъ сознаніе нашего я, имѣющее своимъ предметомъ само это я, т. е. самосознаніе, состоитъ въ томъ, что я наше обращается къ самому себѣ и чрезъ то становится и *субъектомъ* познающимъ, и *объектомъ* познаваемымъ, то мышленіе представляетъ собою *субъективную* или внутреннюю сторону сознанія, а созерцаніе — *объективную*. Мышленіе — свободно и есть выраженіе свободы духа, между тѣмъ какъ созерцаніе, будучи привязано къ объекту (въ созерцаніи духъ непосредственно относится къ предмету, такъ что одно съ другимъ совпадаетъ) и само поэтому отличается связанностію,

устойчивостію, неподвижностію, вслѣдствіе чего созерцаніе для нашего сознанія настолько-же является выраженіемъ *бытія*, насколько мышленіе служитъ выраженіемъ *свободы*; отсюда противоположность мышленія и созерцанія характеризуется далѣе, какъ противоположность свободы и бытія, а сообразно съ тѣмъ и наше я опредѣляется еще, какъ единство свободы и бытія. Полное понятіе о нашемъ я, слѣдовательно, таково. Вообще оно есть единство субъекта и объекта, но въ теоретической области это единство проявляется, какъ единство *мышленія* и *созерцанія*, а въ практической — какъ единство *свободы* и *бытія*. Обратимъ прежде всего вниманіе на положеніе, что наше я есть единство *мышленія* и *созерцанія*. Смысль его таковъ: наше я, какъ духъ самосознающій, есть субъектъ мыслящій и вмѣстѣ объектъ созерцаемый; поэтому мышленіе его, какъ обращенное на себя, есть созерцательное, — въ этомъ и состоитъ единство мышленія и созерцанія; наше я столько-же мыслить себя, сколько и созерцаеть, или иначе — оно познаеть себя чрезъ интеллектуальное созерцаніе.

Итакъ ясно теперь, какой смыслъ имѣеть требованіе Шеллинга, чтобы философское познаніе и изъясненіе природы основывалось на интеллектуальномъ созерцаніи ея. Требованіемъ этимъ предполагается такое-же непосредственное отношеніе духа познающаго къ природѣ познаваемой, такое-же существенное ихъ единство, какое, по философіи Фихте, можетъ быть свойственно только самосознанію нашего я, гдѣ это я является и субъектомъ познающимъ, и предметомъ познанія. Природа представляется намъ противоположною духу, но въ основаніи этой противоположности лежитъ существенное ихъ единство, подобно тому какъ противоположности, данныя въ нашемъ сознаніи, по Фихте, имѣютъ въ основаніи своемъ единство духа самосознающаго. А если природа и духъ тождественны въ своемъ основаніи, въ своей сущности, если уже въ природѣ содержится то, что мы называемъ духомъ, такъ что духъ рождается изъ природы и развивается на почвѣ природы, то и самое познаніе природы не есть-ли поэтому исторія самосознанія этого духа, заключеннаго въ природѣ? Можно поэтому назвать натурфилософію натуральною исторіею духа.

Фихте, изъясняя теоретическую область духа изъ самосознанія нашего я, долженъ былъ признать, что, будучи единствомъ мышленія и созерцанія, духъ нашъ не только познаетъ (какъ мыслящее существо), но вмѣстѣ съ тѣмъ и творитъ самые объекты, познаваемые имъ (т. е. образуетъ представленія); не то же ли самое и еще въ большей степени слѣдуетъ признать относительно природы, насколько она есть сила производительная? Она производитъ въ нашемъ духѣ познаніе, субъективный міръ представленій, такъ же какъ внѣ субъективной области, въ міръ объективномъ, рождаетъ предметы познаваемые. Будучи единствомъ природы и духа, первое абсолютное начало рождаетъ двоякаго рода продукты: съ одной стороны представленія въ духѣ нашемъ, съ другой—вещи представляемая внѣ насъ.

Такимъ образомъ то соглашеніе противоположностей, какое мы видимъ въ философіи Фихте на почвѣ *субъективной*, Шеллингъ стремился установить на почвѣ *объективной*, такъ что философія Шеллинга является расширеніемъ принципа, установленнаго философіею Фихте.

Но, какъ сказано выше, по Фихте, наше я есть не только единство мышленія и созерцанія, а также единство *свободы и бытія*. Послѣднее единство, очевидно, должно понимать въ томъ смыслѣ, что, будучи въ существѣ своемъ свободнымъ, наше я постоянно ограничиваетъ свою свободу, такъ что, по дѣйствительному своему существованію, въ своемъ бытіи, оно всегда является ограниченнымъ; оно неограничено только въ своемъ стремленіи, а не въ существованіи, не въ бытіи своемъ, лишь стремится быть неограниченнымъ или безконечнымъ, въ дѣйствительности же всегда ограничено. Такимъ образомъ хотя я и есть единство свободы и бытія, однако единство это не должно понимать въ смыслѣ совершеннаго равенства, такъ какъ ограниченіе, которымъ условливается бытіе, есть дѣйствіе свободы и, слѣдовательно, зависимо отъ нея. Поэтому свобода полагается впереди бытія и прямо разсматривается у Фихте, какъ абсолютный принципъ; поелику же свобода—отличительный признакъ мышленія и мышленіе есть именно выраженіе свободы духа, то вмѣстѣ съ тѣмъ, по философіи Фихте, мышленіе есть единственная дѣйствительность, т. е. мышленіе уже

не признается равнымъ и тождественнымъ созерцанію, но также точно возвышается надъ созерцаніемъ, какъ свобода по-
 ставляется выше бытія. Итакъ здѣсь мы имѣемъ ту точку зрѣ-
 нія, которая характеризуетъ философію Гегеля въ отличіе отъ
 философіи Шеллинга. И онъ также признаетъ необходимымъ
 въ философіи элементъ созерцательный, но созерцаніе онъ не
 признаетъ равнымъ мышленію, а потому и не требуетъ, чтобы
 мышленіе и созерцаніе въ философскомъ познаніи сливались
 до безразличія (какъ это бываетъ въ художественномъ созер-
 цаніи); рассматривая созерцаніе, какъ дѣйствіе мысли, Гегель
 ставитъ его въ подчиненное зависимое положеніе относитель-
 но мышленія.

Таково отношеніе философіи Шеллинга и Гегеля къ фил-
 софіи Фихте.

Разсмотримъ теперь, какимъ образомъ примиряются между
 собою идеализмъ и реализмъ, сначала въ философіи Шеллинга,
 а затѣмъ въ философіи Гегеля.

Всѣ противоположности, даванныя въ нашемъ сознаніи, по
 Фихте, должны имѣть одно общее основаніе и исходить изъ
 одного корня. Отсюда слѣдуетъ, что во всякой противополож-
 ности оба ея члена одинаково должны быть принимаемы, какъ
 необходимые и взаимно восполняющіе другъ друга, но никоимъ
 образомъ не можетъ быть допущено признаніе одного только
 члена при отрицаніи другаго. Но этому требованію, вытекаю-
 щему изъ основнаго принципа философіи Фихте, онъ самъ
 явно противорѣчитъ, утверждая, что изъ двухъ противополож-
 ныхъ принциповъ философіи каковы: *вещь въ себѣ*, т. е. объ-
 ективная дѣйствительность, лежащая внѣ нашего сознанія, и
умъ, какъ начало самосознающее, одинъ только можетъ быть
 признавъ, а другой необходимо долженъ быть отвергнутъ.
 Фихте, признавъ принципомъ своей философіи умъ, отвергаетъ
 другой принципъ, противоположный ему, т. е. объективный.
 Не трудно видѣть, что и самъ Фихте не могъ однако ограни-
 читься въ строгомъ смыслѣ принятымъ у него принципомъ.
 О какомъ умѣ идетъ рѣчь у Фихте, когда онъ умъ, въ каче-
 ствѣ принципа философіи, противопоставляетъ вещи въ себѣ?
 Такъ какъ въ философіи Канта вещь въ себѣ есть то, что

противопологается нашему субъективному сознанию, то поэтому и Фихте, отрицая вещь въ себѣ, какъ принципъ философіи, и принимая противоположный этому принципъ подъ названіемъ ума, очевидно разумѣетъ производителя нашего субъективнаго сознанія, начало выступающее и дѣйствующее въ этомъ сознаніи ¹⁾. Однакоже, исходя изъ субъективнаго сознанія нашего я, Фихте увидѣлъ необходимость разграничить индивидуальное я отъ я всеобщаго, абсолютнаго. Но если подъ названіемъ всеобщаго, абсолютнаго я слѣдуетъ разумѣть такое начало, которое простирается на всѣ индивидуальныя я и обнимаетъ ихъ въ себѣ, и слѣдовательно для каждаго индивидуальнаго я, т. е. для нашего субъективнаго сознанія, есть начало, лежащее внѣ его, тогда оказывается излишнимъ дѣлать выборъ между двумя принципами философіи (умъ и вещь въ себѣ) ²⁾; ибо если разумѣть умъ, какъ начало всеобщее, а различая индивидуальное я отъ всеобщаго, Фихте конечно основнымъ принципомъ долженъ былъ признать послѣднее, — тогда этимъ началомъ должна покрываться и противоположность субъективнаго и объективнаго, понимаемыхъ не въ смыслѣ различныхъ сторонъ сознанія, а въ смыслѣ различныхъ началъ — самосознающаго духа и противостоящей духу природы. Тогда не субъективное я должно быть исходнымъ пунктомъ, а тотъ всеобщій разумъ, изъ котораго слѣдуетъ изъяснить и самое это я.

Субъективное я уже потому нельзя признать принципомъ, что само оно имѣетъ позади себя условіе, отъ котораго зависитъ по своему происхожденію, каковымъ условіемъ служить

1) Fichte fasst nicht etwa das Ich, als allgemeines oder absolutes, sondern nur als menschliches Ich auf. Das Ich, als das sich ein jeder in seinem Bewusstseyn findet, ist das einzige wahrhaft Daseyende. Alles ist für jeden nur mit seinem Ich und in seinem Ich gesetzt. S. W. 1 Abth. 10 Bd. s. 90.

2) По опредѣленію Фихте индивидуальное я есть ограниченіе абсолютнаго я, слѣдовательно, для индивидуальнаго я абсолютное я должно находиться внѣ его, ибо иначе ограничивающимъ было-бы я индивидуальное, а не абсолютное. Конечно раздѣленіе индивидуальнаго я отъ абсолютнаго, съ точки зрѣнія Фихте, должно быть признано субъективнымъ, ибо есть дѣйствіе нашего сознанія; но вѣдь и противоположеніе двухъ принциповъ философіи: *ума* и *вещи въ себѣ* также есть актъ субъективный. Почему-же Фихте признаетъ одинъ только принципъ и отвергаетъ другой?

природа (сознательному предшествуетъ безсознательное), что долженъ былъ признать и самъ Фихте. Конечно природа существуетъ для насъ только, какъ объектъ сознанія, противоположный субъекту и, слѣдовательно, обусловливается сознаниемъ. Но это указываетъ лишь на взаимную условность природы и духа, по которой природа столько-же условливается духомъ, сколько и, наоборотъ, духъ зависимъ отъ природы. А такая взаимная условность духа и природы не говоритъ-ли о существенномъ ихъ единствѣ, состоящемъ въ томъ, что духъ столько же есть самъ въ себѣ природа, сколько, наоборотъ, природа сама въ себѣ есть духъ, или иначе: какъ духъ есть единство субъекта и объекта, такъ точно это-же единство должно быть и въ природѣ ¹⁾. Итакъ если существуетъ абсолютное начало

¹⁾ Что такое эта таинственная связь, говоритъ Шеллингъ, которая нашъ духъ связываетъ съ природою, или тотъ скрытый органъ, посредствомъ котораго природа нашему духу, или нашъ духъ природѣ говоритъ? Мы напередъ даримъ вамъ всѣ нашъ объясненія того, какимъ образомъ произошла такая цѣлесообразная природа *внѣ насъ*... Ибо мы хотимъ знать не то, какъ произошла такая природа *внѣ насъ*, но то, какимъ образомъ произошла въ насъ идея такой природы; не только какъ мы ее произвольно произвели, но какъ и почему она первоначально и необходимо лежитъ въ основаніи всего, что нашъ родъ о природѣ когда-либо мыслитъ. Ибо существованіе такой природы *внѣ меня* еще далеко не объясняетъ существованія такой природы *во мнѣ*, такъ какъ если вы скажете, что между обѣими находится предуставленная гармонія, то вѣдь это именно и есть то, о чемъ мы спрашиваемъ и для чего требуемъ объясненія; или если вы полагаете, что мы лишь переносимъ такую идею на природу, то въ такомъ случаѣ въ вашу душу никогда не входило даже предчувствіе того, что есть и чѣмъ должна быть для насъ природа: не того мы хотимъ, чтобы природа случайно (черезъ посредство третьяго) согласовалась съ законами нашего духа, но чтобы *она сама* необходимо и первоначально не только выражала, но и реализовала законы нашего духа и чтобы лишь въ той мѣрѣ, какъ она это дѣлаетъ, она была природою. Природа—это видимый духъ, а духъ—невидимая природа. *Здѣсь* такимъ образомъ, т. е. въ абсолютномъ тождествѣ духа *въ насъ* и природы *внѣ насъ*, должно быть рѣшеніе проблемы, какъ возможна природа *внѣ насъ*. (Sämmtliche Werke 1 Abth. 2-er Bd. S. 55—56). Вотъ какъ Шеллингъ излагаетъ первое рѣшеніе этой проблемы, къ которому онъ пришелъ еще въ зависимости отъ философіи Фихте. Если Фихте, говоритъ Шеллингъ, могъ думать, что трудности, встрѣчаемая при изясненіи міра и происходящія отъ предположенія объективнаго существованія вещей, могутъ быть устранены тѣмъ, что онъ перенесъ все изясненіе *въ наше я*, то онъ обязанъ былъ въ такомъ случаѣ показать подробно, какимъ образомъ выѣстѣ съ простымъ самоположеніемъ: *я есмь* для каждаго происходитъ цѣлый такъ называемый внѣшній міръ со всѣми его какъ необходимыми, такъ и случайными опредѣленія-

и если мы необходимо мыслимъ такое начало, то оно безъ сомнѣнія должно равномерно проявляться и въ природѣ и въ духѣ, будучи тамъ и здѣсь единствомъ, тождествомъ субъекта и объекта, т. е. внутренняго и вѣшняго, неограниченнаго и ограниченнаго, производительности и произведенія. Такъ какъ абсолютное начало объединяетъ природу, а духъ, будучи существеннымъ единствомъ, тождествомъ тѣхъ свойствъ, которыя раздѣльно въ нихъ проявляются, какъ-бы раздвояясь въ нихъ хотя и несовершенно (ибо при каждомъ изъ противоположныхъ свойствъ въ меньшей степени удерживается и другое), каковы: субъективность и объективность, идеальность и реальность, свобода и необходимость,—то вотъ почему природа и не можетъ быть чуждою для духа; напротивъ, въ пей уже начинается исторія духа, продолжающаяся затѣмъ чрезъ всю

ми. Но Фихте какъ-бы не замѣнилъ во вѣшнемъ мѣрѣ никакихъ различій. Природа для него улетучилась въ абстрактное понятіе *не я*, обозначающее границу, въ понятіе пустаго объекта, въ которомъ ничего нельзя примѣнить кромѣ того, что онъ противоположенъ субъекту,—вся природа у него такъ улетучилась въ это понятіе, что дедукція, которая простиралась-бы далѣе этого понятія, ему казалась ненужною. Такимъ образомъ Фихте ту самостоятельность или автономію, которую Кантъ приписалъ человѣческому духу въ отношеніи къ его моральному самоопредѣленію, распространилъ и на теоретическую дѣятельность, усвоивъ эту-же автономію человѣческому *я* и въ отношеніи къ его представленіямъ о вѣшнемъ мѣрѣ. Но и самый крайній идеалистъ принужденъ мыслить на самомъ дѣлѣ свое *я* зависящимъ въ представленіяхъ о вѣшнемъ мѣрѣ, если и не отъ вещи въ себѣ, или вообще отъ причины, лежащей вѣ его, то по крайней мѣрѣ отъ внутренней необходимости, и если онъ относитъ къ *я* произведеніе тѣхъ представленій, то это произведеніе должно быть по крайней мѣрѣ безсознательнымъ, имѣющимъ свое основаніе не въ волѣ, а въ природѣ нашего *я*. Такъ какъ мнѣ пришлось философію начать съ того, на чемъ покинулъ ее Фихте, то я долженъ былъ прежде всего разсмотрѣть, какимъ образомъ безспорная и неотвратимая необходимость, свойственная нашимъ представленіямъ о мѣрѣ, которую Фихте старается словами устранить, можетъ соединиться съ понятіями самого Фихте, слѣдовательно, съ утверждаемою имъ абсолютною субстанціею нашего *я*. И получился сразу тотъ выводъ, что конечно вѣшній мѣръ только для меня существуетъ, насколько я самъ существую и сознаю себя, но что и, наоборотъ, я сознаю, насколько существую для себя, что когда говорю: я есмь, то нахожу и самый мѣръ уже существующимъ и что, слѣдовательно, мѣръ никакимъ образомъ не можетъ быть произведенъ сознательнымъ *я*. Но пятно не мѣшается съ этимъ теперь уже сознательнымъ *я* возвратиться къ тому моменту, когда оно еще не сознавало себя и признать, что по ту сторону имѣющагося уже сознанія есть особая область и дѣятельность, которая не сама, а только своимъ результатомъ

область нашего сознанія. Фихте вполне правъ, когда, опредѣливъ наше я, какъ тожество субъекта и объекта, или идеальнаго и реальнаго, выдвигаетъ на первый планъ сторону субъективную, ставя относительно ея сторону объективную въ положеніе подчиненное; въ нашемъ духѣ дѣйствительно субъективная сторона преобладаетъ, такъ что наше я есть субъектъ по преимуществу, т. е. сила изъ себя самой дѣятельная и въ себѣ заключенная, а потому свободная. Но въ природѣ также должно быть двойство, ибо и здѣсь дѣйствуетъ тоже начало, что и въ духѣ, и если оно въ духѣ открывается, какъ двойство субъективнаго и объективнаго, то таковымъ-же оно должно быть и въ природѣ, но съ тѣмъ различіемъ, что здѣсь объективная сторона преобладаетъ, такъ что природа, въ противоположность духу, есть по преимуществу объектъ, ибо представ-

входитъ въ сознаніе. Дѣятельность эта должна состоять въ томъ, что наше я постепенно приходитъ къ себѣ, достигаетъ мало-по-малу сознанія о себѣ, и вотъ почему съ достиженіемъ сознанія дѣятельность эта прекращается, а остается только результатъ. Этотъ результатъ, предстоящій сознанію, и есть внѣшній міръ, который наше я сознаетъ не какъ произведенный имъ самимъ, но какъ существующій вмѣстѣ съ нимъ. Я старался такимъ образомъ изъяснить нерасторжимую связь нашего я съ представляемымъ имъ міромъ внѣшнимъ чрезъ предшествующее эмпирическому сознанію трансцендентальное прошлое этого я. При этомъ должно замѣтить, что я, насколько оно мыслится по ту сторону сознанія, еще не есть индивидуальное, ибо индивидуальнымъ становится оно только, когда входитъ въ себя, а потому я, мыслимое по ту сторону сознанія, для всѣхъ человѣческихъ индивидуумовъ должно быть одно и тоже и этимъ изъясняется, почему я помимо всякаго опыта разсчитываю на признаніе всѣми индивидуумами моего представленія о внѣшнемъ мірѣ. Конечно, когда является индивидуальное я, то путь, какимъ возникло или пришло къ себѣ это я, уже не воспоминается: такъ какъ конецъ этого пути есть появленіе сознанія, то самый путь къ сознанію безсознательнъ. Этимъ изъясняется слѣдующая увѣренность въ объективности ихъ и необходимость, свойственныя представленіямъ о внѣшнемъ мірѣ. Индивидуальное я находитъ въ своемъ сознаніи только какъ-бы монументы, памятники того пути, но не самый путь. Отсюда задача философіи: прослѣдить тотъ путь, какимъ наше я отъ нахождения внѣ себя достигаетъ до сознанія. Съ этой точки зрѣнія вся натурфилософія есть не что иное, какъ исторія духа въ безсознательномъ его состояніи: Philosophie ist nichts anders als eine Naturlehre unseres Geistes. А такъ какъ цѣль этой исторіи заключается въ томъ, чтобы духъ пришелъ къ сознанію себя, то въ этомъ смыслѣ натурфилософія опредѣляется еще, какъ исторія самосознанія. Натурфилософія должна показать, какимъ образомъ природа становится духомъ, т. е. безсознательное дѣлается сознательнымъ. S. W. I Abth. 10 Bd. S. 90—95, 97. 1 Abth. 2 B. S. 39.

ляетъ преимущественно внѣшнее существованіе. Такимъ образомъ въ сущности Шеллингъ остается при томъ-же понятіи объ абсолютномъ началѣ, какое было у Фихте. И для него таковымъ началомъ служить умъ или разумъ, какъ единство субъекта и объекта (по причинѣ свойственнаго ему самопознанія), но для него производительная дѣятельность этого ума не ограничивается субъективною областію нашего сознанія, а происходитъ также и внѣ его, въ природѣ, при чемъ въ одной области оно выступаетъ преимущественно одною стороною, а въ другой—другою ¹⁾).

¹⁾ Въ сочин. *Darstellung des philosophischen Empirismus* Шеллингъ слѣдующимъ образомъ разъясняетъ задачу и главную мысль своей философіи. Всѣ философскія системы, говоритъ онъ, бывшія доселѣ прямо или косвенно способствовали лишь тому, чтобы добыть и представить тотъ фактъ (*Thatsache*), который философія всегда стремилась изъяснить и который, какъ только найденъ, не оставляетъ сомнѣнія относительно того, каковъ долженъ быть принципъ философіи. Посему прежнюю философію со времени Декарта можно сравнить съ экспериментомъ въ естествознаніи. И въ естествознаніи много труда и усилій стоятъ достигнуть истиннаго факта среди единичныхъ явленій. Можно сказать, что философія должна изъяснить фактъ, состоящій въ бытіи міра. Но въ чемъ состоитъ этотъ фактъ? Истинный фактъ есть нѣчто внутреннее. Совершившійся фактъ выиграннаго сраженія, напримѣръ,—не отдѣльныя стычки, не пальба орудій, онъ—въ умѣ полководца. Грубый внѣшній фактъ, представляемый извѣстною книгою—буквы и слова, но истинный фактъ ея знаетъ только тотъ, кто ее разумѣетъ. Отсюда видно, что во всякомъ изслѣдованіи добыть чистый истинный фактъ (*die Ausmittelung der reinen, der wahren Thatsache*), есть первое и важнѣйшее, но вмѣстѣ и труднѣйшее дѣло. Если выясненіе факта природы есть дѣло естествовѣда, а выясненіе факта исторіи дѣло историка, то дѣйствительность міра въ цѣломъ составляетъ предметъ философіи. Всѣ философскія системы не что иное, какъ эксперименты, имѣющіе цѣлью—представить фактъ существованія міра какъ можно яснѣе и чище. Въ чемъ-же именно состоитъ этотъ чистый общеміровой фактъ, который требуется выяснить? Его можно такъ выразить: генезисъ всей природы (природа, а не познающій субъектъ, какъ у Канта, принимается здѣсь за исходный пунктъ, потому что познающій субъектъ имѣетъ своимъ условіемъ познаваемый объектъ) основывается единственно на томъ, что постепенно субъектъ (т. е. субъективная, внутренняя сторона въ существованіи природы) беретъ перевѣсъ надъ объектомъ, пока, наконецъ, не сдѣлается субъектомъ, что происходитъ въ человѣческомъ сознаніи. Вся природа образуетъ связную линію, которая по одному направленію заканчивается преобладающею объективностію, а другою стороною оканчивается рѣшительнымъ перевѣсомъ субъективнаго надъ объективнымъ, причемъ, однако, послѣднее не исчезаетъ совершенно, а только дѣлается скрытымъ (*latent*) подобно тому, какъ въ прозрачномъ тѣлѣ темная матерія не исчезла, а сдѣлалась только леною. Въ цѣлой линіи нѣтъ такого пункта, гдѣ бы-

Какъ-же именно происходитъ развитіе абсолютнаго начала въ природѣ и духѣ, какимъ образомъ тамъ и здѣсь проявляется абсолютное тожество субъекта и объекта, идеальнаго и реальнаго, производительности и произведенія, или иначе, неограниченнаго и ограниченія?

Такъ какъ абсолютное начало, по опредѣленію Шеллинга, есть тожество субъекта и объекта, идеальнаго и реальнаго, продуктивной силы и продукта, то постепенное его обнаруженіе или развитіе какъ въ природѣ, такъ и въ духѣ вообще въ томъ состоитъ, что тожество переходитъ въ двойство, распадается на противоположности. Единство выступаетъ противъ самого себя, становится себѣ противоположнымъ и такимъ образомъ совершается превращеніе тожества въ двойство или противоположность. Но происшедши изъ единства, противоположное необходимо должно снова образовать единство и, слѣдовательно, процессъ развитія абсолютнаго вообще состоитъ въ постоянномъ переходѣ отъ единства къ противоположности и отъ противоположности снова къ единству; всякое происшествіе новаго явленія, образованіе каждой нсвой формы условливается дѣйствіемъ противоположныхъ силъ и потому есть не что иное, какъ установившееся временно единство противоположностей; полярность, то есть взаимодействіе и соединеніе противоположностей, есть общій законъ. Во всемъ есть положительное и отрицательное начало; все имѣетъ въ себѣ внутреннюю и внѣшнюю сторону; въ каждомъ произведеніи природы безграничная производительная ея сила является въ ограниченномъ видѣ и, слѣдовательно, содержится противоположность неограниченнаго и ограниченнаго. Но противоположность есть только наибольшая степень, т. е. яснѣйшее обнаруженіе различія. Поэтому переходъ отъ единства къ противоположности можно еще опредѣлить, какъ непрерывную смѣну простаго безразличія выступленіемъ разностей, такъ что процессъ развитія состоитъ въ постепенномъ дифференцированіи, въ ус-

ложненіи разностей, въ происхожденіи изъ одного начала чрезъ непрерывное его преобразование, при дѣйствіи противоположныхъ силъ, необозримаго множества новыхъ и разнообразныхъ формъ. Разнообразіе произведеній природы и ихъ распредѣленіе по родамъ и степенямъ совершенства условливается тѣмъ, какъ именно совершается распаденіе единства на противоположности, въ какой мѣрѣ происходитъ нарушеніе равновѣсія и выступленіе разностей, и затѣмъ какимъ образомъ снова противоположности приходятъ къ единству, или иначе, въ какой мѣрѣ возстановляется нарушенное равновѣсіе силъ. Прежде всего двойство является въ видѣ противоположныхъ силъ—притягательной и отталкивательной, соединенныхъ въ матеріи, такъ что матерія представляетъ собою равновѣсіе этихъ силъ. Различіе здѣсь относится къ силамъ, соединеннымъ въ каждомъ тѣлѣ; проявляется-же оно въ *магнетизмъ*, дѣйствующемъ по прямой линіи и потому наполняющемъ одно лишь измѣреніе пространства. Иное различіе есть то, которое выступаетъ въ продуктахъ силъ, именно въ тѣлахъ. Это различіе проявляется не одинаковымъ образомъ: различныя тѣла представляются противоположными съ одной стороны, какъ силы, т. е. такъ, что въ одномъ тѣлѣ одна сила дѣйствуетъ, а въ другомъ другая противоположная ей. Съ такимъ характеромъ противоположность тѣлъ представляется въ *электричествѣ*, которое есть не что иное, какъ равновѣсіе тѣлъ съ противоположными силами, и которое дѣйствуетъ на поверхности тѣлъ (ибо для возбужденія электричества требуется соприкосновеніе поверхностей), слѣдовательно, наполняетъ пространство въ двухъ измѣреніяхъ. Съ другой-же стороны различныя тѣла относятся между собою, какъ такіе противоположные продукты силъ, изъ которыхъ въ каждомъ дѣйствуютъ обѣ силы, но въ одномъ преобладаетъ одна сила, а въ другомъ другая. Сравненіе противоположности таковыхъ тѣлъ, или ихъ равновѣсіе, происходитъ чрезъ взаимное ихъ проникновеніе, что мы видимъ въ *химическомъ процессѣ*, производимомъ *гальванизмомъ*, въ которомъ магнетизмъ соединяется съ электричествомъ и который наполняетъ пространство во всѣхъ трехъ измѣреніяхъ, дѣйствуя не только въ длину и ширину, но и въ

глубину. Магнетизмъ, электричество и химизмъ, это степени динамическаго процесса, происходящаго въ природѣ неорганической. Соединеніе силъ въ одномъ тѣлѣ представляетъ ихъ равновѣсіе; въ тѣлахъ противоположныхъ это равновѣсіе представляется нарушеннымъ, почему таковыя тѣла ищутъ возстановленія нарушеннаго равновѣсія, что и происходитъ въ химическомъ процессѣ, продуктомъ котораго является новое тѣло. Когда-же равновѣсіе не возстановляется, а постоянно нарушается, такъ что споръ противоположныхъ силъ въ тѣлѣ удерживается постоянно, то это есть живое или органическое тѣло. Жизненный или органическій процессъ тѣмъ различается отъ химическаго, что послѣдній разрѣшается въ определенномъ продуктѣ, между тѣмъ какъ жизненный процессъ не заканчивается образованіемъ продукта, т. е. полнымъ возстановленіемъ равновѣсія силъ, но постоянно разрушаетъ это равновѣсіе по причинѣ особаго свойства, присущаго организованной матеріи, именно *раздражительности*; свойство это таково, что организованное тѣло не просто воспринимаетъ и вмѣстѣ реагируетъ по отношенію къ дѣйствіямъ на него другихъ тѣлъ, но притомъ еще преобразуетъ воспринятый матеріалъ въ свой собственный продуктъ, т. е. дѣйствіемъ другихъ тѣлъ органическое тѣло *возбуждается* къ собственной продуктивной дѣятельности; а такъ какъ возбуждаемость или раздражительность постоянно дѣйствуетъ въ органическомъ тѣлѣ, то вотъ почему и не прекращается въ немъ нарушеніе равновѣсія,—въ чемъ и состоитъ собственно жизнь. Но возбуждаемость или раздражительность въ свою очередь условливается *чувствительностію*, которая есть поэтому источникъ и основа жизни. Внѣшнія вліянія только тогда могутъ дѣйствовать возбуждающимъ образомъ, если имѣется чувствительность. Органы чувствительности—мозгъ и нервы—не причина ея, а продукты. Чувствительность есть движеніе, которое возстановляетъ нарушенное внѣшнимъ впечатлѣніемъ равновѣсіе въ организмѣ; внѣшнимъ образомъ нарушеніе и возстановленіе равновѣсія обнаруживается въ противоположномъ движеніи, въ сжатіи и расширеніи, какъ функціяхъ раздражительности. Какъ чувствительность обнаруживается въ раздражительности или воз-

будимости, такъ съ другой стороны возбудимость или раздражительность внѣшнимъ образомъ открывается въ образованіи новаго продукта, именно въ процессѣ воспроизведенія организма, въ рожденіи имъ себѣ подобнаго. Жизненное побужденіе къ постоянной дѣятельности проявляется въ непрерывномъ самообразованіи организма (питаніе и возрастаніе), а какъ организмъ не можетъ возрасть безъ конца, то производительная сила организма стремится къ образованію продукта внѣ его. Чувствительность, чрезъ посредство раздражительности, переходитъ въ процессъ воспроизведенія, а воспроизведеніе возвращается къ чувствительности; посему въ этихъ трехъ силахъ заключается система органическихъ силъ и ихъ круговоротъ. Три эти силы органической природы соотвѣтствуютъ тремъ указаннымъ выше степенямъ динамическаго процесса. Соотвѣтствіе-же это указываетъ на единство жизни, разлитой повсюду въ мірѣ, такъ что весь міръ есть единый цѣлостный организмъ; противоположность органической и неорганической природы, какъ и всякая противоположность, есть относительная, не исключаящая, а напротивъ предполагающая единство въ своемъ основаніи. Поэтому и на образованіе матеріальныхъ массъ, составляющихъ міровыя тѣла, эти отдѣльные члены единой міровой системы, должно смотрѣть, какъ на процессъ органической, какъ на процессъ дифференцированія, т. е. выдѣленія отдѣльныхъ частей изъ общей массы, вслѣдствіе попеременнаго сжатія и растяженія (производимыхъ взаимно дѣйствіемъ силъ притягательной и отталкивательной) ея, что мы видимъ также во всякомъ организмѣ. Во всякомъ организмѣ мы различаемъ тѣло и душу, какъ внѣшнюю и внутреннюю сторону одинаго цѣлаго, какъ объективную и субъективную, или иначе—реальную и идеальную; поэтому и вообще въ мірѣ должно быть единство этихъ-же противоположностей. А отсюда само собою уже опредѣляется и значеніе изложенныхъ выше степеней обнаруженія всеобщей жизни въ природѣ. Если сущность всего заключается въ нераздѣльномъ единствѣ внутренняго и внѣшняго, или субъективнаго и объективнаго, идеальнаго и реальнаго, то ясно, что цѣль совершающихся въ природѣ преобразованій можетъ заключаться лишь

въ болѣе и болѣе совершенномъ, т. е. полномъ и очевидномъ проявленіи внутренняго или субъективнаго въ объективномъ, идеальнаго въ реальномъ. И дѣйствительно, чрезъ всѣ степени природы происходитъ выдѣленіе и разграниченіе внутренняго или субъективнаго начала, которое въ высшихъ формахъ производительной дѣятельности природы получаетъ, наконецъ, такую опредѣленность и ясность, даже самостоятельность существованія, что по сравненію съ ними на низшихъ степеняхъ таже дѣятельность являетъ только нѣкоторое отдаленное подобіе; однакожь только посредствомъ и на основаніи высшихъ формъ, какъ выражающихъ съ большею ясностію ту же дѣятельность, слѣдуетъ опредѣлять значеніе и низшихъ формъ. Яснѣйшимъ образомъ не только противоположность субъективнаго и объективнаго, доходящая до того, что первое пріобрѣтаетъ самостоятельность, но также и различіе проявленій субъективной области открывается въ духѣ человѣка, именно въ двоякомъ направленіи развивается духовная дѣятельность человѣка, — въ направленіи теоретическомъ и практическомъ. Аналогія этой двоякой дѣятельности представляется въ природѣ въ томъ, что дѣятельность природы есть столько-же производительная творческая, сколько и воспроизводительная, т. е. саму себя освѣщающая, какъ-бы познающая. Вотъ въ какомъ смыслѣ можно сказать, что натуральный процессъ развитія абсолютнаго начала есть въ сущности процессъ самопознанія.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ выше сказано, первичный продуктъ производительныхъ силъ природы есть матерія. Но уже на этой первичной степени производительности природы мы видимъ противоположность внѣшняго и внутренняго, реальнаго и идеальнаго. Матерія есть внѣшнее. Свѣтъ въ отношеніи къ матеріи тоже, что душа въ отношеніи къ тѣлу. Свѣтъ—субъективный принципъ, начало, которое нарушаетъ равновѣсіе силъ въ природѣ и чрезъ то производитъ движеніе, жизнь. Свѣтъ есть та сила, которая производитъ какъ динамическій, такъ и органический процессъ, слѣдовательно, въ немъ источникъ или по крайней мѣрѣ главное условіе производительной дѣятельности природы, но вмѣстѣ съ тѣмъ свѣтъ освѣщаетъ эту дѣятельность и есть, слѣдовательно, условіе ея познаваемости; а такъ

какъ познаніе происходитъ чрезъ воспроизведеніе познаваемаго, то въ этомъ смыслѣ, по опредѣленію Шеллинга, свѣтъ есть воспроизведеніе (репродукція) первичной продуктивной дѣятельности природы, которая состоитъ въ наполненіи пространства, т. е. въ образованіи матеріи; свѣтъ, какъ и матерія, по всѣмъ направленіямъ проникаетъ пространство, но не дѣлаетъ его проницаемымъ. Свѣтъ — чувство природы, которымъ она проникаетъ внутрь себя; онъ есть первое выраженіе идеальности: свѣтъ въ идеальномъ есть то, что матерія въ реальномъ, ибо идеально наполняетъ пространство, какъ матерія наполняетъ его реально ¹⁾.

Такъ какъ абсолютное начало есть тожество идеальнаго и реальнаго и какъ развитіе его состоитъ въ взаимодействіи идеальнаго съ реальнымъ, то поэтому всѣ указанныя выше формы раскрытія абсолютнаго суть послѣдствія взаимнаго спора свѣта, какъ идеальной потенціи, съ матерією, какъ потенцією реальною. Въ началѣ матерія и свѣтъ представляются самобытно существующими; затѣмъ матерія постепенно преобразуется дѣйствіемъ свѣта, возбуждающаго въ ней динамическій и органический процессъ; мало-по-малу она утрачиваетъ самобытность и вступаетъ на службу органическимъ силамъ; все болѣе и яснѣе выступаетъ внутренній субъективный принципъ. Матерія сначала стремится удержать свою самобытность, какъ напр. въ тѣхъ неорганическихъ отложеніяхъ

¹⁾ Декартъ и его послѣдователь Спиноза, говоритъ Шеллингъ, совершенно раздѣлили мышленіе отъ протяженія или протяженнаго. Но, напримѣръ, свѣтъ есть въ протяженномъ мірѣ явное подобіе (ein Analogon) духа или мышленія или точнѣе—онъ есть не что иное, какъ духъ или само мышленіе только въ низшей своей потенціи или степени. Подобнымъ-же образомъ у Фихте мы находимъ противоположность *я* и *не я*. Однако и онъ, слѣдуя своему ученію, что только *я* истинно существуетъ, долженъ былъ-бы признать *я* субстанцією или послѣднимъ существомъ природы, и онъ долженъ-бы утверждать о природѣ, что и она также истинно существуетъ лишь въ той мѣрѣ, насколько она внутренно, т. е. по сущности своей, равна нашему *я*, слѣдовательно, есть не только объектъ, но и субъектъ, тожество того и другаго. Онъ долженъ былъ-бы это утверждать, если-бы онъ не отрицалъ въ ней всякую реальность внѣ нашихъ представленій. Такимъ образомъ и Фихте ничего субъективнаго внѣ человѣческаго *я* или духа не зналъ, между тѣмъ какъ о свѣтѣ можно сказать, что онъ есть субъективное, но существующее въ природѣ. Ibid. S. 106.

черепоконныхъ животныхъ, въ которыхъ зависимость отъ жизни обнаруживается лишь во вѣшней ихъ формѣ, но внутренно они лишены жизни; костная система у высшихъ животныхъ также есть неорганическая матерія, но уже оттѣсненная во внутрь и заключенная во внутренній жизненный процессъ. Съ рожденіемъ человѣка начинается новый порядокъ развитія. Весь натуральный процессъ былъ доселѣ направленъ къ тому, чтобы преодолѣть самостоятельность матеріальнаго бытія и сдѣлать это бытіе простою формою существованія высшаго начала. И вотъ, когда это бытіе чрезъ подчиненіе высшему началу доведено до свободы, проявляемой произвольными движеніями организма, то субъективное начало теперь уже не имѣетъ дѣла непосредственно съ бытіемъ, которое предстоитъ ужъ въ полномъ законченномъ видѣ; высшая потенція (духъ человѣка), стоящая надъ этимъ міромъ бытія, имѣетъ теперь отношеніе къ нему лишь идеальное, состоящее въ познаніи¹⁾, ибо только чрезъ посредство знанія субъектъ можетъ относиться къ совокупному бытію, какъ высшее объемлющее его начало. Въ познаніи субъектъ относится ко всему бытію, т. е. ко всѣмъ предшествующимъ ему потенціямъ, какъ ихъ воспроизведеніе.

Итакъ уже въ природѣ является противоположность идеальнаго и реальнаго, именно съ одной стороны, какъ свѣтъ, а съ другой, какъ матерія, но въ сравненіи съ областью духовной жизни и матерію и свѣтъ равно слѣдуетъ признать реальными

¹⁾ Природа сама себя производитъ. Поэтому она есть единство производительной силы и произведенія. Но присутствуя въ качествѣ производительной силы во всѣхъ своихъ продуктахъ, природа, такимъ образомъ, *воспроизводитъ* себя въ каждомъ своемъ произведеніи. И въ этомъ смыслѣ можно сказать, что въ каждомъ своемъ произведеніи природа является столько-же производящею, творческою, сколько и *познающею* себя дѣятельностію, ибо познаніе есть воспроизведеніе познаемаго. Итакъ, что выражено у Фихте о духѣ, то самое Шеллингъ прилагаетъ къ природѣ. Познаніе, происходящее въ насъ, по Шеллингу, есть дѣйствіе столько-же духа, сколько и природы, ибо познаніе сопровождаетъ творческую дѣятельность природы на всѣхъ степеняхъ ея. Имѣя это въ виду, Шеллингъ, какъ будетъ показано далѣе, опредѣляетъ абсолютное начало, какъ абсолютную идею, т. е. такую идею, которая заключаетъ въ себѣ всѣ другія идеи и есть цѣлость идей.

потенціями; такимъ-же образомъ въ духѣ двоякая дѣятельность духа—теоретическая и практическая представляетъ взаимодействіе идеальнаго и реальнаго, именно—въ области теоретической—субъективной стороны познанія съ объективною, а въ практической—свободы съ необходимостію, однако обѣ потенціи въ духѣ, въ сравненіи съ силами природы, должны быть признаны равно идеальными. Въ познаніи свободная дѣятельность субъекта является связанною чрезъ объективную необходимость, которая входитъ въ содержаніе знанія; въ дѣятельности-же практической субъектъ является свободнымъ отъ необходимости, воспринятой и содержащейся въ знаніи. Однакожъ противоположность свободы и необходимости чрезъ то не уничтожается, а является лишь въ иномъ видѣ; противоположность эта является въ дѣятельности не отдѣльнаго лица, а цѣлаго рода, какъ она раскрывается въ исторіи. Исторія представляетъ процессъ взаимодействія свободы и необходимости, субъективнаго и объективнаго, сознательнаго и безсознательнаго. Необходимость, дѣйствующая въ исторіи, не исключаетъ субъективной свободы, а только направляетъ оную. Исторія показываетъ, какимъ образомъ необходимость непрерывною нитью проходитъ чрезъ игру страстей и произвола отдѣльныхъ лицъ, представляясь сознанію то какъ *судьба*, то какъ *природа*, то наконецъ въ значеніи *провидѣнія*. Противоположность свободы и необходимости въ области практической никогда однако не достигаетъ и не можетъ достигнуть равновѣсія, а потому и историческій процессъ долженъ простирается въ безконечность. Равновѣсіе началъ субъективнаго и объективнаго, идеальнаго и реальнаго достигается лишь въ искусствѣ, именно въ продуктахъ художественной дѣятельности; каждое художественное произведеніе есть разрѣшеніе противорѣчія или борьбы силъ, участвующихъ въ процессѣ творчества, каковы съ одной стороны сознательная и свободная техническая дѣятельность, а съ другой—безсознательное творчество генія. И такъ какъ эти силы въ художественномъ произведеніи достигаютъ равновѣсія, то вотъ почему каждое истинно художественное произведеніе имѣетъ на себѣ печать спокойствія, и вотъ почему также оно представляетъ въ совершенномъ единствѣ безконечность неис-

черпаемую содержанія—идеальное—и конечную ограниченную форму выраженія его—реальное ¹⁾).

П. Липицкій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ „Красота вездѣ находится, гдѣ соприкасаются свѣтъ и матерія, идеальное и реальное. Красота не есть только общее или идеальное, ни только реальное, слѣдовательно, она есть совершенное проникновеніе одного въ другое или соединеніе оболухъ (Ineinsbildung). Посему красота имѣется тамъ, гдѣ частное (реальное) такъ соотвѣтствуетъ своему понятію, что послѣднее, какъ безконечное, вступаетъ въ конечное и in concreto созерцается. Черезъ то реальное становится подобнымъ или равнымъ идеѣ.—Красота есть безразличіе свободы и необходимости, созерцаемое въ реальномъ; въ прекрасномъ величайшая свобода соединяется съ самою строгою закономѣрностію. Посему искусство есть абсолютный синтезъ или взаимопроникновеніе свободы и необходимости. Необходимость и свобода относятся, какъ бессознательное и сознательное. Посему искусство основывается на тождествѣ сознательной и бессознательной дѣятельности. Совершенство художественнаго произведенія возрастаетъ въ той мѣрѣ, насколько въ немъ выражается это тождество, насколько, г. е. въ немъ, намѣреніе и необходимость сблизились въ одно до безразличія“. S. W. 1. Bd. V, S. 382—385.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНИИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ.

(Продолженіе *).

113. Употребленіе въ христіанской философіи философскихъ понятій эллинизма, какъ мы видѣли, основывалось на томъ необходимомъ отношеніи, въ которое становилось христіанство къ философскому мышленію, вступая въ среду этихъ понятій. Это отношеніе должно было, слѣдовательно, быть предусмотрѣно въ самомъ планѣ божественнаго домостроительства чрезъ откровеніе во Христѣ Іисусѣ. Но въ этомъ предусмотрѣніи дано было уже и право на существованіе разумнаго изслѣдованія и на употребленіе философскихъ понятій въ усвоеніи открывающагося содержанія. Отцы и учителя Церкви такъ именно и понимали основаніе къ употребленію этихъ понятій въ христіанскомъ ученіи. Такъ, Іустинъ мученикъ приписывалъ развитіе этихъ понятій предшествовавшему дѣйствию Бога-Слова, въ которомъ участвовалъ (μετέσχε) весь родъ человѣческій. Особенно тѣ, которые жили сообразно съ этимъ дѣйствіемъ Слова (μετὰ λόγου), были близки къ философской истинѣ, а чрезъ, нее и къ христіанской, такъ что они, при всемъ безбожии своемъ, могутъ назваться христіанами въ язычествѣ ¹⁾. Слово, дѣйствующее такимъ образомъ въ родѣ человѣческомъ, онъ называетъ словомъ въ сѣмени (λόγος σπέρ-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 г. № 10.

¹⁾ A pol. I, 46.

ματικός) въ отличіе отъ слова воплотившагося (λόγος ἐνσαρκός ¹⁾). По словамъ Климента Александрійскаго: „предъ пришествіемъ Господа (πρὸ τῆς Κυρίου παρουσίας) эллинамъ была необходима философія для праведности (εἰς δικαιοσύνην), какъ теперь она нужна для богопочтенія (πρὸς θεοσεβίαν), будучи пропедевтикою (προπαιδεία) для усвоивающихъ вѣру чрезъ доказательства“; ибо „она такъ-же воспитывала эллиновъ ко Христу, какъ законъ—евреевъ“. „Философія, слѣдовательно, приготавливаетъ, пролагая путь къ тому, что исполнено Христомъ (προοδοποιῶσα τὸν ἀπὸ Χριστοῦ ἐλεούμενον), ибо причина всякаго блага Богъ“ ²⁾. „Все необходимое и полезное для жизни получается нами отъ Бога, и тѣмъ болѣе философія дана эллинамъ, какъ-бы собственный ихъ завѣтъ, какъ ступень къ философіи Христовой“ ³⁾. Оригенъ, въ доказательство дѣйствія Божія въ греческой философіи, ссылаясь на слова Апостола объ откровеніи Самимъ Богомъ язычникамъ того, что можно знать о Богѣ (Римл. I, 20). Но вообще это дѣйствіе доказывалось какъ у Оригена ⁴⁾, такъ и другихъ, съ одной стороны согласіемъ языческой философіи съ христіанскимъ ученіемъ, а съ другой—сознаніемъ самихъ языческихъ писателей. Такъ, по словамъ Кирилла Александрійскаго, всѣ греческіе мудрецы, „когда говорили согласно съ изреченіями богодухновеннаго писанія, тогда были превосходнѣе самихъ себя и согласны между собою, а когда каждый выдавалъ собственные вымыслы, тогда они явно разногласили между собою и увлекались различными мнѣніями, ибо совершенно невозможно было имъ и вообще выше ума и слова нашего постигнуть и сказать что-нибудь недовѣдомое о Богѣ Самомъ, если Самъ Вседержитель не пошлетъ свѣта уму, не дастъ мудрости и не отверзетъ устъ“ ⁵⁾. „У философовъ находится много правильныхъ выраженій о Богѣ, говоритъ Августинъ, которыя произошли

¹⁾ Apol. II, 8.

²⁾ Strom. I, 5; у Миня: VIII. col. 717.

³⁾ Ibidem. VI, 8.

⁴⁾ Contr. Celsum III, 47; I, 4, 5. Лебедева, Соч. Оригена противъ Цельса. 166.

⁵⁾ Contr. Iulian. I, 16.

не отъ нихъ самихъ, но изъ глубокихъ кладезей, всюду ископанныхъ божественнымъ провидѣніемъ" ¹⁾. „И самъ Платонъ въ Менонѣ призналъ, что нельзя познать иначе истину, если не научить Богъ черезъ законъ“, говоритъ Теофілъ Антиохійскій. „И поэты Гомеръ, Гезіодъ и Орфей развѣ не говорили о себѣ, что они научены божественнымъ провидѣніемъ?“ ²⁾. Такимъ образомъ всякая мудрость происходитъ отъ Самого Бога (*omnis sapientia a Deo sit* ³⁾) и потому полезна и необходима въ планахъ провидѣнія. Въ этомъ взглядѣ ясно, такимъ образомъ, оправданіе употребленія философскихъ понятій въ самомъ христіанствѣ, именно чрезъ признаніе одного и того-же источника какъ для христіанства, такъ и для происхожденія этихъ понятій.

114. Но именно такой взглядъ на философію, какъ на орудіе провидѣнія, придавалъ ей существенно иное значеніе, чѣмъ какое давала она сама себѣ. Съ этой точки зрѣнія она становилась простымъ цѣлесообразнымъ средствомъ для другой высшей цѣли, именно для усвоенія откровенія во Христѣ. Поэтому и употребленіе философскихъ понятій въ христіанствѣ совершенно отлично отъ употребленія ихъ въ философіи тогдашняго времени. Философія употребляла эти понятія автономически; въ ней они служили основаніемъ, средствомъ и послѣднею цѣлью всѣхъ ея усилій. Между тѣмъ христіанскіе мыслители смотрѣли на эти понятія, лишь какъ на простое средство къ усвоенію откровенія. Основаніемъ, принципомъ и цѣлью философствованія здѣсь было откровеніе, т. е. факты, лежащіе внѣ разума и его понятій; разумъ только находилъ эти факты и, основываясь на нихъ, стремился ихъ усвоить черезъ эти понятія. Христіанскіе мыслители, находя сѣмена истины въ языческой философіи, указывали однако на то, что безъ божественнаго руководства и вліянія философія всегда приходила лишь къ пустымъ, безсодержательнымъ понятіямъ и впадала въ противорѣчіе съ собою, вслѣдствіе чего опоры, по

¹⁾ De doctr. christ. I, 30; II, 43.

²⁾ Къ Аетол. III, 16.

³⁾ Origenes, in Numer. homil. XVIII, 3; col. XII, col. 714.

ихъ мнѣнію, было можно находить единственно лишь въ откровеніи, въ дѣлахъ Божіихъ, какъ выражается св. Теофилъ Антиохійскій ¹⁾, на примѣръ, въ пророчествахъ и исполненіи ихъ, въ чудесныхъ дѣйствіяхъ Божіихъ, въ природѣ и родѣ человѣческомъ,—словомъ, въ фактахъ домостроительства Божія. Вѣра въ это дѣйствіе Божіе въ вещахъ и довѣріе къ свидѣтельству объ этихъ дѣйствіяхъ представляла, поэтому, единственную опору истинной философіи и единственный критерій истины. Такъ думали: Іустинъ, Татіанъ, Аѳинагоръ, Тертуліанъ, Теофилъ Антиохійскій, Климентъ, Оригенъ, Златоустъ, Василій Великій, Кириллъ Александрійскій, Лактанцій и другіе ²⁾. Всѣ эти отцы и учителя Церкви, очевидно, ставили философію въ служебное отношеніе къ откровенію или вѣрѣ. Совершенно ясно выражено это отношеніе уже у Климента Александрійскаго, который называетъ мудрость христіанскую госпожею философіи, какъ сама философія есть госпожа наукъ къ ней приуготовляющихъ (*χωρία τοίνου η σοφία τῆς φιλοσοφίας, ὡς ἐκείνη τῆς προπαιδείας* ³⁾) и проясняетъ это отношеніе аллегорическимъ толкованіемъ исторіи Сарры и Агари. Тотъ-же взглядъ высказываетъ Оригенъ въ письмѣ къ ученику своему св. Григорію чудотворцу ⁴⁾. „Какъ ученики философовъ говорятъ о геометріи, музыкѣ, грамматикѣ, риторикѣ и астрономіи, какъ о служанкахъ философіи, такъ и мы скажемъ о самой философіи по отношенію къ христіанству“ (*τοῦθ' ἡμεῖς εἵπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς χριστιανισμὸν*),—говоритъ Оригенъ. Впослѣдствіи этотъ взглядъ былъ приложенъ не къ одной философіи, но чрезъ философію и ко всѣмъ на-

¹⁾ Къ Автол. II, 34.

²⁾ *Іуст.* разг. съ Триф. 7, 85; къ элл. 8.—*Татіанъ* 29, 32, 40.—*Аѳинаг.* Leg. 7, 11.—*Теоф.* къ Авт. 1, 13; II, 8—9; III, 2 и др.—*Тертулл.* De resurr. carn. 63, Adv. Psych. I; Adv. Marc. IV, 22.—*Климентъ*, Strom. II, 6; VII, 14, 16; 1, 20 и другіе.—*Оригенъ*, de princ. 1, 4; IV, 1—8, praet. 2 cont. Celsum.—*Златоустъ*, на Мс. I, 5 и др.—*Васил. Вел.* пр. Евномія I; (XVI). О томъ, какъ мношамъ пользоваться греческими книгами; Твор. 4, 345.—*Кирилл. Алекс.* cont. Julian. I, 35.—*Лактанцій*, Inst. I, 1.

³⁾ Strom. I с. 5, у Миня col. 721.

⁴⁾ Ad Gregorium I, у Миня XI, col. 83.

укамъ внѣшнихъ мудрецовъ (των ἔξω σοφῶν τοὺς λόγους). „Надлежитъ имъ, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, какъ служанкамъ, служить царицѣ (πρέπει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι“ ¹⁾). Изъ этого служебнаго отношенія прямо слѣдовало правило, что философія имѣетъ значеніе для христіанства, лишь насколько она ему дѣйствительно служитъ или полезна,—правило, выраженное въ особомъ сочиненіи Василія Великаго „о томъ, какъ юношамъ пользоваться эллинскими сочиненіями“ ²⁾, и сохраненное у Дамаскина ³⁾. „Въ наукахъ, говоритъ Григорій Богословъ, мы заимствовали изслѣдованія и умозрѣнія, но отбросили то, что ведетъ къ демонамъ, къ заблужденіямъ и въ глубину погибели. Мы извлекли изъ нихъ полезное даже для самаго благочестія, черезъ худшее научившись лучшему и слабость ихъ обративъ въ твердость нашего ученія“ ⁴⁾. Извѣстно, что подобный взглядъ на философію былъ распространенъ затѣмъ въ продолженіе среднихъ вѣковъ въ схоластической философіи и въ схоластическомъ богословіи, съ тѣмъ однако различіемъ, что въ это время философія считалась служанкою не христіанства и откровенія непосредственно, но именно теологій, какъ науки, уже образовавшейся (*ancilla theologiae*). Итакъ мы видимъ, что, по сознанію самихъ христіанскихъ мыслителей, употребленіе философскихъ понятій въ усвоеніи разумомъ христіанскаго откровенія было совершенно служебное и, слѣдовательно, гетерономическое, подчиненное фактамъ откровенія, что, конечно, не укрылось отъ тогдашнихъ языческихъ философовъ, называвшихъ ученіе христіанское философіей варваровъ ⁵⁾, ученіемъ варваровъ (*βαρβάρων δόγμα* ⁶⁾, изложеннымъ въ варварскихъ книгахъ ⁷⁾, основывающимся на неразумной вѣрѣ (*πίστις ἄλογος*) и суевѣріи, котораго можно

¹⁾ Діалект. I.

²⁾ Твор. 4 ч.

³⁾ Точное излож. прав. вѣры, 271.

⁴⁾ Твор. IV, 65.

⁵⁾ *Tatianъ*, 42.

⁶⁾ *Оригенъ*, противъ Цельса I, 2.

⁷⁾ *Tatianъ*, 29.

держаться лишь вслѣдствіе варварскаго упорства ¹⁾. Такъ какъ именно факты откровенія служили опорой этой философіи и этого ученія, то языческіе философы, какъ, напримѣръ, Цельсъ, Лукіанъ, Порфирій, Героклъ, Юліанъ и Проклъ, въ своихъ сочиненіяхъ противъ христіанства направляютъ свои нападенія преимущественно на эти факты, стараясь, такимъ образомъ, отнять опору у христіанской философіи.

115. Два момента можно находить въ употребленіи философскихъ понятій при усвоеніи христіанскаго откровенія съ точки зрѣнія греческой философіи: патристической и схоластической. Въ патристическій періодъ, который продолжался приблизительно до раздѣленія церквей восточной и западной ²⁾, понятія эти прилагались непосредственно къ фактамъ откровенія въ томъ видѣ, какъ они усвоены и усвояемы были непосредственнымъ сознаниемъ Церкви, находившимъ свое выраженіе въ преданіи и писаніи. Задача состояла въ томъ, чтобы, на основаніи этихъ фактовъ непосредственнаго сознанія Церкви, образовать научное міровоззрѣніе въ терминахъ тогдашней философіи. Для рѣшенія этой задачи нужно было прежде всего въ этихъ терминахъ выразить эти факты, чтобы представить ихъ въ ихъ внутреннемъ идеальномъ соотношеніи, т. е. нужно было усвоить въ понятіяхъ тогдашней философіи каждый пунктъ исторіи божественнаго домостроительства и ея трансцендентальныхъ условій. Дѣло шло, слѣдовательно, о выясненіи идеи христіанства въ ея частныхъ моментахъ и цѣломъ ея идеальномъ образѣ, со стороны ея содержанія, что конечно могло совершиться не вдругъ, но постепенно. Въ рѣшеніи этой задачи и по частямъ труды отцевъ и учителей Церкви прежде всего направляются съ одной стороны, именно въ апологетикѣ, къ тому, чтобы сдѣлать понятнымъ содержаніе христіанскаго откровенія тогдашнему складу ума образованнаго общества, а съ другой, въ полемикѣ съ лжеученіемъ,

¹⁾ Выраженіе Порфирія, у *Евсевія*. Ц. И. VI, 19.

²⁾ Иоаннъ Скоттъ Еригена въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ стоитъ всецѣло на восточной почвѣ и непосредственно примыкаетъ къ Діонисію Ареопагиту и Максиму Исповѣднику. Послѣдующіе мистики спекулятивнаго направленія въ сущности подражали ему.

къ тому, чтобы твердо установить, какъ нужно правильно (ортодоксально, православно) понимать, съ точки зрѣнія тогдашняго разумнаго міросозерцанія, тотъ или другой пунктъ, составляющій содержаніе непосредственнаго сознанія Церкви, т. е. содержаніе преданія и Св. Писанія. Такъ какъ въ это время, благодаря Филову, Нуменію, неопиетагорейцамъ и неоплатоникамъ, распространены были понятія, развившіяся преимущественно на почвѣ Платоновой философіи, то естественно, что христіанскіе мыслители въ патристическій періодъ пользовались для выполненія своей задачи преимущественно Платоновскими терминами и оказывали предпочтеніе Платону предъ другими философами уже съ самаго ранняго времени, какъ напр., Іустинъ ¹⁾, Афинагоръ ²⁾, Минуцій Феликсъ ³⁾, Теофилъ Антиохійскій ⁴⁾, Климентъ Александрійскій ⁵⁾, Оригенъ ⁶⁾, Августинъ ⁷⁾, Лактанцій ⁸⁾, Теодоритъ ⁹⁾ и др. Даже тѣ писатели, которые вообще не расположены къ азыческой философіи, выражались объ ученіи Платона гораздо сдержаннѣе, чѣмъ объ ученіи другихъ философовъ, какъ напр. Татіанъ ¹⁰⁾, Эрмій ¹¹⁾, Иринеи ¹²⁾, Епифаній ¹³⁾ и др. Вслѣдъ за Филономъ ученіе Платона объ идеяхъ долгое время считалось даже замѣстительствомъ у Моисея и пророковъ ¹⁴⁾. Совсѣмъ иное отношеніе было къ Аристотелю, потому что многіе еретики, какъ напримѣръ, гностики, аріане, несторіане (въ Эдесской школѣ) и пелагіане въ самыхъ важнѣйшихъ вопросахъ о Троицѣ, о

¹⁾ Апол. II, 13; Разг. съ Трпф. 2, 5.

²⁾ Legat. 6, 19.

³⁾ Октавій, 34.

⁴⁾ Къ Автол. III, 6.

⁵⁾ Pädag. III, 11; Strom. I, 7; VI, 17.

⁶⁾ Contr. Cels. IV, 8. de princ. III.

⁷⁾ De vera relig. 4, 7; Испов. VIII, 2.

⁸⁾ Inst. IV, 2.

⁹⁾ Graecor. afflictionum cur. II, 37.

¹⁰⁾ Прот. эл. 3.

¹¹⁾ Осмѣяніе, 5.

¹²⁾ Противъ ересей II, 14, 3—4.

¹³⁾ Твор. I, 16, 41; III, 173, 181; V, 218.

¹⁴⁾ Іустинъ, къ эл. 29. Климентъ, Strom. V, 14 и Евсеій, Еванг. приугот. XI, 23, въ доказательство ссылаются на Быт. I, 27; Исак. 38, 7; Исак. 61, 2.

лицѣ Иисуса Христа, о спасающей благодати пользовались различными софистическими приѣмами и діалектическими тонкостями, основанными на логическихъ сочиненіяхъ Аристотеля, какъ свидѣтельствуя объ этомъ Иринея ¹⁾, Тертуліанъ ²⁾, Василій Великій ³⁾, Григорій Богословъ ⁴⁾, Кириллъ Александрійскій ⁵⁾, Елифаній ⁶⁾, Іеронимъ ⁷⁾, Фаустинъ ⁸⁾, Сократъ ⁹⁾, Созоменъ ¹⁰⁾, Теодоритъ ¹¹⁾ и другіе ¹²⁾. Такимъ образомъ патристическій періодъ отличается тремя чертами: приложеніемъ философскихъ понятій непосредственно къ фактамъ откровенія, какъ они даны были въ преданіи и писаніи, предпочтеніемъ къ Платону и платонизму и нерасположеніемъ къ формализму и Аристотелевой діалектикѣ. Личныя усилія христіанскихъ мыслителей этого времени находили свой контроль однако не въ платонизмѣ и не въ философіи вообще, а во всеобщемъ сознаніи Церкви, какъ оно выражалось во вселенскихъ

¹⁾ Прот. ересей, II, 14, 5.

²⁾ Praescript. c. 7.

³⁾ Твор. III, 17, 29.

⁴⁾ Orat. 26. (ed. Colon', говорится о Пирронѣ, Хризпидѣ и Аристотелѣ. Ср. Orat. 33.

⁵⁾ Adv. Eun. dial. II, sub. f.

⁶⁾ Твор. I, 188; IV, 215. 238; V, 49, 102, 128.

⁷⁾ Advers. Lucif. IV, 2.

⁸⁾ De Trinit. advers. Arianos, I, 10.

⁹⁾ Церк. Ист. II, 35.

¹⁰⁾ Созом. IV, 12.

¹¹⁾ Церк. Ист. IV, 26.

¹²⁾ Не смотря впрочемъ на это общее исключительное предпочтеніе къ платонизму, можно въ патристическій періодъ найти нѣсколько частныхъ направленій мышленія, каковы: малоазійское, традиціонное, доходившее до чувственнаго въ хиліазмѣ и, напр., въ Мелитоновомъ представленіи объ отвлесненіи или даже тѣлесности Божества (Евсев. Ц. И. IV, 26, Теодор. Quaest. in Genes. c. 20; Геннадій въ книгѣ о догмат.), возрѣніе котораго нашло отголосокъ въ стоическо-гераклитовскомъ утвержденіи Тертуліана, что Богъ есть *congrus sui generis*; затѣмъ антиохійское, болѣе разсудочное, какъ напр. у Кирилла Іерусалимскаго и Златоуста, и наконецъ спекулятивное, александрійское, у Оригена, въ смягченномъ видѣ у Ававасія и Каппадокійцевъ и въ мистически-спекулятивномъ видѣ въ твореніяхъ Діонисія Ареопагита и Максима Исповѣдника. Въ первомъ изъ этихъ направленій беретъ перевѣсъ чувственное представленіе, во второмъ—логическое понятіе, въ третьемъ идеальное созерцаніе. Но эти частныя различія не нарушаютъ общаго характера патристическаго періода.

соборахъ. Это всеобщее сознаніе не носило исключительнаго оттѣнка какой-нибудь философіи, но выражалось преимущественно въ понятіяхъ или терминахъ простаго общечеловѣческаго мышленія. Дѣятельностію соборовъ содержаніе христіанскаго откровенія, подъ вліяніемъ самого Духа Божія, опредѣлилось, наконецъ, въ достаточной полнотѣ, въ формѣ непреложныхъ догматовъ, составлявшихъ основаніе всего христіанскаго міровоззрѣнія.

116. Когда всѣ основные догматы были формулированы, тогда для разума возникла новая задача—привести ихъ въ систематическую форму, придать христіанскому міровоззрѣнію логическую форму. Здѣсь дѣло касалось не содержанія, которое было уже опредѣлено, но только формальнаго выраженія этого содержанія въ различныхъ логическихъ категоріяхъ, посредствомъ правильныхъ логическихъ процессовъ и методовъ. Эту задачу беретъ на себя схоластика, которая, начиная съ Авзельма въ лицѣ замѣчательнѣйшихъ представителей, особенно у суммистовъ: Александра Галеса, Альберта Великаго, Томы Аквинскаго, а также у Дунсъ-Скотта и его послѣдователей, все содержаніе христіанскихъ догматовъ представляетъ въ самыхъ тончайшихъ логическихъ опредѣленіяхъ, раздѣленіяхъ, подраздѣленіяхъ, силлогизмахъ, доказательствахъ прямыхъ и косвенныхъ, возраженіяхъ, отрицаніяхъ, утверженіяхъ и тому подобныхъ логическихъ формахъ. Была изобрѣтена масса логическихъ терминовъ для выраженія самыхъ тонкихъ логическихъ различій. Но все это дѣлалось главнымъ образомъ на почвѣ Аристотелевской логики, которая хотя и извѣстна была на Востокѣ въ комментаріяхъ Іоанна Филопона (Грамматика, 640), въ диалектикѣ Іоанна Дамаскина, въ изложеніи категорій Фотія, въ синопсисѣ Михайла Пселла, сокращеніи Пахимера и другихъ ¹⁾, но не получила тамъ такого приложенія къ догматамъ вѣры, какъ на Западѣ. На Западѣ знакомство съ логическими трудами Аристотеля началось трудами Марціана Капеллы и комментаріями Боэція, но до XII в. извѣстны были въ латинскихъ передѣлкахъ и переводахъ на ряду съ Тимеемъ Пла-

¹⁾ Prantl, I, 643, 657—59. Geschichte der Logik.

тона только „категоріи“, „объ истолкованіи“ — Аристотеля и „введеніе“ къ категоріямъ — Порфирія, въ латинскомъ переводѣ Боэція ¹⁾. Особенное распространеніе аристотелизма началось съ XII столѣтія черезъ арабскія комментаріи и переводы ²⁾. Замѣчательно, что къ арабамъ творенія Аристотеля были принесены несторіанами, удалившимися изъ Эдессы въ Низабисъ вслѣдствіе уничтоженія Эдесской школы императоромъ Зенономъ (въ 489 г.), какъ еретической. Къ несторіанамъ впоследствии примкнули монофелиты (яковиты) ³⁾, такъ-же съ особеннымъ усердіемъ изучавшіе Аристотеля, возвышенію котораго несомнѣнно способствовало закрытіе платонической школы въ Афинахъ вслѣдствіе указа Юстиніана (520). Такимъ образомъ Аристотель, не нашедши пріюта на православномъ Востокѣ во времена догматическихъ споровъ, нашель распространеніе у еретиковъ, чрезъ нихъ у арабовъ, а отъ арабовъ перешель на Западъ въ латинскую церковь, гдѣ не смотря на противоѣдствіе Церкви, обнаружившееся на первыхъ порахъ ⁴⁾, онъ приобрѣль такой громаднй авторитетъ, что въ самой католической церкви его считали высшимъ правиломъ истины (*regulum veritatis*) ⁵⁾. Какъ въ патристическій періодъ Платона называли аттическимъ Моисеемъ, такъ въ періодъ процвѣтанія западной схоластики Аристотеля называли предтечею Іисуса Христа въ естественномъ порядкѣ вещей (*precursor Christi in naturalibus*), какъ Іоаннъ Креститель былъ предтечею въ благодатномъ порядкѣ вещей (*precursor Christi in gratuitis*) ⁶⁾. Это вело къ тому, что схоластическій формализмъ проникся постепенно и метафизическими понятіями Аристотелевой философіи, такъ что схоластическая христіанская философія представляла (въ суммистахъ) христіанское міровоззрѣніе выраженнымъ въ аристотелевскихъ понятіяхъ ⁷⁾, въ самой подробной логически

¹⁾ Heauréau, Histoire de la philosophie scholastique. I, ch. VI, 90.

²⁾ Ueberweg. II, § 30.

³⁾ Ueberweg. II, § 27.

⁴⁾ Heauréau. II, 1, 94. His.

⁵⁾ Albert. M. de An. III, 2, 3.

⁶⁾ Ueberweg. II, § 30.

⁷⁾ Ueberweg. § 30.

распредѣленной системѣ ¹⁾. Такимъ образомъ, въ отличіе отъ патристическаго употребленія понятій древней философіи, схоластическое представляло слѣдующія черты: приложеніе этихъ понятій къ готовому уже содержанію, къ опредѣленнымъ догматамъ, пристрастіе къ формализму и предпочтеніе къ Аристотелю и аристотелизму, при чемъ естественно повторялись и возраженія Аристотеля противъ Платона. Если въ патристическій періодъ философія была служанкою христіанской истины, мудрости и христіанства вообще, то въ схоластическій она была служанкою именно теологій.

117. Какъ философское направленіе, схоластика держалась однако лишь ученіемъ объ универсаліяхъ, какъ дѣйствительномъ объективномъ бытіи, т. е. такъ называемымъ реализмомъ. Она возникла именно только вслѣдствіе вопроса объ объективномъ или реальномъ значеніи такъ называемыхъ родовъ и видовъ, поставленнаго въ Исагогѣ Порфирія, какъ попытка рѣшенія этого вопроса ²⁾, и укрѣпилась съ побѣдою реализма надъ номиналистами въ лицѣ Росцеллина и Гоццилопа ³⁾. Было признано, что общее существуетъ прежде вещей (*ante rem*) въ божественномъ умѣ, какъ идея, въ вещахъ (*in re*), какъ ихъ сущность (*quidditas*, — *Θομῆς*, *quidditas* въ соединеніи съ „*haecceitas*“ — Дунсъ-Скота, *τὸ τι ἦν εἶναι* — Аристотеля, *ιδέα* — Платона), и послѣ вещей (*post rem*) въ человѣческомъ умѣ, какъ умственный образъ (*species intelligibilis*). Но уже съ начала XII столѣтія этотъ взглядъ на универсаліи начинаетъ падать, пока наконецъ Оккамомъ (котораго прозвали *inceptor*) не развивается систематическій номинализмъ. Ничего общаго въ вещахъ не существуетъ предметно; общее есть лишь по-

¹⁾ Это не мѣшало, впрочемъ, обнаруженію въ схоластикѣ трехъ различныхъ направленій: матеріалистически-пантеистическаго, какъ у Давида Динантскаго, который, по выраженію *Θομῆς*, *stultissime posuit Deum esse materiam*, формально-разсудочнаго, какъ напримѣръ у сентенціаріевъ, представителемъ коихъ нужно считать Петра Ломбарда, у суммистовъ и вводиботаріевъ, и наконецъ спекулятивно-мистическаго, примыкавшаго преимущественно къ Діоннію Ареопагиту и Максиму Исповѣднику.

²⁾ *Haecceitas*, I, ch. IV, p. 42—89.

³⁾ *Haecceitas*, I, ch. XI, p. 244. *Ueberweg*, II, § 21.—*Stockl*, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. B. I.

нѣтіе ума, обозначающее однимъ именемъ многіе единичные предметы (*conceptus mentis, significans univoce plura singularia*). Нѣтъ никакихъ образовъ ума (*species intelligibiles*), образуемыхъ по поводу чувственныхъ образовъ (*idola*), никакихъ чувственныхъ образовъ, истекающихъ изъ предметовъ и дѣйствующихъ на чувства; существуютъ только единичные предметы и душевныя состоянія (*habitus*), этими предметами производимыя ¹⁾. Оба эти направленія приводили къ крайностямъ, которыя были однако совершенно различнаго характера. Уже въ XIII столѣтіи, особенно въ Парижскомъ университетѣ, на реалистической почвѣ, подъ вліяніемъ аввероизма, развилось ученіе о двойной истинѣ, религіозной и философской: что истинно въ теологіи, могло быть ложнымъ въ философіи, и обратно. Воскресеніе мертвыхъ, твореніе міра во времени, бессмертіе индивидуальной души отрицались во имя философіи и принимались по „католическому вѣрованію“. Философія, слѣдовательно, противопоставлялась богословію, какъ самостоятельное и противорѣчащее знаніе. Здѣсь, слѣдовательно, выступала въ сознаніе автономія философіи, т. е. развивался раціонализмъ. Разумъ, погруженный въ созерцаніе собственныхъ формъ, терялъ откровенное содержаніе, почитая этимъ содержаніемъ собственныя проэкціи. Отсюда было не далеко до раціоналистическаго скептицизма въ отношеніи къ богословію, что дѣйствительно и выказалось въ положеніяхъ такого рода: „нельзя ничего знать изъ-за знанія теологіи“, „христіанская религія мѣшаетъ чему-нибудь научиться“, „рѣчи теологовъ основаны на басняхъ“, „мудрецы міра только философы“ ²⁾. Но пока существовала вѣра въ разумъ и философію, возможно было и приложеніе ихъ къ богословію. Именно изъ этого направленія и возникло впоследствии, такъ называемое, естественное или раціональное богословіе, какъ ученіе, основанное на естественномъ разумѣ и наблюденіи природы, какъ

¹⁾ Heugéau, I, 2. Ueberweg, II, § 36. Stöckl, II, 986—1021.

²⁾ Ламе, Ист.р. Мат. I, 171. Есть особое сочиненіе Maywald'a, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie in Mittelalter. Berlin 1871.

на естественномъ откровеніи въ противоположность сверхъестественному. Опытъ такого богословія, какъ извѣстно, представленъ былъ въ XIII столѣтіи Рожеромъ Бекономъ ¹⁾, въ XV столѣтіи Раймундомъ Сабундскимъ въ „Книгѣ тварей“, при чемъ Раймундъ уже колеблется между номинализмомъ ²⁾ и реализмомъ ³⁾. Религіозный скептицизмъ, возникшій въ XIII столѣтіи на реалистической почвѣ, нашелъ себѣ поддержку въ слѣдующемъ столѣтіи въ номиналистическихъ ученіяхъ. Естественнымъ слѣдствіемъ номиналистической теоріи понятій было признаніе невозможности никакого истиннаго знанія посредствомъ этихъ понятій, т. е. нѣкоторый метафизическій или философскій скептицизмъ, который наносилъ ударъ не богословію только, но и раціонализму, и, слѣдовательно, отнималъ возможность какого-бы то ни было употребленія понятій какъ въ философіи, такъ и въ богословіи. Богословіе могло въ этомъ случаѣ основываться только на вѣрѣ, а философія на ощущеніи, что и было высказано какъ самимъ Оккамомъ, такъ и его школою. Но такъ какъ содержаніе вѣры превышаетъ содержаніе ощущенія, потому что сверхчувственно, то оно должно представляться не только супранатуральнымъ, но и ирраціональнымъ, противорѣчающимъ разуму, которому доступно только ощущаемое. Такимъ образомъ естественнымъ крайнимъ слѣдствіемъ номинализма былъ съ одной стороны религіозный скептицизмъ, а съ другой сенсуализмъ и матеріализмъ ⁴⁾. И дѣйствительно уже во времена Оккама (1348) бакалавръ теологіи Николай Автрикурійскій (д'Отрикуръ) былъ принужденъ отречься отъ слѣдующихъ положеній: „мы легко дойдемъ до достовѣрной науки, если, отвергнувъ Аристотеля и его комментаторовъ (Аверроеса), возьмемся за изученіе природы“; „мы вѣрно разумѣемъ подъ Богомъ реальное существо по преимуществу, но мы не можемъ знать, существуетъ-ли это суще-

¹⁾ Heugéau. II, 2, 75. Erdmann. I, § 212, 406.

²⁾ Erdmann, Grundriss, I, § 222. 450. Frank Dictionn. philosophique, p. 1640.

³⁾ Stöckl, II, 1055—1078. Ritter. VIII, 665.

⁴⁾ Linsenmann, Gabriel Biel, der letzte Scholastiker und der Nominalismus. Theologische Quartalschrift, 1865 s. 475.

ство или нѣтъ“; „вселенная безконечна и вѣчна, ибо переходъ отъ небытія къ бытію непостижимъ“; „въ явленіяхъ природы ничего нѣтъ, кромѣ движенія, соединенія и раздѣленія атомовъ“¹⁾. Подобныя проявленія скептицизма и матеріализма были, правда, сначала рѣдки, но они не остались безъ вліянія на самую богословскую мысль, которая, потерявъ довѣріе къ объективной состоятельности понятій въ области собственно философской, не могла ничего произвести и въ области богословской, кромѣ различныхъ вѣроятныхъ предположеній за или противъ, не имѣющихъ однако рѣшительной достовѣрности, вслѣдствіе чего богословіе обратилось въ смѣлую игру проблемами и, вмѣсто прежняго догматизма, выступилъ на сцену такъ называемый пробабиллизмъ, который очень вредно отозвался особенно въ нравственныхъ ученіяхъ²⁾, породивши такъ называемую казуистику.

118. Рѣшительный ударъ схоластикѣ нанесенъ впрочемъ не одними этими скептическими направленіями, но и положительною борьбою противъ Аристотеля, сначала во имя другихъ авторитетовъ древности, а потомъ во имя самостоятельнаго изслѣдованія. Пока единственнымъ представителемъ естественнаго разума считался Аристотель, до тѣхъ поръ понятія, образовавшіяся подъ его всесильнымъ вліяніемъ, неизбѣжно должны были употребляться въ теологіи, ибо, при каждомъ возобновленіи довѣрія къ разуму и теологіи вопреки отрицанію, неизбѣжно нужно было снова приниматься за того-же Аристотеля. Но со времени паденія Константинополя, византійскіе ученые, бѣжавшіе отъ турокъ, познакомили Западъ съ другими представителями и авторитетами древности. Филологическое и критическое изученіе письменныхъ памятниковъ древней философіи открыло для мысли болѣе широкій кругозоръ, ознакомивъ со всѣми продуктами древней греческой философіи. Явилось невольное увлеченіе неоплатониками, Платономъ, стоиками, Пифагоромъ, даже Анак-

¹⁾ Prantl, Geschichte d. Logik. VI. 1. 2. Lampe, Ист. мат. I, 177. Веберъ, Ист. европ. фил. § 42.

²⁾ Гассе, Церк. Ист. II, 222.

сагоромъ, Парменидомъ, Эмпедокломъ и др. Вслѣдствіе этого философское міросозерцаніе этой эпохи стало претерпѣвать соотвѣтственныя измѣненія. И вотъ явились новые неоплатоники и платоники, какъ нацримѣръ Гемистій, Плетонъ, Виссаріонъ, Марсилій Фицинъ, Іоаннъ Пико-ди-Мирандола и другіе; новые стоики, какъ Іустусъ Липсіусъ, Скіопсіусъ, Гатакеръ, Квеведо и другіе; новые неопиэагорейцы, какъ Николай Кузо, Карданъ, Рейхлинъ, Корнелій Агриппа, Францискъ Зорци (Zorzi) и другіе; новые эпикурейцы, какъ Лаврентій Валла, Себастіанъ Бассо и Гассенди; новые атомисты, какъ Сеннертъ и Магвенусъ, и даже новые эмпедоклисты, какъ Меньянъ (Maignan)¹⁾ и іонійцы, какъ Клавдій Бернгардъ, соединявшій іонійское ученіе съ Анаксагоровымъ²⁾, наконецъ элейцы, какъ Телезіо, отчасти Патрицци, Компапелла³⁾ и др. Всѣ эти мыслители, поддерживаемые такъ называемыми гуманистами, т. е. всѣми образованными людьми того времени, вступили въ самую ожесточенную борьбу противъ авторитета схоластическаго Аристотеля. Любопытнѣе всего было то, что противъ схоластическаго Аристотеля выступилъ самъ древній Аристотель въ лицѣ новыхъ перипатетиковъ, каковы были Геннадій, Георгій Трапезундскій, Томеусъ, Ахиллинусъ, Помпонать, Гермалай Барбаръ, Нифусъ, Забарелла, Кремонини, Цезальпини, Ванини и другіе. Около двухъ сотъ лѣтъ продолжалась эта борьба противъ Аристотеля, получившая имя аристотелумахіи (*Аристотелουμάχια*⁴⁾), пока наконецъ не окончилась паденіемъ этого средневѣковаго авторитета и опоры всего философскаго мышленія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и паденіемъ схоластики. Но въ этомъ паденіи рушилось и все древнее міросозерцаніе, возобновленное въ эту эпоху и противопоставленное Аристотелю. Всѣ эти платоники, пиэагорейцы, стоики, эпикурейцы и другіе, уничтожавшіе себя во взаимной борьбѣ,

¹⁾ Ueberweg, III, § 27—28.

²⁾ Stöckl, III, § 327—328.

³⁾ Ueberweg, III, § 5. Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne I p. 5. Carrier, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, p. 385. Erdmann, I, § 243, 246.

⁴⁾ Bartholmèss, Jordano Bruno, I p. 9.

были сильны только лишь борьбою съ Аристотелемъ. Съ паденіемъ его, слѣдовательно, они должны были пасть сами собою и уступить новому направленію, долженствовавшему преобразовать все міросозерцаніе отъ начала до конца. Это новое направленіе состояло въ непосредственномъ изученіи природы, какъ естественнаго откровенія Божія, которое стоитъ рядомъ съ откровеніемъ сверхъ-естественнымъ и доступно всякому. Въмѣсто того, чтобы обращаться къ авторитетамъ древности, слѣдуетъ обратиться къ этому откровенію, отъ понятій перейти къ изученію вещей. Мысль эта, высказанная еще Рожеромъ Бэкономъ, развитая Раймундомъ Сабундскимъ и принятая Николаемъ Кузанскимъ, нашла особенно благопріятныя обстоятельства въ эпоху открытій и изобрѣтеній, когда труды Колумба, Коперника, Леонардо-да-Винчи, Кеплера, Галилея и другихъ, положили въ основу міросозерцанія совершенно новыя представленія о мірѣ и его законахъ, какихъ древній міръ почти не зналъ. Подъ вліяніемъ той-же мысли Карданъ и Телезіо въ Италиі и Парацельсъ ¹⁾ въ Германіи обнаружили первыя попытки къ построенію новаго міросозерцанія на основаніи самостоятельнаго изученія природы. Такъ древнее міровоззрѣніе отошло въ область прошедшаго и уступило мѣсто новому. Это новое было началомъ новой філософіи, къ обзрѣнію которой мы и должны теперь обратиться.

М. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Stöckl, III, 329. Carrière, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, 74—148, 324.

М. Т. ЦИЦЕРОНА

„ТУСКУЛАНСКІЯ БЕСѢДЫ“ КЪ М. БРУТУ

(кн. 1-я).

О БЕЗБОЯЗНЕННОСТИ ПЕРЕДЪ СМЕРТІЮ.

(Продолженіе *).

XIII. Я желалъ-бы гораздо лучше имѣть такое, какъ у Сократа, настроеніе души, чѣмъ благополучіе всѣхъ тѣхъ, кои произнесли приговоръ о немъ. Хотя онъ и говоритъ, что одни боги вѣдаютъ, что лучшее для насъ въ отношеніи жизни или смерти,—онъ самъ носить въ себѣ сознаніе объ этомъ, ибо высказалъ это прежде; только свой обычай—не утверждать чего-либо съ достовѣрностію онъ сохраняетъ до конца. А мы желаемъ твердо хранить убѣжденіе, что отнюдь не есть зло то, что даровано всѣмъ отъ природы, и желаемъ достигнуть разумѣнія, что если-бы смерть была зломъ, то она была-бы нескончаемымъ несчастіемъ. Ибо смерть является концемъ для бѣдственной жизни: если смерть бѣдственна, то бѣдствію и конца нѣтъ.

Но зачѣмъ я упоминаю о Сократѣ или Тераменѣ, мужахъ прославленныхъ за свою замѣчательную доблесть и мудрость? когда простой лакедемонянинъ, даже и имени котораго не сохранило преданіе народное ¹⁾, столь былъ далекъ отъ страха

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 года № 10.

¹⁾ Плутархъ, который приводитъ этотъ рассказъ въ *Aprophthegm. lason.*, называетъ его Тектаменомъ.

въ виду смерти, что когда, присужденный къ ней эфорами, онъ имѣлъ свѣтлый, радостный взоръ, и кто-то изъ недруговъ замѣтилъ ему: „развѣ ты не цѣнишь законы Ликурга“, — отвѣчалъ: „поистинѣ, я обязанъ великою благодарностію тому, который назначилъ мнѣ такую пеню, которую я могу заплатить безъ займа и погашенія его“. О мужъ, достойный Спарты! такъ что онъ, обнаружившій такое возвышенное настроеніе, представляется мнѣ даже невинно осужденнымъ. И такихъ гражданъ наше государство имѣло столь много, что ихъ и перечислить невозможно. Я могъ-бы привести имена полководцевъ и начальниковъ, но необходимо-ли это, когда Катонъ сообщаетъ, что часто цѣлыя отряды съ бодростію отправлялись въ путь, изъ котораго, по ихъ мнѣнію, быть можетъ, не предстоить имъ возврата? Съ такимъ-же мужествомъ пали лакедемоняне въ Термопилахъ, въ славу коихъ Симонидъ составилъ эпитафію: 1)

Путникъ, въ Спартѣ скажи, что видѣлъ ты павшими здѣсь насъ,
Кои святыя законы страны неизмѣнно блюди.

А что сказалъ ихъ предводитель Леонидъ? „Исполнитесь мужества, лакедемоняне; сегодня, быть можетъ, мы будемъ имѣть вечерю въ другомъ мірѣ“. И народъ этотъ пребылъ мужественнымъ во все время, пока были въ силѣ законы Ликурга. Одинъ изъ этого народа 2), когда непріятель изъ персовъ горделиво замѣтилъ между прочимъ: „вы не взвидите солнца изъ за множества копій и стрѣлъ“, — отвѣчалъ: „тогда будемъ сражаться въ тѣни“. Доселѣ я говорилъ о мужахъ; а какое мужество мы видимъ въ лакедемонянкахъ? Одна изъ нихъ, когда услышала, что сынъ, посланный ею въ битву, претерпѣлъ смерть, — воскликнула: „я и родила его на свѣтъ для того, что-

1) Это изреченіе находится у Геродота, кн. 7, гл. 228.

Ἔο ξεῖν', ἀγγέλλειν, λακεδαίμονίοις, ὅτη τῆδε
καίμεθα τοῖς κείνων ῥήμασι περὶόμενοι.

2) Онъ у Геродота называется Динекисъ; но Плутархъ приписываетъ это изреченіе также Леониду.

бы онъ былъ человѣкомъ, который не поколебался-бы встрѣтить смерть ради отечества“¹⁾).

XLIII. Если спартиаты были мужественны и тверды,—такъ это и должно быть; ибо правленіе государственное имѣетъ великую воспитательную силу. Но не удивительно-ли вотъ это, что Θεодоръ изъ Кирены, философъ не совсѣмъ неизвѣстный, когда царь Лизимахъ угрожалъ ему крестною смертію, отвѣчалъ: „эти страшныя угрозы, прошу тебя, сохрани для своихъ придворныхъ; для меня-же не важно, въ землѣ-ли мое тѣло будетъ тлѣть, или поверхъ земли“¹⁾).

Приведенныя слова мнѣ напомнили о томъ, что слѣдуетъ еще сказать нѣчто о погребеніи и похоронахъ, задача не трудная, особенно послѣ того какъ мы усвоили то, что ранѣе было сказано относительно отсутствія сознанія въ смерти. Что думалъ объ этомъ предметѣ Сократъ, явствуетъ изъ той книги, въ которой описывается его смерть и о которой мы говорили уже не мало²⁾. Ибо когда онъ обсуждалъ вопросъ о безсмертіи души и уже утѣснялъ его смертный часъ, на вопросъ Критона, какъ онъ желаетъ быть похороненнымъ,—отвѣтилъ: „много труда, друзья, я напрасно потратилъ. Ибо я не убѣдилъ Критона, что я отселѣ отойду на крыльяхъ, и ничего моего не останется здѣсь. Впрочемъ, Критонъ, если ты пожелаешь проводить меня, или *лучше*, если гдѣ-нибудь найдешь меня, похорони, какъ признаешь пристойнымъ. Но, вѣрь мнѣ, никто изъ васъ не можетъ проводить меня, послѣ того какъ я отселѣ уйду“.

Безъ сомнѣнія, прекрасно то, что онъ далъ позволеніе другу и показалъ, что обо всемъ этомъ у него нѣтъ безпокойства. Діогенъ, имѣя подобныя-же мысли, но какъ суровый философъ, выражаясь строже, велѣлъ себя оставить непогребеннымъ. Послѣ того какъ друзья замѣтили: „не для птицъ-ли и звѣрей!“—онъ

1) См. у Плут. въ вышеуказанномъ сочиненіи.

2) Plut. moral. II. Θεодоръ, изгнанный изъ Кирены, своего роднаго города, пришелъ въ Аѳины, но и оттуда удаленный за нечестіе, отправился къ Птоломею Лагу, отъ котораго получилъ порученіе отправиться посломъ къ Лизимаху, царю Тракіи и Македоніи.

3) Разумѣется „Федонъ“ Платона.

отвѣчалъ: „Нимало. Впрочемъ, *пожалуй*, положите возлѣ меня палку, дабы я могъ отгонять ихъ“. — „Какъ ты это можешь сдѣлать? возражаютъ ему; ты вѣдь не будешь чувствовать“. — „А тогда что мнѣ могутъ сдѣлать дикіе звѣри, если я ничего не буду чувствовать?“ ¹⁾ Анаксагоръ, находясь при смерти въ Лампсаѣ, прекрасно отвѣчалъ друзьямъ, спросившимъ его о томъ, не желаетъ-ли онъ, если-бы приспѣло умереть, быть перенесеннымъ въ Клазомены, свой родной городъ: „нѣтъ нужды, сказалъ онъ; во всякомъ мѣстѣ въ другой міръ одинаково пространныя двери“ ²⁾. И при всей основательности погребенія, одно нужно содержать въ мысли, что оно имѣетъ отношеніе къ тѣлу, есть-ли то, что душа исчезаетъ или сохраняетъ силу жизни. Вѣдь ясно до очевидности, что въ тѣлѣ не остается никакого чувства послѣ того, какъ душа погасла въ немъ, или вышла изъ него.

XLIV. Но все *человѣческое* не чуждо заблужденій. *Вотъ* Ахиллъ влечетъ Гектора, привязаннаго къ колесницѣ; полагаю, онъ думалъ, что тотъ, терзаемый, ощущаетъ это. И такъ Ахиллъ совершаетъ возмездіе, какъ по крайней мѣрѣ ему это представляется; но она, *Андромаха*, какъ горчайшее, оплакиваетъ это дѣло:

Мнилось, въ разумѣ я, и съ муками видѣла—
Гектора, въ прахѣ, колесницей влекомаго ³⁾.

А Гектору этому—сколько времени будетъ дано ему для земной жизни? *Лучше сказалъ* Акцій или нѣкогда, *по его словамъ*, мудрый Ахиллъ:

Отдалъ вѣдь тѣло Пріаму я, все у Гектора отнял ⁴⁾.

И такъ ты, *Ахиллъ*, влекъ не Гектора, но тѣло, которое нѣ-

¹⁾ Діогенъ, ученикъ Антисеена, процвѣталъ около 330 г. до Р. Хр. Приведенный рассказъ см. у Діогена Лаерція, VI, 79.

²⁾ Анаксагоръ, славный философъ Іонійской школы, жилъ въ V ст. до Р. Хр. Указанное изреченіе находится у Діогена Лаерція. II, 11.

³⁾ Эти стихи заимствованы изъ „Андромахи“ Эвнія.

⁴⁾ Л. Аттій или Акцій, авторъ многихъ трагедій, отъ которыхъ сохранились только незначительныя отрывки, родился въ 170 г. до Р. Хр.

когда принадлежало Гектору. Вотъ *кто-то* иной появляется на землѣ, который матеръ свою не оставляетъ спокойною во снѣ:

Къ матери зовь мой, заботы тяжелыя сномъ облегчающей;
Ты-ль не жалѣешь меня? воспрянь и дай покой сыну ¹⁾.

Если эти стихи возглашаются тихими и плачевными мелодіями, приносящими печаль всѣмъ присутствующимъ на зрѣлищахъ,—то трудно тѣхъ, которые не погребены, не считать жалкими,

болѣе жалкими, чѣмъ животныя и птицы ²⁾.

Онъ, *этотъ другой*, испытывалъ страхъ за то, что истерзанное тѣло менѣе хорошо будетъ ему служить, но не спадало ему на мысль бояться того, что сожженнымъ тѣломъ ему совсѣмъ не придется владѣть.

И останки, обнаженное тѣло мое, потемненное
Сянею кровію да не покпнешь ты на позорище жалкое.

Я не понимаю, что значить его страхъ, когда онъ произноситъ столь хорошія семистопіи при звукахъ флейты.

И такъ должно признать, что не должно крушиться заботами о послѣдующемъ за смертію, хотя бы и были когда люди готовые даже къ умершимъ имѣть враждебное чувство. Тіэстъ, въ трагедіи Эвнія, представляется желающимъ Атрею смерти отъ кораблекрушенія; это, дѣйствительно, жестоко, ибо такая смерть не удалена отъ мучительнаго ощущенія; вотъ эти бездушныя слова:

На высокихъ поверженный острыхъ скалахъ, изнемогшій,
Боконъ лежитъ онъ, на землю лян сокровицу съ темною кровью ³⁾.

Сами камни не болѣе будутъ способны къ ощущенію, чѣмъ то лежащее на скалахъ *бездыханное тѣло*, для котораго—онъ думаетъ—здѣсь находится страшное мученіе. Каковы-бы ни были мученія, если-бы онъ продолжалъ ихъ чувствовать,—

¹⁾ Эти и слѣдующіе стихи заимствованы изъ „Иліоны“ Накувія. Говорящій есть Деофилъ, который, во образѣ тѣни, обращается къ матери своей Иліонтѣ, дочери Пріама, послѣ того какъ онъ претерпѣлъ напрасную смерть.

²⁾ Одисс. Гомера III, 271; V, 473; XIV, 133.

³⁾ Эти и слѣдующіе стихи заимствованы изъ „Тіэста“ Эвнія.

они перестаютъ быть ими, съ удаленіемъ сознанія. И эти слова — слова праздныя:

Нѣтъ и гробницы, гдѣ-бы пріютъ для тѣла имѣлъ онъ успокояющій,
Тѣло гдѣ-бъ отдохнуло отъ бѣдъ, съ прекращеніемъ жизни земныя.

Видишь, какъ въ сужденіяхъ объ этомъ предметѣ людямъ трудно освободиться отъ заблужденій: онъ, *Тіэстъ*, думаетъ, что могила есть пристанище для тѣла и что умершій въ гробѣ находитъ покой, — вслѣдствіе тяжелой вины Пелопса ¹⁾, который не обучилъ сына и не внушилъ ему, въ какой степени и о чемъ ему слѣдуетъ заботиться.

XLV. Но зачѣмъ обращать вниманіе на мнѣнія отдѣльных лицъ, когда мы усматриваемъ разнообразныя заблужденія *по отношенію къ данному предмету* у цѣлыхъ народовъ? Египтяне бальзамируютъ умершихъ и имѣютъ для нихъ усыпальницы при своихъ домахъ ¹⁾; а персы хоронятъ ихъ, обливши воскомъ, дабы сколь возможно долѣе невредимо пробыли тѣла умершихъ ²⁾. У маговъ существуетъ обычай ³⁾ погребать тѣла своихъ лишь въ томъ случаѣ, когда они истерзаны отъ дикихъ звѣрей. Хризиппъ, какъ человѣкъ внимательный ко всякому правдоподобному повѣствованію, говоритъ о многочисленныхъ обычаяхъ этого рода, но нѣкоторые изъ нихъ такъ неприличны, что слово со страхомъ бѣжитъ отъ нихъ. И такъ весь этотъ вопросъ *о будущей жизни* не долженъ возбуждать тревоги въ насъ, по отношенію же къ нашихъ близкимъ онъ не долженъ быть оставляемъ въ пренебреженіи, хотя бы мы живые и сознавали, что тѣла умершихъ ничего не ощущаютъ. Сколько же въ этомъ отношеніи нужно сдѣлать по обычаю и приличію, — это должно входить въ кругъ попеченій живыхъ, но такъ, чтобы они носили въ себѣ вѣру, что *сѣи похоронные обычаи* не къ умершимъ имѣютъ отношеніе.

Но смерть самая, конечно, можетъ быть встрѣчаема тогда съ невозмущеннымъ духомъ, когда погасающая жизнь мо-

¹⁾ Пелопсъ, сынъ Тантала, отецъ Атрея и Тіэста.

²⁾ Геродотъ, кн. 2, гл. 86 и слѣд.

³⁾ Геродотъ, кн. 1, гл. 140; кн. 3, гл. 16; Страбонъ XV.

⁴⁾ См. предыдущую лѣтату.

жетъ находить утѣшеніе въ достойныхъ похвалы поступкахъ. Нельзя сказать, чтобы кто-либо жилъ не долго изъ тѣхъ, кои постоянно были заняты заботою объ исполненіи долга въ отношеніи нравственнаго совершенствованія. Во многихъ случаяхъ моей жизни смерть стояла почти бокъ-о-бокъ со мною: и, о если бы я готовъ былъ встрѣтить ее! Ибо нечего уже было приобрѣтать; путь мой въ отношеніи обязанностей къ отечеству достигъ своей вершины, оставалось лишь вести борьбу съ враждебными обстоятельствами. Посему, если соображенія разума не вполне могутъ привести къ тому, чтобы мы были въ состояніи не бояться смерти, то по крайней мѣрѣ пусть прожитая жизнь сдѣлаетъ то, чтобы мы составили убѣжденіе, что жили довольно и даже болѣе, *чѣмъ довольно*. Вѣдь хотя бы, допустимъ, сознаніе и отошло отъ умершихъ,—все-таки, при всей ихъ нечувствительности, ихъ собственныя добрыя и славныя дѣла остаются при нихъ. И слава, хотя не заключаетъ въ себѣ ничего такого, изъ-за чего могла-бы сдѣлаться предметомъ стремленій, — однако она слѣдуетъ за добродѣтелью, какъ тѣнь.

XLVI. Правильное сужденіе толпы о добрыхъ если когда и бываетъ, то отсюда слѣдуетъ скорѣе то, что оно заслуживаетъ похвалы, чѣмъ то, что по винѣ этого счастливы добрые. Вѣдь не могу я сказать,—въ какой мѣрѣ это ни будетъ признано,—что Ликургъ, Солонъ не были славны, какъ законодатели и устроители государствъ; чтоThemistocle, Эпаминондъ не были прославлены за воинскую доблесть. Ибо скорѣе Нептуномъ будетъ погребенъ въ морѣ самъ Саламинъ, чѣмъ изгладится память о Саламинской побѣдѣ, и скорѣе Левктры въ Беотіи исчезнутъ со свѣта, чѣмъ погибнетъ память Левктрійской битвы. Еще медленнѣе славнаго памятованія будутъ лишены имена Курія, Фабриція, Калатина, двухъ Сципіоновъ, Максима, Марцелла, Павла, Катона, Лелія и неисчислимое множество другихъ именъ: кто восхитилъ себѣ нѣкоторое сходство съ этими мужами, измѣряя это сходство не слухомъ народнымъ, но истинною похвалою добрыхъ, тотъ съ вѣрающею душою, если обстоятельства приведутъ къ этому, послѣдуетъ на смерть,—на смерть, въ которой—какъ мы убѣдились—или

заключается величайшее благо, или не заключается никакого зла. При благополучномъ даже состояніи онъ готовъ будетъ умереть: ибо не столь можетъ быть пріятно это преизобиліе счастья, сколь тяжело оскудѣніе его. Эта мысль, повидимому, выражается въ нѣкоемъ изреченіи Лаконца, который—послѣ того какъ славный нѣкогда побѣдитель на Олимпійскихъ играхъ, родосецъ Діагоръ ¹⁾, въ одинъ день, двоихъ своихъ сыновей увидѣлъ побѣдителями въ Олимпіи,—подошелъ къ старцу, и высказавши ему благожеланія, промолвилъ: „тебѣ болѣе ничего не остается желать, какъ только смерти, Діагоръ; вѣдь въ намѣреніи твоёмъ не лежитъ теперь подняться на небесную высоту“. За великое и, можетъ быть, слишкомъ, считаютъ греки такую побѣду, или, сказать точнѣе, въ то время считали,—и тотъ, который высказалъ такое сужденіе предъ Діагоромъ,—взвѣсивая всю значительность того обстоятельства, что изъ одной семьи вышли трое побѣдителей на Олимпійскихъ играхъ, былъ увѣренъ, что ему, не удаленному отъ судьбы желать того, чтобы продлилось его пребываніе въ земной жизни—нѣтъ болѣе нужды.

Сколько могу судить, я въ немногихъ словахъ далъ тебѣ отвѣтъ, повидимому, такой, который могъ-бы удовлетворить тебя. Ибо ты еще прежде согласился съ тѣмъ, что положеніе умершаго не есть бѣдственное положеніе, но по этой то причинѣ, я и привлекъ всѣ свои силы на то, чтобы сказать большее въ пользу того, что при тоскѣ и сѣтованіи объ умершихъ вотъ эта мысль—*о безсмертіи души* и служить для насъ величайшимъ утѣшеніемъ. Вѣдь мы наше и по нашей винѣ носимое на плечахъ страданіе должны выносить по мѣрѣ силъ сдержанно, дабы не показать, что мы самихъ себя только и любимъ. Намъ гнететъ невыразимою скорбію та подозрительная мысль,—когда мы ступимъ на путь догадокъ,—что тѣ, коихъ мы лишились, не безъ нѣкотораго чувства находятся среди несчастій, о которыхъ составилось представленіе въ на-

¹⁾ Діагоръ жилъ предъ персидскими войнами около 460 г. до Р. Хр. и былъ прославленъ Пиндаромъ въ одной изъ его эпикій или побѣдныхъ гимновъ (въ седьмой олимпійской). Приведенный здѣсь случай рассказывается различно, см. Плутархъ, vit. Pelop. Павзаній, VI, 7.

родѣ. Я пришелъ къ мысли удалить совершенно изъ души это народное мнѣніе, и вотъ почему, быть можетъ, я былъ продолжителемъ въ рѣчахъ.

XLVII. Слушатель. Продолжителемъ въ рѣчахъ? въ моемъ мнѣніи, по крайней мѣрѣ, нѣтъ. Вѣдь въ первой части твоей рѣчи ты бесѣдовалъ съ тою цѣлю, чтобы побудить меня не смотрѣть съ отвращеніемъ на смерть, во второй-же части—то стремился представить смерть такою, которой человекъ можетъ желать, то заботился о томъ, чтобы я не скорбѣлъ *въ виду этого обстоятельства*; въ цѣлой-же нашей бесѣдѣ достигнуто положеніе, что смерть не должна быть считаема въ числѣ золь.

Учитель. Итакъ нуженъ-ли еще эпилогъ риторовъ послѣ этого? или-же совсѣмъ оставить въ сторонѣ этотъ родъ искусства?

Слушатель. Конечно, ты не сдѣлаешь опущенія въ искусствѣ, въ которое ты всегда столько вносилъ для его украшенія, и это по праву; вѣдь оно, если говорить правду, было и твоимъ украшеніемъ. Но что это за эпилогъ? я жажду слышать, что онъ такое.

Учитель. Суды безсмертныхъ боговъ по вопросу о смерти возвѣщаются обыкновенно въ школьныхъ лекціяхъ и не какъ нѣчто вымышленное, но какъ нѣчто такое, что мы знаемъ по преданію отъ Геродота и иныхъ многихъ. И прежде всего рассказываютъ о сыновьяхъ аргосской жрицы Клеовисѣ и Витонѣ ¹⁾. Преданіе это извѣстно. Ибо когда, по предписанію закона, ей надлежало ѣхать на колесницѣ для совершенія торжественнаго и неотмѣнимаго жертвоприношенія, и городъ находился вдали отъ святилища, и упряжныя животныя замедлили прибытіемъ,—тогда юныя дѣти ея, только что названные, покинувши платье, умастили себя масломъ и стали въ упряжь. Прибывши такимъ образомъ, при помощи сыновей, запряженныхъ въ колесницу, въ храмъ, жрица, какъ говорятъ, обратилась съ молитвою къ богинѣ, чтобы она даровала имъ, въ воздаяніе за ихъ благочестивое настроеніе, такую высокую награду, какая только можетъ быть дарована человеку боже-

¹⁾ Геродот. 1, 30. Жрица сама выѣла имя: Кидиппа.

ствомъ; и послѣ того какъ юноши вмѣстѣ съ матерью раздѣлили жертвенную трапезу и затѣмъ отошли на покой,—говорятъ, что они на зарѣ были найдены умершими. Существуетъ преданіе, что Трофоній и Агамедъ ¹⁾ обратились къ Богу съ такого-же рода молитвою: когда они окончили постройку храма Аполлона въ Дельфахъ, то, благоговѣнно испрашивая себѣ награды, положимъ, и не малой, за трудъ и нуду свою, они не просили чего-либо опредѣленнаго, но *только* того, что можетъ быть всего желательнѣе для человѣка. Аполлонъ открываетъ имъ, что онъ дастъ имъ желаемое на третій день послѣ этого: лишь только возсіялъ сей день, они найдены были умершими. Отсюда выводятъ заключеніе, что сей судъ есть судъ Бога, Который одинъ, исключительно предъ всѣми остальными богами, имѣетъ силу вѣдать будущее.

XLVIII. Предлагается и о Силенѣ ²⁾ нѣкая повѣсть, который, будучи взятъ въ плѣнъ Мидасомъ, говорятъ, вотъ какой даръ принесъ ему ради своего освобожденія: онъ преподалъ царю наставленіе, что быть рожденнымъ не самое лучшее у человѣка; а лучшее для него встрѣтить посланную смерть во младыхъ лѣтахъ. Каковую мысль выразилъ и Эврипидъ въ Кресфонтѣ:

Толпою ликующей присутствуя въ домѣ, гдѣ родилось
Дитя на свѣтъ, о немъ мы должны-бы поплакать,
О горестяхъ многихъ жизни людской помышляя;
Того-же, для когo смерть прекратила тяжелыя скорби,
Прстойно друзьямъ хоронить безъ унынія и съ честію всякой ³⁾.

Нѣчто подобное дается понять въ „утѣшеніи“ Крантора ⁴⁾. Здѣсь онъ удостовѣряетъ, что нѣкто Элизій, изъ Терины ⁵⁾ тяжело опечаленный смертію сына, отправился въ мѣсто, гдѣ вызывали души усопшихъ, желая звать, что было причиною столь великаго для него несчастія; и ему, *вмѣсто отвѣта*, было вручено слѣдующее трехстишіе:

¹⁾ Ср. Стобей, СХІХ; Плутархъ, consol. ad. Apol. Павзаній, ІХ, 40.

²⁾ См. Геродотъ, VIII, 138. Плутархъ, consol. ad Apoll.—Мидасъ—властитель во Фригіи.

³⁾ Сравн. Nauck, Tragicor. Graecor. fragm., p. 395 и слѣд.

⁴⁾ Кранторъ, изъ Сициліи, ученикъ Ксенократа, академическій философъ.

⁵⁾ Терина, городъ въ Бруттіумѣ, въ южной Италіи.

Съ очами люди закрытыми въ жизни блуждаютъ.
 Велѣнїемъ судьбы, Эвгиной твоей покоемъ владѣть,
 Такая кончина и тебѣ и ему свершилась на благо.

На основаніи свидѣтельствъ этихъ и подобныхъ поручителей, *въ школахъ* утверждаютъ, что верховное правленіе вещей лежитъ въ судѣ безсмертныхъ боговъ. Нѣкто Алкимадъ ¹⁾, риторъ между древними замѣчательно отличный, написалъ даже о смерти похвальное слово, которое состоитъ изъ перечисленія человѣческихъ золъ. Тѣхъ логическихъ доводовъ, которые старательно собираются философами, у него не находится, въ разсужденіи же полноты рѣчь его не имѣетъ недостатковъ. Да и всякая смерть, славная въ народѣ, какъ пожертвованіе жизнію ради отечества, обыкновенно представляется ораторамъ не только достойною славы, но и блаженною. Они неоднократно ставятъ въ примѣръ Эрехою ²⁾, дочери котораго даже съ охотою шли на смерть для обезпеченія благосостоянія гражданъ; припоминаютъ не одинъ разъ о Кодрѣ, который ворвался въ средину непріятелей въ одеждѣ слуги, дабы не быть признаннымъ за царя, если онъ будетъ въ обрядѣ царскомъ, поелику оракулъ далъ изреченіе, что если царь подпадетъ смерти, то побѣдителями будутъ Аѣины. Не пропускаютъ мимо и Менедея, который также, слѣдуя изреченію оракула, отдалъ въ даръ свою кровь за отечество. Ифигенія въ Авлидѣ ³⁾ приходитъ къ рѣшенію позволить принести себя въ жертву, дабы своею кровію обезпечить побѣду надъ врагами. Послѣ этого они переходятъ ко временамъ болѣе близкимъ.

XLXI. У нихъ на устахъ Гармодій и Аристокитонъ ⁴⁾, и живы въ памяти лакедемонскій Леонидъ и ѳивскій Эпаминондъ. Наши имъ не извѣстны,—и перечислить ихъ было бы большою заслугой: столь много такихъ, которымъ — сколько мы знаемъ—славная смерть была желательна. Однако, пусть

¹⁾ Алкимадъ, изъ Элеи въ Эолидѣ, ученикъ Горгіаса, — около 400 г. до Р. Хр.

²⁾ По мифологическому сказанію, царь въ Аѣинахъ, который вслѣдствіе изреченія оракула рѣшился принести въ жертву своихъ дочерей, дабы чрезъ сіе аѣиняне могли побѣдоносно противостоятъ въ борьбѣ противъ элевзинцевъ.

³⁾ Ученые думаютъ, что Циперонъ, говоря это, имѣлъ предъ глазами „Ифигенію“ Эниды, составленную по образцу „Ифигеніи“ Эврипида.

⁴⁾ Ср. Геродотъ V, 55. Фукидидъ VI, 84. Цавзаній I, 29.

это и правда, нужно много убѣдительныхъ словъ, и нужно возвѣщать, какъ бы съ кафедры въ многочисленномъ собраніи, чтобы люди или перестали считать смерть несообразною съ ихъ желаніемъ, или, по крайней мѣрѣ, отучились бояться ея. Вѣдь если тотъ послѣдній день не потуханіе *свѣта жизни*, но перемѣну мѣста приносить, то можетъ ли быть что-либо желательнѣе? Если же вмѣстѣ съ нимъ привносится раздѣленіе на части и полное разрушеніе, то можетъ ли быть что-либо лучшее, какъ заснуть среди жизненныхъ скорбей, и съ закрывшимися очами погрузиться въ непрерывно-продолжительный сонъ? Допустивши, что это такъ и бываетъ, *должно сказать, что рѣчь Энія привлекательнѣе, чѣмъ рѣчь Солона.* Ибо нашъ писатель говоритъ:

Плача и слезъ мнѣ, въ день погребенья, пусть вы не дарите ¹⁾.

А тотъ мудрый:

Да не лишуся я слезъ въ день кончины: печалью и плачемъ
Мы оставляемъ друзьямъ нашу могилу почтить ²⁾.

Мы же, въ случаѣ если-бы оказалось, что получили предвѣщаніе съ неба о близкой кончинѣ, должны съ радостію и благодарностью принять эту вѣсть, и думать, что мы выводимся изъ-подъ стражи и разрѣшаемся отъ узъ, дабы обратно переселиться въ вѣчное, наше истинное обиталище, и освободиться отъ всякой тѣлесной чувствительности и скорбнаго бытія; если же намъ не будетъ возвѣщено съ неба о кончинѣ, да воссоздадимъ въ себѣ такое расположеніе духа, чтобы этотъ ужасный для другихъ день мы могли считать для себя благополучнымъ, и не могли что-либо полагать въ числѣ золь изъ того, что твердо установлено или бессмертными богами, или—*пусть*—природою, общею родительницею, *какъ нѣкоторые говорятъ.* Не напрасно и не случайно мы созданы и рождены, но, ве-оспоримо, была нѣкая сила, которая имѣла попечительную мысль о родѣ человѣческомъ, и которая не призвала бы на свѣтъ и не поставила-бы на ноги творенія, которымъ, послѣ

¹⁾ См. Vahlen: Ennianae poesis reliqu.

²⁾ Изреченіе Солона—у Плутарха, Comp. Solon.

того какъ они исчерпали всѣ земныя горести, предстояло бы подвергнуться нескончаемому бѣдствію смерти: мы должны думать, что въ смерти скорѣе уготована намъ пристань и прибѣжище. О если-бы для насъ возможно было доплыть сюда при попутномъ вѣтрѣ! Но пусть и противными вѣтрами удаляемые отъ тихаго пристанища, мы, хотя немного и позже, необходимо будемъ доведены до него. А что для всѣхъ равно необходимо, можетъ ли то быть бѣдствіемъ для кого-либо одного? Вотъ тебѣ и эпилогъ; пусть ты не думаешь, что опущено или оставлено что-нибудь.

Слушатель. Я этого не думаю; это заключительное слово еще болѣе укрѣпляетъ меня въ моей вѣрѣ.

Учитель. Сказать правду, я доволенъ. Но на сей день мы должны хотя немногое пожертвовать для добраго здоровья, а на завтра и смотря по тому, сколько дней пробудемъ въ Ту-скуланумѣ, мы продолжимъ наши бесѣды, и наиболѣе въ отношеніи къ тому, что признается способствующимъ къ освобожденію отъ печали, страха, страстей: что и есть наиболѣе благоплодный результатъ философіи.


О. Садовъ.

(Продолженіе будетъ).

ЛИСТОКЪ

Д Л Я

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Іюня  № 11.  1886 года.

Содержаніе: Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Списокъ лицъ Харьковской Епархіи, награжденныхъ благословеніемъ Святѣйшаго Синода за выслугу и пожертвованія по духовному вѣдомству.—Списокъ воспитанницъ 1, 2, 3 и 4 классовъ Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища, составленный послѣ годичныхъ испытаній за 1885, в учебный годъ.—Отъ Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.

Отъ 29-го января 12-го мая 1886 г., за № 128, о жалобахъ Св. Синоду на рѣшенія епархіальныхъ начальствъ.

Святѣйшій Правительствующій Синодъ, имѣвъ сужденіе по поводу отказа нѣкоторыми епархіальными начальствами въ принятіи подаваемыхъ на ихъ рѣшенія частныхъ жалобъ Святѣйшему Синоду, нашель, что отказъ епархіальныхъ начальствъ въ принятіи таковыхъ жалобъ имѣетъ своимъ послѣдствіемъ лишь излишнюю переписку, вызываемую затребованіемъ отъ епархіальныхъ начальствъ свѣдѣній и объясненій по существу приносимыхъ жалобъ. Въ виду сего и принимая во вниманіе, что на основ. 175, 865 и 895 ст. уст. угол. суд. и 164, 744 и 783 ст. уст. гражд. суд. какъ апелляціонныя, такъ и частныя жалобы на рѣшенія судебныхъ установленій принимаются тѣми самыми установленіями, которыя постановили обжалованныя рѣшенія, Святѣйшій Синодъ признаетъ необходимымъ циркулярно, чрезъ напечатаніе въ „Церковномъ Вѣстникѣ“, вмѣнить епархіальнымъ начальствамъ въ обязанность принимать частныя жалобы на рѣшенія епархіальныхъ начальствъ, писанныя на имя Синода, и представлять таковыя жалобы Святѣйшему Синоду вмѣстѣ съ нужными по дѣлу свѣдѣніями и объясненіями. О чемъ, для напечатанія въ „Церковномъ Вѣстникѣ“, и сообщить въ редакцію онаго по принятому порядку.

Списокъ лицъ Харьковской епархіи, коимъ за заслуги и пожертвованія по духовному вѣдомству, опредѣленіемъ отъ 4—11 марта 1886 г. за № 497, преподано благословеніе Святѣйшаго Синода съ выдачею установленныхъ грамотъ.

Прихожанамъ Успенской церкви, слободы Ново-Екатеринославля, Купянского уѣзда; прихожанамъ Николаевской церкви, слободы Новой-Рябины, Богодуховскаго уѣзда; потомственному почетному гражданину 1-й гил. купцу Сергѣю *Ашуркину*; крестьянамъ: Алексѣю *Ононку*, Калипнику *Приходьку*, Дмитрію *Одражю*; вдовѣ поручика Маріи *Норцовой*; старостѣ Николаевской церкви села Новой-Рябины, Богодуховскаго уѣзда, крестьянину Алексѣю *Страшненку*.

СПИСОКЪ

воспитаницъ 1-го, 2-го, 3-го и 4-го классовъ Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища, составленный послѣ годичныхъ испытаній за 1885—1886 учебный годъ.

І КЛАССА.

А) Удостоены перевода во 2-й классъ:

1. Авксентьева Вѣра, Арефьева Надежда, Березовская Антонина, Будянская Неонила, 5. Васильковская Анастасія — награждена похвальнымъ листомъ, Власова Александра, Грабовская Дарія, Дзюбанова Александра — награждена похвальнымъ листомъ, Дьякова Анна, 10. Жуковская Анна, Жукова Александра, Капустянская Александра, Клементьева Екатерина, Косьмина Елена, 15. Котляревская Антонина, Кошпакова Надежда, Красина Анна, Краснокутская Елена, Кустовская Ольга, 20. Ладенкова Анна, Лашкарева Валентина, Лукашева Ольга, Макаровская Екатерина, Макухина Капитолина, 25. Набокова Александра, Павлова 1-я Анна, Павлова 2-я Неонила, Петрова Александра, Полтавцева Елисавета, 30. Пономарева Анисія, Попова Елисавета, Санухина Евдокія 2-я — награждена похвальнымъ листомъ, Сильванская Марія, Степурская Валентина — награжд. похвальнымъ листомъ, 35. Сукачева Анна, Сулима Евфрасія, Татарина Анастасія, Твердохлѣбова Неонила, Торанская Целасія 1-я, 40. Торанская Наталія 2-я, Труфанова Серафима, Черняева Евдокія, Щепинская Евдокія, Энеидова Клавдія — награждена похвальнымъ листомъ, 45. Юшкова Надежда, Яновская Наталія, Ѳедорова Раиса.

Б) Будуть переведены во 2-й классъ, если передержалиъ удовлетво- рительно экзаменъ послѣ каникулъ:

Сапухина Валентина, Васютинна Дарія, 50. Люминарская Елена, — по ариѳметикѣ, Яблоновская Александра — по математикѣ, Богдано- ва Ольга — по русскому языку.

В) Оставляются въ 1 классъ, на повторительный курсъ.

Ведринская Александра, Хижнякова Надежда, Ястремская Ека- терина, — по малоразвитости и малоуспѣшности.

II КЛАССА.

А) Удостоены перевода въ 3-й классъ: *

1. Агнивцева Анастасія, Артемьева Алевтина, Артюховская Ека- терина, Бугуцкая Анастасія, 5. Будянская Любовь, Ветухова Анна, Губская Вѣра, Грекова Марія, Гризодубова Галина — награжд. пох- вальнымъ листомъ, 10. Дахнѣвская Ксенія, Жданова Аполлиарія, Жукова Марія, Климентова Наталія, Косьмина Анна, 15. Красно- польская Екатерина, Копѣйчикова Антонина, Лашкарева Анна, Лѣсницкая Марія, Максимова Марія, 20. Матвѣева Александра, Мухина Евгенія — награжд. похвальныймъ листомъ, Мартиновичъ Ана- стасія, Можелевская Анна, Оглоблина Елена, 25. Павлова Евге- нія — награжд. похв. лист., Петрова Елисавета, Погорѣлова Анастасія.

III КЛАССА.

а) Удостоены перевода въ 4-й классъ:

1. Авксентьева Татіана, Агнивцева Антонина, Брайловская Ма- рія, Бутковская Евгенія, 5 Жуковская Марія, Измайлова Мотрона, Ипноква Зинаида, Кипріанова Александра, Колосовская Ольга, 10. Корнильева Анна, Леницкая Неонила, Лобковская 2-я Анна. Лукашева Антонина, Любарская Елена, 15. Лядская Татіана, Ма- каровская Анастасія, Малиженовская Анастасія, Мухина Александра, Павлова Анастасія, 20. Пестрякова Анна, Пономарева Татіана, По- пова 1-я Пелагея, Попова 2-я Александра, Протопопова Антонина — награжд. похвал. листомъ, 25. Ракшевская Марія — награжд. по- хвальн. листомъ, Сабинина Софія, Селезнева Марія, Соколовская 2-я Марія, Степурская Александра, Татарина Анна, Терпиловская Ан- тонина, Тимофеева Марія, Хижнякова Вѣра, Чернявская Ольга, 35. Штровальдъ Пелагея — награжд. похвал. листомъ, Яновская Юлія.

б) Будуть переведены въ 4-й классъ, если передержать удовлетво- рительно экзаменъ послѣ каникулъ:

Жукова Марія, Крохатская Евфросинія, Крижановская Анна.

40. Мощенкова Анна, Савенкова Евдокія, — по русскому языку, Соколовская 1-я Марія, — по сочиненію, Щепинская Марія, — по русск. языку и сочиненію, Алексѣевская Лидія, — по русск. языку и ариѳметикѣ, 45 Лобковская 1-я Александра, — по ариѳметикѣ.

в) *Подольской Еленѣ* предоставляется право держать экзаменъ по всѣмъ предметамъ послѣ каникулъ, какъ не державшей по болѣзни экзаменовъ въ настоящее время.

IV КЛАССА

а) *Удостоены переводы въ 5-й классъ:*

1. Алексѣевская Варвара, Баженова Анна, Бойкова Анастасія, Буханцова Наталія, 5. Василевская 2-я Александра, Власова Серафима, Григоревская Клавдія, Дѣйниховская Александра, Дикарева Анна, 10. Дзюбанова Марія, Жданова Татіана, Измаилова Анна, Краснокутская Анна — награжд. похвал. листомъ, Крутьева Наталія, 15. Кувичинская Лидія, Максимова Лидія, Мартиновичъ Елисавета, Могиланская Евгенія — награжд. похвал. листомъ, Мощенкова Марія, 20. Насѣдкина Александра, Новопольская Ларисса, Оружійская Екатерина, Пестриченкова Вѣра, Полянская Антонина, 25. Пуковская Елисавета, Протопопова Павла, Рождественская Антонина, Романова Зинаида, Соколова Марія, 30. Сукачева Павла, Хижнякова 1-я Евгенія, Хижнякова 2-я Александра, Ястремская Елисавета.

б) *Будутъ переведены въ 5-й классъ, если передержатъ удовлетворительно экзаменъ послѣ каникулъ:*

Антонова Софія, — по сочиненію.

35 Грызодубова Марія, Титова Евгенія, — по исторіи и географіи, Мощенкова Марія, — по закону Божію и исторіи, Сергіевская Марія, — по закону Божію, Іосифова Ольга, — по закону Божію и русскому языку, 40. Толмачева Александра, — по закону Божію, исторіи и сочинен.

Никитская Лидія, Цегина Марія, Троянова Марія, — по исторіи.

в) *Оставляются въ 4-мъ классѣ на повторительный курсъ:*

Василевская 1-я Анна, 45. Николаевская Александра, Рудинская Серафима, — по малоуспѣшности.

г) *Увольняются изъ училища по малоуспѣшности:*

Евфимова Лидія и Насѣдкина Антонина.

Отъ совѣта Харьковского епархіального женскаго училища.

Съ утвержденія Его Высокопреосвященства, экзамены для поступленія въ число воспитанницъ Харьковскаго епархіального женскаго училища и переекзаменовки воспитанницъ 1-го класса училища совѣтомъ назначены 11 и 12 августа н. г., а 13 и 14 экзамены поступающимъ въ остальные классы и переекзаменовка воспитанницамъ сихъ классовъ.

На украшеніе новостроющагося храма при Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ поступили пожертвованія отъ нижеслѣдующихъ лицъ: собрано по подписному листу благочиннымъ 2-го Ахтырскаго округа, священникомъ Василиемъ Федоровымъ 33 руб., отъ священника Михаила Доброцкаго 3 р., отъ священника Павла Котляревскаго 1 р., отъ духовенства 1-го Зміевскаго округа по подписному листу 20 р., отъ священника Алексія Оптовцева 3 р. и протоіерея Алексія Иннокова 5 р.; всего 65 р., а съ прежде пожертвованными 853 р. 75 к. Совѣтъ училища считаетъ пріятнымъ долгомъ выразить глубокую благодарность вышеозначеннымъ жертвователямъ и при семъ имѣетъ честь извѣстить, что пожертвованія могутъ быть присылаемы чрезъ оо. благочинныхъ или непосредственно на имя Совѣта епархіального женскаго училища.

ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

При Архангело-Михайловской церкви села Ракитнаго, Валковскаго уѣзда, открытъ самостоятельный приходъ, съ причтомъ изъ священника и псаломщика.

— На священническое мѣсто въ село Ракитное, Валковскаго уѣзда, перемѣщенъ священникъ слободы Городища, Старобѣльскаго уѣзда, Іаковъ Бѣликовъ.

— Священникъ Троицкой церкви села Бурлея, Зміевскаго уѣзда, Левъ *Базилевичъ* перемѣщенъ на праздное священническое мѣсто при Троицкой церкви села Черкаскаго Бишкина, того-же уѣзда, а на священническое мѣсто къ церкви села Бурлея опредѣленъ діаконъ Харьковской Троицкой церкви — Евгений *Григоревичъ*.

— Студентъ Харьковской духовной семинаріи Алексій *Станиславскій* опредѣленъ на праздное священническое мѣсто при Покровской церкви слободы Большой Писаревки, Богодуховскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Николаевской церкви села Влѣзекъ, Лебединскаго уѣзда, Павелъ *Македонскій* опредѣленъ штатнымъ діакономъ къ Покровской церкви слободы Огульцовъ, Валковскаго уѣзда.

— Допущенъ къ исправленію должности псаломщика при той-же церкви безмѣстный псаломщикъ Владиміръ *Нигровскій*.

— Заштатный и. д. псаломщика Николаевской церкви, слободы Котельвы, Ахтырскаго уѣзда, Степанъ *Кунинскій* волею Божіею умре.

— На праздное псаломщицкое мѣсто къ Воскресенской церкви гор. Славянска опредѣленъ уволенный изъ Екатеринославской духовной семинаріи Григорій *Краснокутскій*.

— Утверждены въ должности церковныхъ старостъ: крестьянинъ Емельянъ *Запорожченко* къ Троицкой церкви, слободы Малой-Камышевахи, Изюмскаго уѣзда, на первое трехлѣтіе; Старобѣльской кладбищенской безприходной церкви мѣщанинъ Алексѣй Ивановъ *Сертеевъ*; Покровской церкви м. Верхней Цисаревки, Волчанскаго уѣзда, мѣщанинъ Карпъ Ивановъ *Коростыченко*; Крестовоздвиженской церкви, слободы Байдаковки, Старобѣльскаго уѣзда, крестьянинъ Сергѣй Михайловъ *Шаповаленко*.

В а к а н т н ы я м ѣ с т а :

Псаломщицкое. Въ слободѣ Нижне-Баранковкѣ, Старобѣльскаго уѣзда, съ 28 мая 1886 года.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ

Содержаніе: Юбилей митрополита Московскаго Іоанникія. — Дѣятельность общества распространенія Священнаго Писанія въ Россіи. — Назначеніе новаго конкурса для составленія проекта памятника Императору Александру II. — По поводу неправильнаго письма православныхъ иконъ и торговли ими. — Знаменательное обращеніе въ православіе изъ католицизма. — Статистическія свѣдѣнія объ обращеніи въ православіе лютеранъ Прибалтійскаго края. — Нормальный уставъ для сельско-хозяйственныхъ обществъ. — Заботы о преобразованіи учительскихъ семинарій — Русскія школы въ Турціи. — Итоги урожая 1885 г. — Муравареніе изъ Эчмиадзинѣ. — Смерть А. Н. Островскаго. — Наша отечественная благотворительность. — Высочайшее пожертвованіе. — Церковно-приходскія школы въ Грузіи. — Число богомольцевъ въ Кіево-Печерской лаврѣ на Пасхѣ. — Предложеніе Симбирскаго преосвященнаго. — Третій конкурсъ для соисканія премій покойнаго митрополита Макарія. — Мѣры къ поддержанію и сохраненію здоровья дѣтей. — Къ вопросу объ уничтоженіи пьянства въ народѣ. — Кончина М. С. Куторги. — Изданіе „церковнаго пѣнія“. — Проектъ устройства книжныхъ лавокъ для народа. — „Пріюты“ для дѣтей крестьянскаго рабочаго люда.

— 12 Іюня Москва чествовала своего архипастыря, высокопр. митрополита Іоанникія, по случаю исполнившагося 25-лѣтія его въ санѣ епископа. Говоря о заслугахъ высокопр. митрополита предъ Церковью и обществомъ, одна газета перечисляетъ основанныя и прекрасно организованныя имъ учрежденія въ различныхъ мѣстахъ его служенія. Приводимъ этотъ перечень.

На пользу учащагося юношества имъ основаны: 1) въ Саратовѣ учебно-заработный домъ для сиротъ всѣхъ сословій, пріютъ для малолѣтнихъ дѣтей духовнаго званія обою пола; 2) въ Нижнемъ-Новгородѣ — при архіерейскомъ Оранскомъ монастырѣ ремесленное училище для дѣтей духовенства, неспособныхъ къ научному образованію, пріютъ для малолѣтнихъ сиротъ обою пола духовнаго званія, общежитіе на 150 бѣдныхъ учениковъ семинаріи, учебно-заработный домъ; 3) въ Закавказскомъ краѣ женское духовное училище; 4) въ Москвѣ общежитіе для бѣдныхъ учениковъ при семинаріяхъ Московской и Виѣанской и при духовной академіи. Чтобы возвысить матеріальныя средства духовенства, высокопреосвященный Іоанникій устроилъ въ Саратовѣ знаменитый свѣчной епархіальный заводъ, расширилъ и устроилъ на новыхъ началахъ такой же заводъ въ Нижнемъ-Новгородѣ и Москвѣ, въ Закавказскомъ краѣ передалъ въ руки духовенства продажу церковныхъ свѣчей, находившуюся прежде въ рукахъ чиновниковъ, въ Саратовѣ открылъ общество взаимопомощи духовенства, въ Москвѣ основалъ эмеритальную кассу духовенства. Приводя внутреннее управленіе епархіальными дѣлами въ должный порядокъ, онъ искоренялъ въ духовенствѣ нестроенія, раздоры и несогласія. Изъ числа многихъ

дѣлъ его благотворенія и благоустройства укажемъ слѣдующія его пожертвованія: 7,700 руб. на пріютъ для малолѣтнихъ сиротъ саратовскаго духовенства, 10,000 руб. на Тифлисское женское духовное училище одновременно и по 1,400 руб. ежегодно. Для борьбы съ расколомъ и, вообще, въ видахъ возвышенія религіозно-нравственнаго уровня своей паствы, онъ основалъ въ Саратовѣ братство св. Креста и киновію, въ Нижнемъ-Новгородѣ такое же братство, въ Тифлисѣ открылъ воскресныя внѣцерковныя собесѣдованія и нерѣдко принималъ въ нихъ личное участіе, въ Москвѣ упрочилъ православное миссіонерское общество, которое, благодаря его содѣйствію, съ усиліемъ ведетъ великое дѣло миссіонерства среди полудикихъ племенъ, населяющихъ отдаленныя окраины нашего отечества.

— „Моск. Вѣд.“ сообщаютъ, что 7 мая, въ Политехническомъ музеѣ происходило, подъ предсѣдательствомъ профессора Астафьева, годовое засѣданіе Общества для распространенія Священнаго Писанія въ Россіи. Изъ годовнаго отчета, прочитаннаго на этомъ засѣданіи, видно, что Обществомъ въ теченіе 1885 года распространено 79,243 книги Священнаго Писанія; изъ этого числа роздано бесплатно или подарено 11,430 книгъ. Московскій складъ Общества, находящійся въ домѣ Пантелѣева, на Покровкѣ, распродалъ въ теченіе года 13,536 книгъ, на сумму 4,480 р., и кіоскъ у Ильинскихъ воротъ—2,596 книгъ, на 992 р. Денежныя средства Общества пополнились пожертвованіями, которыхъ въ истекшемъ году всего было 2,063 р. 67 к. (въ Москвѣ пожертвованій собрано до 1,475 р.), израсходовано въ теченіе года 19,128 р. 27 к., такъ что къ концу года получился остатокъ въ 1,535 р. 40 к., который причисленъ къ оборотному капиталу Общества, составляющему въ настоящее время вмѣстѣ сумму до 7½ тысячъ рублей. Число членовъ Общества въ 1885 году было 1,204 человекъ, въ томъ числѣ 442 лица изъ духовнаго званія. Изъ отчета выяснились еще интересныя цифры распространенныхъ четырьмя книгоношами книгъ. Одинъ изъ нихъ, побывавъ въ Восточной Сибири, на рѣкѣ Ленѣ и въ Якутской области, распродалъ и роздалъ бесплатно 5,795 книгъ. Другой путешествовалъ въ Туркестанскомъ краѣ и посѣтилъ всѣ военные посты по Афганской границѣ и продалъ и раздарилъ 2,900 книгъ. Третій прошелъ города и селенія въ Олонеккой и Архангельской губерніяхъ и распространилъ 6,207 книгъ, и четвертый, побывавъ въ Цермской губерніи и на различныхъ заводахъ въ той сторонѣ, а также и на этапныхъ пунктахъ, распродалъ и раздарилъ арестантамъ 5,197 книгъ Священнаго Писанія.

— Какъ извѣстно, съ 1881 года открылъ свои дѣйствія Высочайше утвержденный комитетъ по вопросу о сооруженіи въ Московскомъ Кремлѣ монумента въ Бозѣ почившему Императору Александру II. Первые два конкурса для составленія проекта этого памятника, объявленные комитетомъ въ 1881 и 1883 годахъ, оказались неудачными, хотя нѣкоторые сравнительно лучшіе проекты памятника и премированы, однако ни одинъ изъ нихъ, по мнѣнію комитета, не могъ быть безусловно принятъ къ исполненію, какъ недостаточно выражавшій славную, вѣчной памяти достойную, дѣятельность въ Бозѣ почившаго Монарха. Поэтому комитетъ намѣренъ, по словамъ „Художественныхъ Новостей“, открыть третій конкурсъ. Стоимость собственно памятника не должна превышать пятисотъ тысячъ рублей. На остальную сумму предположено, по рѣшенію значительнаго большинства членовъ комитета, устроить какое-либо богоугодное заведеніе въ память Императора Александра II.

— Весьма важнымъ источникомъ религіознаго просвѣщенія для народа служатъ иконы (эти живописныя книги) и потому понятна заботливость епархіальной власти объ огражденіи народа отъ проникновенія въ дома иконъ худаго и особенно неправославнаго письма. Причтъ Николаевской церкви села Диканки, Полтавской епархіи, обратился въ мѣстную духовную консисторію съ прошеніемъ, въ которомъ объяснилъ, что, посѣщая дома прихожанъ крестьянскаго сословія, онъ часто встрѣчаетъ въ нихъ святныя иконы самой грубой и невѣрной живописи и тутъ-же рядомъ съ иконами — изображенія римско-католическаго писанія, продаваемыя торговцами простолюдинамъ за православныя иконы. Кромѣ сего, являющіеся на поклоненіе чудотворному образу святителя Христова Николая часто высказываютъ свое искреннее желаніе имѣть точный снимокъ этой иконы. Желая избавить простолюдиновъ отъ грубаго обмана торговцами лубочныхъ и неправовѣрныхъ изображеній и удовлетворить религіозному чувству поклонниковъ, причтъ проситъ его высокопреосвященство дозволить открыть продажу иконъ при Диканьской Николаевской церкви. Въ послѣдовавшей на этомъ прошеніи резолюціи, его высокопреосвященство, соизволяя на разрѣшеніе просямаго, прибавляетъ, что „при иконахъ весьма полезно имѣть разныя книжки и листки религіозно-нравственнаго содержанія для духовно-назидательнаго чтенія народу, по цѣнѣ ему доступной. Духовная консисторія сдѣлаетъ о семъ должное распоряженіе. На замѣчаемое распространеніе въ домахъ православнаго населенія епар-

хія иконъ и священныхъ изображеній письма неправильнаго и грубаго до безобразія, въ видѣ искаженномъ по образцамъ римско-католическимъ, разносимымъ по городамъ и селамъ бродячими торговцами исповѣданія римско-католическаго, консисторія обратитъ должное вниманіе и, по надлежащемъ обсужденіи этого дѣла, приметъ законныя мѣры для прекращенія этой неправильной и незаконной торговли“.

Подобныя распоряженія тѣмъ болѣе необходимы, что разные спекулянты часто явно дѣйствуютъ вопреки существующихъ узаконеній. Изъ Ковно въ „Виленскій Вѣстникъ“ пишутъ: „По закону, лицамъ нехристіанскаго вѣроисповѣданія воспрещается торговать христіанскою святыней, въ виду того, что со стороны такихъ лицъ, весьма возможно кощунственное отношеніе къ христіанской святынѣ. Между тѣмъ въ Ковно, на Большой улицѣ, на самомъ видномъ мѣстѣ, съ 26 марта открылся „турецкій базаръ изъ Іерусалима“. На этомъ базарѣ турки въ своихъ красныхъ фескахъ продаютъ разнаго рода вещи, между прочимъ, перламутровые кресты и образочки, напримѣръ, св. крещенія Господня, св. евангелистовъ и т. п. Изображенія на этихъ образочкахъ далеко не отличаются благообразностію, а нѣкоторые изъ нихъ имѣютъ такія эмблемы, которыя съ православно-христіанской точки зрѣнія и объяснить трудно. Кромѣ того, всѣмъ этимъ христіанскимъ предметамъ почитанія на базарѣ отведено далеко не приличное мѣсто, рядомъ съ мундштуками для сигаръ и мыломъ для бѣлья.“

— Въ „Варшавскомъ дневникѣ“ напечатано слѣдующее утѣшительное для православія извѣстіе: „6 мая, въ 4 часа дня, въ Варшавѣ въ архіерейскомъ домѣ совершилось весьма отрадное событіе. Въ указанное время являлся къ высокопреосвященному Леонтію крестьянинъ села Луковиско, Радинскаго уѣзда, Старо-Межирѣцкаго прихода, до недавняго времени одинъ изъ главныхъ агентовъ-пропагандистовъ католицизма и полонизма въ средѣ бывшаго униятскаго русскаго населенія сѣверной части Радинскаго уѣзда—Михаилъ Грицюкъ; онъ заявилъ высокопреосвященному Леонтію о своемъ намѣреніи возсоединиться, по собственному полному убѣжденію, съ православною Церковью, быть у исповѣди и причаститься Св. Таинъ. Грицюкъ былъ глубоко тронутъ ласковымъ приемомъ, который былъ ему оказанъ маститымъ архипастыремъ и выразилъ предъ высокопреосвященнымъ крѣпкое свое намѣреніе быть впредь вѣрнымъ сыномъ православной Церкви. Названный крестьянинъ, которому высокопреосвященный Леонтій далъ серебрянную медаль

Холмскаго Свято-Богородицкаго православнаго братства, много книгъ и брошюръ духовнаго содержанія, со слезами на глазахъ жаловался на свою судьбу, которая только теперь дала ему возможность прозрѣть и побывать у своего законнаго архипастыря“.

— Въ виду повторяющихся случаевъ обращенія въ православіе среди лютеранскихъ туземцевъ Прибалтійскаго края, безъинтересны статистическія данныя, собранныя въ этомъ отношеніи лифляндскимъ протестантскимъ духовенствомъ съ цѣлію подвести итоги этому движенію. Эти данныя представляютъ немаловажный интересъ, свидѣтельствуя несомнѣннымъ образомъ, что движеніе возрастаетъ параллельно съ усиленіемъ въ краѣ русскаго государственнаго вліянія. Собранныя за 12-лѣтній періодъ цифры говорятъ, что число лицъ, перешедшихъ въ православіе, было: въ 1874 году 352, 1875—409, 1876—333, 1877—335, 1878—289, 1879—290, 1880—269, 1881—315, 1882—347, 1883—503, 1884—477, 1885—850. Цифра послѣдняго года, почти вдвое превышающая итогъ предъидущаго года, въ особенности знаменательна, свидѣтельствуя, что именно теперь движеніе вступаетъ въ періодъ развитія и пріобрѣтаетъ серьезное значеніе. Наиболѣе замѣтно оно въ уѣздахъ Перновскомъ, Аренбургскомъ и Дерптскомъ, гдѣ преобладаетъ эстонское населеніе. Это заставляетъ пожалѣть, что подобныя-же статистическія свѣдѣнія не разработаны по Эстляндской губерніи.

— На утвержденіе Государственнаго Совѣта внесенъ выработанный въ департаментѣ земледѣлія и сельской промышленности нормальный уставъ для сельско-хозяйственныхъ обществъ. Согласно уставу предоставляется такимъ обществамъ: а) устраивать собранія своихъ членовъ для разсужденій по предметамъ, относящимся до сельскаго хозяйства; б) содѣйствовать распространенію знаній по сельскому хозяйству учрежденіемъ сельско-хозяйственныхъ школъ, выставокъ, публичныхъ чтеній и т. п.; в) издавать сочиненія сельско-хозяйственнаго содержанія; г) содѣйствовать землевладѣльцамъ въ пріисканіи рабочихъ, прикащиковъ и управляющихъ для хозяйствъ, выписывать земледѣльческія орудія; сѣмена и проч.; д) выдавать разнаго рода награды (медали, аттестаты и преміи) за заслуги на поприщѣ сельско-хозяйственной промышленности, и е) учреждать бібліотеки и собирать предметы поучительные для мѣстныхъ сельскихъ хозяевъ. Для ускоренія и развитія такихъ собраній, мѣстнымъ губернаторамъ предоставлено будетъ разрѣшать все подобныя ходатайства собственною властію.

— Министерство народнаго просвѣщенія въ настоящее время

озабочено пересмотромъ положенія, программъ преподаванія и инструкцій для учительскихъ семинарій, въ видахъ лучшаго согласованія всего ихъ учебнаго и воспитательнаго строя съ будущимъ назначеніемъ ихъ питомцевъ. Преобразование это будетъ сдѣлано въ духѣ самаго строгаго согласованія съ начинающими жизнь церковно-приходскими школами. Съ этою цѣлью обращено особенное вниманіе на религіозную сторону обученія и воспитанія учениковъ семинарій, а также на то, чтобъ они, слѣдуя болѣе упрощенной программѣ курса, пріобрѣтали твердыя знанія въ законѣ божіемъ, русскомъ и церковно-славянскомъ языкахъ и ариѳметикѣ, и такимъ образомъ выносили въ жизнь самыя необходимыя для народнаго учителя основательныя свѣдѣнія. Занятія по разработкѣ намѣченныхъ преобразованій, какъ слышно, будутъ въ непродолжительномъ времени окончены.

— „Моск. Вѣд.“ сообщаютъ, что въ Общество для содѣйствія русской промышленности и торговлѣ поступила записка секретаря русскаго консульства въ Константинополь Н. Г. Сухотина о содѣйствіи скорѣйшему открытію въ Константинополь и въ нѣкоторыхъ другихъ пунктахъ русскихъ школъ. Необходимость въ этомъ мотивируется отсутствіемъ переводчиковъ по русскому и турецкому языкамъ, а также людей, знающихъ турецкій и греческій языки, главнымъ образомъ распространенные среди тамошнихъ торговцевъ, что отзывается крайне невыгодно на дѣлахъ русскихъ коммерсантовъ, ведущихъ торговлю съ Турціей. Въ школы эти могли-бы поступать дѣти мѣстной русской колоніи, а также и другіе славяне. Такъ какъ открытіе подобныхъ школъ въ интересѣ русскихъ фабрикантовъ и торговыхъ лицъ, то можно рассчитывать въ этомъ случаѣ на помощь съ ихъ стороны. Затѣмъ русскіе аѳонскіе монастыри точно также окажутъ содѣйствіе; Ильинскій скитъ, кромѣ того, согласенъ на русскомъ кладбищѣ въ Санъ-Стефано отстроить небольшую церковь и лѣтнія помѣщенія для учениковъ этой школы въ родѣ дачъ, если ему будетъ это разрѣшено. Если къ тому прибавить сборъ пожертвованій въ Россіи на этотъ предметъ, то содержаніе такой русской школы можетъ быть обезпечено навсегда. Отъ министерства народнаго просвѣщенія не потребуется никакихъ денежныхъ средствъ, оно должно только принять эту школу въ свое вѣдомство и дать ей извѣстныя права, соотвѣтствующія ея программѣ, какая будетъ выработана при окончательномъ обсужденіи этого вопроса. Директоръ канцеляріи Святѣйшаго Синода В. К. Саблеръ, ѣдущій нынѣшнимъ лѣтомъ въ Константинополь, между прочимъ, также зай-

мется вопросомъ, необходимо-ли основаніе русской школы въ Константинополѣ.

— „Новое Время“ сообщаетъ: По даннымъ, собраннымъ Статистическимъ комитетомъ министерства внутреннихъ дѣлъ, оказывается, что урожаи 1885 г. въ 50 губерніяхъ Европейской Россіи (безъ Привислянскаго края) въ общемъ выразился 287,684,990 четвертей, причемъ урожаи 1884 года дали 342,879,100 четвертей, а 1883 года 319,842,400 четвертей. Если разсматривать отдѣльно урожаи озимаго хлѣба, то въ 1885 году получилось 130,858,000 четвертей болѣе противъ 1883 года на 2,508,000 четвертей и противъ 1883 года болѣе на 31,017,800 четвертей, т. е. урожаи озимыхъ хлѣбовъ за прошлый годъ были вполне удовлетворительны. Нельзя сказать того-же объ яровомъ хлѣбѣ и картофелѣ, весь сборъ каковыхъ достигъ лишь 157,126,900 четвертей, что представляетъ уменьшеніе противъ 1883 года на 57,400,000 четв., а противъ 1883 года на 62,800,000 четвертей.

— Изъ Эчміадзина пишутъ, что въ нынѣшнемъ году, въ воскресенье 15 іюня, тамъ, какъ въ резиденціи верховнаго патріарха и католикоса всѣхъ армянъ, въ день храмоваго праздника первопрестольнаго Эчміадзинскаго монастыря будетъ самое большое церковное торжество армянъ—вареніе и освященіе св. муро. Торжество муроосвященія, совершающееся обыкновенно въ каждыя семь лѣтъ одинъ разъ, почитается первымъ и самымъ главнымъ въ армянской церкви, такъ какъ св. муро разсылается во всѣ армянскія церкви какъ въ Россіи, такъ и за-границей изъ одного только Эчміадзина, и правомъ варенія и освященія его пользуется лишь Эчміадзинскій патріархъ, какъ законный преемникъ св. Григорія, просвѣтителя Арменіи. Циркуляры Эчміадзинскаго синода, посланные ко всѣмъ епархіальнымъ начальникамъ, приглашаютъ благочестивыхъ армянъ на это торжество. Недавно о предстоящемъ торжествѣ въ здѣшней армянской церкви прихожане были уже извѣщены. Исключительное право католикоса варить муро для всѣхъ армянскихъ церквей, находящихся какъ въ предѣлахъ Россіи, такъ и внѣ ея, служитъ однимъ изъ главныхъ основаній, въ которомъ проявляется единство древней Гайканской церкви подъ верховенствомъ преемника св. Григорія. Въ тифлискую армянскую газету „Мшакъ“ пишутъ, что въ Эчміадзинѣ, послѣ освященія св. муро, состоится всеобщій церковный соборъ армянской церкви.

— Недавно Россія потеряла одного изъ выдающихся своихъ литературныхъ дѣятелей—А. Н. Островскаго.

Александръ Николаевичъ Островскій родился въ 1823 г., слѣдовательно, онъ умеръ на 63-мъ году жизни. Онъ былъ исконный москвичъ. Родившись въ Москвѣ, онъ провелъ въ ней, съ небольшими перерывами, всю свою жизнь. Воспитывался онъ въ 1-й Московской гимназiи и, по окончанiи въ ней курса, поступилъ въ Московскій университетъ на юридическiй факультетъ, но курса не окончилъ „по неприятностямъ“, какъ говоритъ его бѣглый биографъ. Выйдя изъ университета, Александръ Николаевичъ началъ государственную службу. Служилъ онъ первоначально въ московскомъ коммерческомъ судѣ, гдѣ отчасти и познакомился съ тѣми „типами“ и „дѣлами“, которые послужили богатымъ матеріаломъ для его творчества. Много способствовала ему въ этомъ отношенiи и постоянная жизнь его въ Замоскворѣчьи. Какъ извѣстно, первыя его пьесы прямо и непосредственно взяты изъ этой жизни.

Литературная дѣятельность Островскаго продолжалась сорокъ лѣтъ. Его первая пiеса — „Семейная картина“ — появилась въ 1846 г., и теперь, ровно черезъ сорокъ лѣтъ, — въ 1886 г. мы оплакиваемъ его утрату!

Островскій написалъ, въ сложности, болѣе пятидесяти пьесъ. Въ 1847 г. появились „Сцены изъ замоскворѣцкой жизни“, затѣмъ слѣдовала одна изъ лучшихъ его комедiй: „Свои люди сочтемся“. Съ 1850 по 1852 г. Александръ Николаевичъ далъ нѣсколько небольшихъ пiесъ. Въ 1852 г. появилась новая его большая замѣчательная комедiя — „Бѣдная невѣста“. Затѣмъ шли изъ года въ годъ, по пьесѣ ежегодно — слѣдующiя произведенiя: „Не въ свои сани не садись“ (1853 г.), „Бѣдность не порокъ“ (1854 г.); съ 1854 по 1857 г. появились: „Не такъ живи какъ хочется“, и нѣсколько небольшихъ пьесъ, между прочимъ „Праздничный сонъ до обѣда“. Въ 1857 г. Островскій написалъ „Доходное мѣсто“. Въ 1859 г. явилась его „Гроза“, ставшая классической пьесой русскаго репертуара. Тогда же вышла въ свѣтъ „Воспитанница“.

Въ началѣ 60-хъ годовъ, Александръ Николаевичъ началъ пробовать свои силы въ исторической драмѣ и далъ нѣсколько пьесъ: „Мининъ“, „Воевода“, „Василиса Мелентьева“, „Дмитрiй Самозванецъ и „Василiй Шуйскiй“ и друг.

Въ теченiи шестидесятихъ годовъ появились: „Шутники“, „Пучина“, „На всякаго мудреца довольно простоты“, „Не все коту масляница“, „Грѣхъ да бѣда на кого не живетъ“ и др.

Въ продолженiе семидесятихъ годовъ ежегодно появлялись его пьесы, имѣвшiя неменьшiй успѣхъ, чѣмъ и все прежде написанное.

Высоко чтимый современниками, Александръ Николаевичъ два раза почтенъ былъ, по почину литераторовъ и артистовъ, юбилейными чествованіями: въ 1872 г., въ Петербургѣ, по случаю двадцати-пятилѣтія его литературной дѣятельности, и десять лѣтъ позже, въ Москвѣ, когда дѣятельности этой исполнилось тридцать пять лѣтъ. Онъ былъ въ числѣ учредителей „русскаго общества драматическихъ писателей“ и состоялъ до конца жизни его председателемъ.

Года два тому назадъ заслуги Островскаго удостоились Августѣйшаго вниманія, и — Государю Императору благоугодно было наградить заслуженнаго драматурга пожизненной пенсіей въ 3000 рублей.

Въ прошломъ году Александръ Николаевичъ былъ почтенъ новымъ знакомъ Высочайшаго благоволенія и признанія въ его лицѣ авторитетнаго театральнаго дѣятеля. Онъ получилъ должность начальника репертуара Московскаго русскаго драматическаго театра и въ его руки должна была перейти вся художественная часть по управленію этимъ театромъ.

Къ этой новой дѣятельности покойный приступилъ горячо, съ любовью и знаніемъ, но, къ сожалѣнію, Московскому театру не суждено было имѣть своимъ руководителемъ такого высокаго мастера и знатока сцены. Смерть унесла его среди заботъ и подготовительныхъ занятій по принятію управленія московской труппой.

Смерть, какъ извѣстно, подкралась къ нашему великому драматургу совершенно неожиданно. Около недѣли тому назадъ — сообщаютъ „Московскія Вѣдомости“ — находясь въ Москвѣ, А. Н. испытывалъ нѣсколько сильныхъ приступовъ удушья, которымъ давно страдалъ. Приступы были такъ сильны, что Александръ Николаевичъ по нѣскольку часовъ проводилъ неподвижно стоя на одномъ мѣстѣ въ вытянутомъ положеніи. Едва оправившись, онъ поторопился уѣхать къ себѣ въ деревню, гдѣ ожидалъ найти облегченіе въ чистомъ воздухѣ. Отъѣздъ его послѣдовалъ въ четвергъ на минувшей недѣлѣ, а въ понедѣльникъ Островскаго не стало. Онъ скончался на 63 году отъ рожденія, оставивъ послѣ себя многочисленное семейство. (X. В.)

— Христіанская благотворительность, благодаря Бога, не оскудѣваетъ въ нашемъ отечествѣ. Въ послѣднее время сдѣлано разными лицами нѣсколько крупныхъ пожертвованій на дѣла благотворительныя. Такъ, въ Ярославлѣ почетный гражданинъ Николай Николаевичъ Соболевъ, въ качествѣ душеприказчика покойной су-

пруги своей Ольги Ивановны, заявилъ желаніе свое, въ память усопшей супруги и на завѣщанный ею капиталъ, учредить въ Ярославлѣ при существующемъ городскомъ Александровскомъ пріютѣ для бѣдныхъ дѣтей ремесленное училище, для чего передалъ городскому головѣ 34 тыс. р., поставивъ условіемъ, чтобы 4 тыс. р. были употреблены на устройство классовъ училища, а 30 тыс. р. оставались навсегда неприкосновенными, съ назначеніемъ слѣдующихъ съ нихъ процентовъ на содержаніе учреждаемаго училища. Затѣмъ, въ Харьковѣ Н. А. Сѣровъ сдѣлалъ довольно крупное пожертвованіе, представивъ высокопреосвященному Амвросію, архіепископу Харьковскому и Ахтырскому, 4,500 рублей въ 5 проц. облигаціяхъ московскаго кредитнаго общества съ тѣмъ, чтобы 3,000 р. опредѣлены были на харьковское попечительство вдовъ и сиротъ духовнаго званія и 1,000 рублей на пособіе бѣднымъ ученикамъ духовной семинаріи или училищъ. Въ Варшавѣ одинъ жертвователь назначилъ на постройку костела на кладбищѣ въ Бруднѣ 80,000 руб., помѣщенныхъ на ипотекахъ трехъ разныхъ недвижимостей Другой жертвователь, г. Кршечковскій, подарилъ мѣстному благотворительному обществу два дома, одинъ, купленный недавно за 108,500 р. и другой, купленный въ 1873 году за 71,000 руб. Долги, обременяющіе обѣ эти недвижимости, составляютъ сумму около 70,000 рублей.

— „Правительственный Вѣстникъ“ сообщаетъ: По случаю бывшаго въ городѣ Вѣломъ, Смоленской губерніи, 5 минувшаго апрѣля, пожара, Его Императорское Величество, по всеподданнѣйшему докладу министра внутреннихъ дѣлъ, Высочайше соизволилъ отпустить въ пособіе наиболѣе нуждающимся изъ погорѣльцевъ двѣ тысячи рублей, изъ ассигнованнаго по дѣйствующей смѣтѣ министерства внутреннихъ дѣлъ кредита на пособіе по случаю пожаровъ и наводненій. Независимо отъ сего, Государю Императору благоугодно было Всемилостивѣйше пожаловать на воспособленіе тѣмъ же погорѣльцамъ изъ собственныхъ Его Величества суммъ пять тысячъ рублей.

— Моск. Вѣд.“ сообщаютъ, что вопросъ объ учрежденіи церковно-приходскихъ школъ въ Грузинскомъ экзархатѣ, благодаря энергической заботливости высокопреосвященнаго Павла, экзарха Грузіи, перешелъ въ концѣ прошлаго года отъ слова къ дѣлу; въ настоящее время съ успѣхомъ работаютъ школы въ четырехъ мѣстахъ: въ Тифлисѣ, при Маріинской церкви, на Авлабхарѣ; въ многолюдномъ селеніи Водбе; въ Мцхетѣ и въ Александровскомъ

фортѣ, Закаспійской волости. Во всѣхъ этихъ церковно-приходскихъ школахъ дѣло обученія ведется по особому учебному плану, спеціально выработанному для грузинскихъ школъ и утвержденному указомъ Святѣйшаго Синода. Кромѣ названныхъ четырехъ школъ, нынѣ рѣшено безотлагательно открыть такія же школы и въ другихъ пунктахъ грузинскаго экзархата, по мѣстнымъ условіямъ особенно нуждающихся въ школахъ. Всѣ предполагаемыя церковно-приходскія школы будутъ главнымъ образомъ организованы на мѣстныхъ средства приходовъ. Намѣтивъ мѣста, наиболее удобныя для организаціи церковно-приходскихъ школъ, училищный совѣтъ составилъ также и приблизительный расчетъ вознагражденія лицамъ имѣющимъ заниматься въ нихъ обученіемъ дѣтей, причемъ, за исключеніемъ расхода по устройству или найму школьныхъ помѣщеній и отопленію, онъ опредѣлилъ ежегодно расходовать на этотъ предметъ отъ 290 до 390 рублей, не включая сюда первоначальную обстановку школы, на что предположено употреблять, самое меньшее, 100 рублей.

— Въ нынѣшнемъ году на праздникъ Пасхи въ Кіево-Печерскую лавру прибыло, по сообщенію „Кіевлянина“, около семи тысячъ богомольцевъ изъ разныхъ концовъ Россіи. Обыкновенно, начиная съ свѣтлой недѣли, число богомольцевъ, прибывающихъ въ Кіевъ, ежедневно возрастаетъ, и къ половинѣ мая цифра поклонниковъ достигаетъ 15—18 тысячъ, а ко дню св. Троицы ихъ бываетъ отъ 20 до 25 тысячъ человекъ. Большую часть богомольцевъ составляютъ простолюдины, но если взять во вниманіе прибывающихъ въ Кіевъ на поклоненіе лишь изъ самыхъ отдаленныхъ мѣстахъ Россіи, то численный перевѣсъ окажется на сторонѣ привилегированныхъ сословій, преимущественно купцовъ и чиновничьихъ семействъ.

— Поднятіе церковнаго благолѣпія при богослуженіи продолжается быть главнымъ предметомъ заботливости епархіальныхъ властей въ различныхъ епархіяхъ. Преосвященный Симбирскій въ этихъ видахъ сдѣлалъ консисторіи предложеніе предписать всему духовенству епархіи къ непремѣнному исполненію: 1) службы церковныя совершать по чину и благоговѣнно, читать ясно и внятно, пѣнія придерживать стариннаго и умильнаго и избѣгать пѣнія крикливаго и чуждаго церковнаго характера, крестное знаменіе возлагать на себя истово, съ благоговѣніемъ, а священникамъ также и благословлять народъ. Духовнымъ лицамъ въ одеждѣ и во всемъ образѣ жизни избѣгать всего, что можетъ подорвать со-

блзпъ. 2) Кромѣ утренняго и литургійнаго богослуженія, по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ, не только дванадцатымъ, но и особенно чтимыхъ народомъ святыхъ, наприм. храмовыхъ въ приходѣ, св. архангеловъ и ангеловъ 8 ноября, Предтечи Господня, апостоловъ Петра и Павла, св. Николая Мирликійскаго, св. пророка Или и проч., во всѣхъ соборныхъ и монастырскихъ и приходскихъ церквахъ служить вечерни по уставу съ возможною торжественностію, производя звонъ въ большой колоколъ, а по окончаніи вечерни, смотря по нуждамъ пасомыхъ, произносить проповѣди, вести бесѣды о предметахъ вѣры и нравственности, читать житія святыхъ; или же служить молебны съ акаѳистомъ, располагая молящихся къ участию въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ. 3) Направленіе общаго всею церковью пѣнія по преимуществу возлагается на діаконовъ, гдѣ они есть. Діаконы обязуются также, когда служатъ безъ приготовленія, во время причастнаго стиха, по указанію священниковъ, читать или житія святыхъ или назидательныя наставленія изъ прологовъ и другихъ книгъ. Діаконы могутъ открывать подобныя чтенія, соединенныя съ пѣніемъ, въ деревняхъ или частныхъ наиболѣе помѣстительныхъ домахъ въ то время, когда священники будутъ вести бесѣды въ церкви. 4) Въ тѣхъ церквахъ, гдѣ ведутся бесѣды о предметахъ вѣры и нравственности между литургіею и утренею, или съ 12 до 2 часовъ по литургіи, какъ въ городскихъ нѣкоторыхъ церквахъ, послѣ вечерни предпочтительнѣе можно служить молебны съ акаѳистомъ Іисусу Сладчайшему, Воскресенію Христову, Пресвятой Богородицѣ, или святому какому-либо примѣнительно къ дню праздника. Оо. благочинные, подавая собою примѣръ, должны имѣть посредственное или непосредственное, когда возможно и удобно, неослабное наблюденіе за исполненіемъ сего подвѣдомымъ имъ духовенствомъ и объ относящихся къ сему святому дѣлу небрежно, равно какъ и объ особенно ревностныхъ къ сему священникахъ, діаконахъ и псаломщикахъ должны доносить преосвященному правдиво въ своихъ полугодичныхъ отчетахъ.

— Учебный комитетъ при Святѣйшемъ Синодѣ увѣдомляетъ, что, согласно Высочайше утвержденному положенію о конкурсахъ на преміи покойнаго митрополита московскаго Макарія, за сочиненія по предметамъ богословскихъ наукъ и вообще духовнаго образованія, съ 1 мая текущаго года открытъ третій конкурсъ для соисканія таковыхъ премій. На второй конкурсъ для соисканія премій митрополита Макарія были представлены въ учебный комитетъ при

Святѣйшемъ Синодѣ шесть сочиненій, въ томъ числѣ два рукописныхъ. По выслушаніи заключенія о нихъ учебнаго комитета, Святѣйшій Синодъ, по опредѣленію своему, отъ 30-го апрѣля текущаго года, за № 903, назначилъ двѣ полныхъ преміи въ тысячу пятьсотъ рублей каждая—доценту Кіевской духовной академіи Стефану Голубеву за сочиненіе его, подъ названіемъ: „Кіевскій митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники“ (т. 1. Кіевъ. 1883 года) и профессору Казанской духовной академіи Ивану Порфирьеву за сочиненіе его, подъ заглавіемъ: „Исторія русской словесности. Ч. II, отд. II. Литература въ царствованіе Екатерины II“ (Казань, 1884 года), и одну неполную премію (въ тысячу рублей)—доценту Московской духовной академіи Б. Кипарисову за сочиненіе его: „О свободѣ совѣсти, опытъ изслѣдованія вопроса въ области исторіи Церкви и государства, съ I по IX вв.“.) (Выпускъ 1. Москва, 1883 года).

— Въ интересахъ здоровья дѣтей частными лицами принимаются нѣкоторые весьма симпатичныя мѣры. Въ 1883 г., подъ покровительствомъ Государыни Императрицы, образовался кружокъ учредителей школьной дачи для тѣхъ слабыхъ и болѣзненныхъ ученицъ спб. женскихъ гимназій, родители которыхъ не могутъ сами переселиться на лѣто за городъ. Устроенная съ этой цѣлью дача въ Левашевѣ принесла столь существенную пользу дѣтямъ, что учредители и въ предстоящее лѣто намѣреваются продолжать благое дѣло, приглашая всѣхъ, кто любитъ дѣтей, къ пожертвованіямъ на школьную дачу въ Левашевѣ.—Лѣтнія общежитія для дѣтей, не имѣющихъ возможности жить на дачѣ, открыты еще близъ Ораниенбаума, въ окрестностяхъ Райволова и въ Петергофѣ. Но въ эти дачныя общежитія дѣти принимаются за плату.

— Дѣтямъ ссыльныхъ на островѣ Сахалинѣ существенную помощь оказываетъ комитетъ по снабженію этихъ дѣтей одеждою и пособіями для начальнаго обученія, состоящій подъ покровительствомъ Государыни Императрицы. Изъ отчета, напечатаннаго въ „Правит. Вѣстникѣ“, видно, что 12 мая сдано комитетомъ въ контору добровольнаго флота для отправки на о. Сахалинъ 25 ящиковъ съ иконами, книгами, одеждою и обувью для 875 дѣтей ссыльно-каторжныхъ. Въ списокъ жертвователей первымъ названъ высокопреосвященный митрополитъ Исидоръ. Желашіе содѣйствовать этому доброду дѣлу могутъ доставлять свои пожертвованія какъ деньгами, такъ и вещами—на имя предсѣдательницы комитета, г-жи Побѣдоносцевой (Спб. Литейная, 64).

— Было и есть немало лицъ, которыя желали бы также принести долю пользы нашему простому рабочему народу въ городахъ путемъ отвлеченія его отъ трактира и кабака, гдѣ рабочіе проводятъ, между прочимъ, значительную часть даже праздничныхъ дней. Въ этихъ цѣляхъ устроены народныя чтенія. Съ той-же цѣлью нѣкоторыми петербургскими фабрикантами и заводчиками проектируется устройство народнаго театра, для чего они собрали, по подпискѣ, довольно значительный капиталъ. Вопросъ этотъ разсматривается петербургскою думою. Въ случаѣ разрѣшенія его въ утвердительномъ смыслѣ, петербургскіе рабочіе получаютъ возможность не безъ пользы проводить часть праздничнаго времени.

— 21-го мая скончался почетный членъ С.-Петербургскаго университета, заслуженный профессоръ Михаилъ Семеновичъ Куторга. Покойный долгое время читалъ въ университетѣ и въ римско-католической духовной академіи всеобщую исторію и составилъ себѣ извѣстность своими лекціями и учеными сочиненіями. Онъ родился въ 1811 г.; по окончаніи курса наукъ въ С.-Петербургскомъ университетѣ, поступилъ въ существовавшій тогда при Дерптскомъ университетѣ профессорскій институтъ, откуда, для усовершенствованія въ историческихъ наукахъ, посланъ въ Берлинскій университетъ; затѣмъ путешествовалъ по Франціи, Германіи и Бельгіи съ научными цѣлями и по возвращеніи изъ заграницы опредѣленъ въ 1835 г. преподавателемъ въ С.-Петербургскій университетъ. Михаилъ Семеновичъ Куторга, первый изъ профессоровъ и преподавателей исторіи не ограничился передачей фактовъ и красотой изложенія, а внесъ въ предметъ философско-критическій взглядъ, такъ что его лекціи по глубинѣ содержанія не уступали ни въ чемъ лекціямъ лучшихъ ученыхъ того времени въ университетахъ Франціи и Германіи. Основательное знаніе исторической литературы и древностей, свѣтлый взглядъ, громадная начитанность вмѣстѣ съ способностью открывать интересныя стороны въ фактахъ самыхъ отдаленныхъ эпохъ, вмѣстѣ съ даромъ увлекательнаго изложенія, быстро доставили ему извѣстность. Можно сказать, что только послѣ его лекцій студенты усвоили себѣ полное сознаніе идеи исторіи, какъ науки общественной. Изъ сочиненій его, кромѣ написанныхъ на латинскомъ и французскомъ языкахъ, извѣстны: „Политическое устройство германцевъ до VI столѣтія“; „Колѣна и сословія аттическихъ“ (послѣднее было написано для полученія степени доктора философіи и переведено на французскій языкъ), и „Исторія Аѳинъ отъ смерти Иппарха до смерти Миль-

тіада“, критическія изслѣдованія относительно эпохи персидскихъ войнъ. Покойный былъ женатъ на сестрѣ историка Н. Г. Устрялова.

— „Новостямъ“ сообщаютъ, что Петербургское епархіальное братство во имя Пресв. Богородицы, отчасти въ видахъ ознакомленія любителей церковнаго пѣнія съ занятіями братскаго хора, отчасти въ видахъ практическаго примѣненія большаго знаменнаго, кіевскаго и греческаго распѣвовъ при церковномъ богослуженіи, рѣшило изучаемый и исполняемый хоромъ кругъ пѣснопѣній издавать въ цѣломъ рядѣ выпусковъ подъ общимъ названіемъ: „Церковное пѣніе“. Одинъ изъ выпусковъ этого изданія выйдетъ на-дняхъ, а слѣдующіе также появятся въ непродолжительномъ времени и будутъ заключать въ себѣ стихиры воскресны, догматики и краткое руководство къ изученію церковнаго пѣнія по квадратной нотѣ.

— Съ распространеніемъ церковно-приходскихъ и земскихъ школъ грамотности въ народѣ развилась любовь къ чтенію; къ сожалѣнію, предлагаемый его любознательности книжный матеріалъ крайне неудовлетворителенъ: издѣлія московскихъ книгопромышленниковъ, разныхъ Леухиныхъ, Манухиныхъ, Прѣсныхъ и т. д. и т. д. не даютъ такого матеріала, который могъ бы служить къ дальнѣйшему самообразованію любознательнаго крестьянина; напротивъ, эта книжная стряпня безъ всякаго смысла, рассчитанная только на плитки и гривенники, можетъ породить въ головѣ читающаго какія-то нелѣпыя представленія. Правда, за послѣднее время появились уже дешевыя изданія, предназначенныя для народнаго чтенія, изъ сочиненій лучшихъ нашихъ писателей, но книги эти плохо распространяются, такъ какъ издатели ихъ, конечно, гнѣшаются тѣми способами распространенія, какими не брезгаютъ издатели Никольскаго ряда. Все это дало поводъ одному священнику Черниговской епархіи напечатать въ „Черн. Еп. Вѣд.“ проектъ учрежденія книжныхъ лавокъ для народа, на церковныя средства. Мы, кажется, — пишетъ священникъ, — мы, духовенство, могли бы легко конкурировать съ Леухиными и комп., устроивъ, по крайней мѣрѣ въ городахъ, книжныя лавки для продажи простому народу книгъ, дешевыхъ по цѣнѣ, но дѣльнаго содержанія. Для Черниговской епархіи такихъ лавокъ на первыхъ порахъ можно бы устроить, положимъ, 20. Пусть каждая церковь дастъ на это дѣло по три рубля, — тогда составитъ капиталъ около 3,000 руб., или около 150 на каждую книжную лавку. Правда, это не много, но на первыхъ порахъ достаточно. На эти деньги можно купить цѣлую мас-

су дешевыхъ книжекъ. Помѣщеніе для такихъ лавокъ въ каждомъ городѣ найдется при какой угодно церкви, и завѣдываніе ими можно поручить кому-либо изъ городскаго духовенства. Впослѣдствіи, если дѣло это попадетъ въ хорошія руки, лавки могли-бы сами себя содержать и увеличивать запасы книгъ.

— „Хар. Вѣд.“ разсматриваютъ вопросъ объ устройствѣ такъ называемыхъ „ясель“, т. е. пріютовъ, въ которыхъ могли-бы находиться подъ присмотромъ старшихъ крестьянскія дѣти въ то время, когда родители заняты на полѣ. Дѣти, оставляемыя на цѣлый день безъ всякаго присмотра, часто служатъ причиной огромнѣйшихъ пожаровъ, и уже въ виду этого необходимы пріюты, куда сводились-бы всѣ дѣти и гдѣ за ними былъ-бы организованъ надлежащій надзоръ. „Кіевлян.“, обращая вниманіе на огромную смертность среди крестьянскихъ дѣтей, полагаетъ, что она объясняется главнымъ образомъ опять-таки тѣмъ, что дѣти по цѣлымъ днямъ находятся на полной своей волѣ, и въ виду этого рекомендуетъ также устройство указанныхъ „пріютовъ“. Газета при этомъ припоминаетъ факты изъ „старого добраго времени“, доказывающіе, что такія учрежденія могутъ быть полезны. „Такая помощь для сельскаго населенія, говоритъ „Кіевл.“, была въ періодъ крѣпостнаго права. Въ какихъ-бы то ни было видахъ и расчетахъ (хотя-бы въ виду сбереженія рабочей силы), но помѣщики очень часто устраивали пріюты для дѣтей своихъ крѣпостныхъ, гдѣ подъ присмотромъ собиралось все безпомощное дѣтское населеніе деревни и находило себѣ здѣсь и пищу, и защиту отъ всякихъ невгодъ. Съ введеніемъ крестьянской реформы и съ уходомъ сельской интеллигенціи въ города, эти благодѣтельные учрежденія были заброшены, и о дѣтскихъ пріютахъ, въ числѣ другихъ немногихъ благодѣяній дореформеннаго времени, только у крестьянъ сохранилась добрая память“.

Касаясь далѣе практическаго примѣненія, газета находитъ, что устройство дѣтскихъ пріютовъ не требуетъ никакихъ особенныхъ затратъ, и можетъ быть достигнуто нѣсколькими путями: „Во 1-хъ, въ селеніяхъ, гдѣ имѣются уже школы, помѣщенія этихъ послѣднихъ, остающіяся все лѣто совершенно свободными, могутъ вполне служить цѣлямъ дневныхъ пріютовъ для дѣтей, при чемъ на это не требуется никакихъ расходовъ. Оставалось-бы только организовать надзоръ за дѣтьми; но такъ какъ учитель школы въ лѣтнее время не имѣетъ никакихъ занятій по школѣ, то онъ могъ бы свое время посвящать попеченію о дѣтяхъ старшихъ возрастовъ,

и только для грудныхъ дѣтей пришлось-бы нанять женскую прислугу. Во 2-хъ, въ тѣхъ селеніяхъ, гдѣ не имѣется постоянныхъ школъ, само крестьянское общество, руководимое сельскимъ духовенствомъ, можетъ организовать дѣтскіе дневные пріюты въ тѣхъ самыхъ общественныхъ зданіяхъ, которыя обязательно имѣются въ каждомъ селеніи, каковы сельскія расправы и др. При недостаткѣ средствъ общества на наемъ особыхъ лицъ для надзора за дѣтьми, для этой цѣли могли-бы быть употреблены тѣ изъ неспособныхъ къ труду мужчинъ и женщинъ, которые остаются въ селеніи вмѣстѣ съ малолѣтними. Въ 3-хъ, наконецъ, устройство пріютовъ могутъ принимать на себя и частныя лица—землевладѣльцы, временно или постоянно проживающіе въ селеніяхъ“.

ВЪ 1888 ГОДУ

ПРИ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

ИЗДАЮТСЯ

по прежде утвержденной программѣ:

„ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХ. АКАДЕМІИ“,

ЖУРНАЛЪ

научнаго содержанія и характера.

При журналѣ будутъ помѣщаться переводы твореній

блаженнаго Іеронима и блаж. Августина,

которые въ отдѣльныхъ оттискахъ будутъ служить продолженіемъ изданія, подъ общимъ названіемъ:

„БИБЛИОТЕКА ТВОРЕНІЙ СВ. ОТЦЕВЪ И УЧИТЕЛЕЙ
ЦЕРКВИ ЗАПАДНЫХЪ“.

Указомъ Св. Синода отъ 3/19 февраля 1884 года подписка какъ на журналъ „Труды Кіевской духовн. Академіи“, такъ и на „Библіотеку твореній св. отцевъ и учителей ц. западныхъ“ рекомендована для духовныхъ семинарій, штатныхъ мужскихъ монастырей, кафедральныхъ соборовъ и болѣе достаточныхъ приходскихъ церквей

Цѣна за годовое изданіе журнала СЕМЬ рублей.

„Библіотеки“ выпущено шестнадцать книгъ: книга 1 и 2—творенія св. Кипріана, еписк. Карфагенскаго, ч. 1 и 2; кн. 3, 4, 5 и 6 — твореній бл. Іеронима ч. 1, 2, 3 4; кн. 7 — твореній бл. Августина ч. 1; кн. 8 — твореній бл. Іеронима ч. 5; кн. 9—твореній бл. Августина ч. 2; кн. 10 — твореній бл. Августина ч. 3; кн. 11 — твореній бл. Іеронима ч. 6; кн. 12—твореній бл. Августина ч. 4; кн. 13—твореній бл. Іеронима ч. 7; кн. 14 — твореній бл. Августина ч 5; кн. 15—16—твореній бл. Іеронима ч. 8 и 9. Цѣна каждой книги (или тома) Библіотеки 2 р. съ пересылкою, кромѣ 16-й книги, цѣна коей 1 р. 50 к. съ пересылкою.

Въ синодальныхъ книжныхъ лавкахъ въ Москвѣ и С.-Петербургѣ

(въ Москвѣ въ зданіи синодальной типографіи, въ С.-Петербургѣ въ зданіи Св. Синода)

ПОСТУПИЛА ВЪ ПРОДАЖУ НОВАЯ БРОШЮРА:

Система народнаго и въ частности инородческаго образованія въ Казанскомъ краѣ.

Изд. Спб. синодальной типографіи. Цѣна 25 к.

ТАМЪ-ЖЕ ПРОДАЮТСЯ:

Справочный и объяснительный словарь къ Новому Завету. Составленъ Гильтебрантомъ. Цѣна за всѣ 5 томовъ сего словаря 15 руб.

ИННОКЕНТІЙ МИТРОПОЛИТЪ МОСКОВСКІЙ.

Сост. Барсуковымъ. Цѣна 5 руб.

ЧАСОСЛОВЪ УЧЕБНЫЙ.

Изд. Московской синодальной типографіи.—Въ означенномъ изданіи Учебнаго Часослова, съ разрѣшенія Св. Синода, помѣщены не вошедшія въ прежнія изданія: молитвы въ продолженіе дня въ томъ объемѣ, въ какомъ онѣ излагаются въ сокращенномъ молитвословѣ, а также тропари и кандаки преподоб. Сергію Радонежскому на 5 іюля, преподоб. Антонію Печерскому на 10 іюля, препод. Θεодосію Печерскому на 3 мая, св. Иннокентію Иркутскому на 26 ноября, преподоб. Кириллу на 14 февраля, св. Меодію на 6 апрѣля, св. казанскимъ чудотворцамъ Гурію и Варсанофію на 4 октября, св. Стефану Пермскому на 26 апрѣля и московскимъ святителямъ Петру, Алексію, Іонѣ и Филиппу на 5 октября. Не смотря на означенныя дополненія, въ видахъ возможно большаго распространенія сей книги, выпущена она въ продажу по цѣнѣ прежняго изданія въ кор. 35 коп., въ бумагѣ 25 коп.

ПСАЛТИРЬ УЧЕБНАЯ,

ц. печ. въ 8 д. л. Изд. Моск. свн. типогр. въ кожѣ 55 к., въ кореш. 45 к., въ бум. 30 коп.

О К Т О И Х Ъ,

сирѣчь осмогласникъ учебный, обдержай воскресную службу осми гласовъ, пер. печ. въ 8 д. изд. Московской синодальной типографіи, въ кор. 35 к., въ бум. 25 к.

Съ разрѣшенія Св. Синода духовнымъ учрежденіямъ и лицамъ, а равно благотворительнымъ обществамъ, выпясывающимъ синодальныя изданія не для торговыхъ цѣлей, а въ видахъ благотворительнаго снабженія таковыми изданіями народа по возможно дешевымъ цѣнамъ, дѣляется 10% уступка, съ даровою пересылкою книгъ, но съ тѣмъ чтобы таковыя требованія дѣлаемы были за наличныя деньги и при томъ на сумму не менѣе 25 руб. въ одинъ разъ; книгопродавцамъ же, а равно и прочимъ мѣстамъ и лицамъ, при покупкѣ синодальныхъ изданій за наличныя деньги и на сумму не менѣе 25 руб. въ одинъ разъ, дѣляется 10% уступка, безъ даровой пересылки.

Находится въ продажѣ второе (1885 года) изданіе сочиненія:

КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНІЕ МЕТОДИКИ ЗАКОНА БОЖІЯ.

Н. СТРАХОВА.

Св. Сводомъ одобрено для библиотекъ начальныхъ училищъ въ качествѣ пособія законоучителямъ и для духовныхъ семинарій въ качествѣ полезнаго пособія воспитанникамъ старшихъ классовъ. Для библиотекъ начальныхъ училищъ одобрено и особымъ отдѣломъ ученаго комитета Мпн. Нар. Просвѣщенія.

Цѣна 50 коп. съ перес. 60 коп.

Складъ изданія въ г. Харьковѣ: у автора, Преподавателя Духовной Семинаріи Н. Н. Страхова, и въ книжномъ магазинѣ В. и А. Бирюковыхъ, Московская, 7.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ

„СТРАННИКЪ“

НА 1886 ГОДЪ.

(ШЕСТОЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ ПОДЪ НОВОЮ РЕДАКЦІЕЙ).

Журналъ „Странникъ“ съ октября 1880 года издается новою редакціей, по слѣдующей программѣ:

- 1) Богословскія статьи и изслѣдованія по разнымъ отраслямъ общей церковной исторіи и историко-литературнаго знанія. — преимущественно въ отдѣлахъ, имѣющихъ ближайшее отношеніе къ Православной Восточной и Русской жизни.
- 2) Статьи, изслѣдованія и необнародованные матеріалы по всѣмъ отдѣламъ Русской церковной исторіи.
- 3) Бесѣды, поученія, слова и рѣчи извѣстныхъ проповѣдниковъ.
- 4) Статьи философскаго содержанія по вопросамъ современной богословской мысли.
- 5) Статьи публицистическаго содержанія по выдающимся явленіямъ церковной жизни.
- 6) Очерки, рассказы, описанія, знакомящія съ укладомъ и строемъ церковной жизни вообще христіанскихъ исповѣданій, особенно — съ жизнью пастырства и преимущественно у славянъ.
- 7) Бытовые очерки, рассказы и характеристики изъ области религіознаго строя и нравственныхъ отношеній нашего духовенства, общества и простаго народа.
- 8) Внутреннее церковное обозрѣніе и хроника епархіальной жизни.
- 9) Иностранное обозрѣніе; важнѣйшія явленія текущей церковно-религіозной жизни православнаго и неправославнаго міра на Востокъ и Западъ, особенно у славянъ.
- 10) Обзоръ русскихъ духовныхъ журналовъ и епархіальныхъ вѣдомостей.
- 11) Обзоръ свѣтскихъ журналовъ, газетъ и книгъ; отчеты и отзывы о помѣщаемыхъ тамъ статьяхъ, имѣющихъ отношеніе къ программѣ журнала.
- 12) Библиографическія и критическія статьи о новыхъ русскихъ книгахъ духовнаго содержанія, а также и о важнѣйшихъ произведеніяхъ иностранной богословской литературы.
- 13) Книжная лѣтопись: ежемѣсячный указатель всѣхъ вновь выходящихъ русскихъ книгъ духовнаго содержанія; краткіе отзывы о новыхъ книгахъ.
- 14) Хроника важнѣйшихъ церковно-административныхъ распоряженій и указовъ.
- 15) Разныя отрывочныя извѣстія и замѣтки; корреспонденція; объявленія.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно, книгами отъ 10 до 12 и болѣе листовъ. Подписная плата: съ пересылкою въ Россіи и доставкою въ С.-Петербургъ ШЕСТЬ РУБЛЕЙ; съ пересылкою за границу ВОСЕМЬ РУБЛЕЙ. Адресоваться: въ редакцію журнала „Странникъ“, въ С.-Петербургъ (Невскій просп., д. № 167).

Редакторы-издатели: А. Васильковъ. — А. Пономаревъ.

ГОДИЧНОЕ ИЗДАНИЕ ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

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

ОТЪ РЕДАКЦІИ.

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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


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

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

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

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

Контора редакціи открыта ежедневно отъ 8-ми до 2-хъ часовъ по полудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

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

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