

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1886.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Изложеніе ученія Церкви католической православной, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ (продолженіе).	
В. Гетте	483—497
Спиритизмъ (окончаніе). Свящ. Т. Буткевича.	498—522
Наши новые „философы и богословы“ (продолженіе). Т. Стоянова	523—550

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Къ вопросу о происхожденіи религии (продолженіе). Изложеніе и разборъ теоріи Макса Мюллера. А. Введенскаго.	427—448
Публичныя лекціи Фейербаха о религии. А. Шугаевскаго	449—475
Древніе и современные софисты. Библиографическая замѣтка. Н. С.	476—482

III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опрежденіе Святѣйшаго Синода.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1885—86 учебный годъ.—Отношеніе Императорской Археологической комиссіи на имя Его Высочайшаго Преосвященства, Высочайшаго Преосвященнѣйшаго Амвросія, архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.—Списокъ учебниковъ и учебныхъ пособій, избранныхъ Харьковскимъ Епархіальнымъ училищнымъ совѣтомъ для употребленія въ церковно-приходскихъ школахъ Харьковской епархіи, изъ числа одобренныхъ къ употребленію въ сихъ школахъ Св. Синодомъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НѢМЕЦКАЯ, № 26.

1886.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе 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 Харьковского духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по восьми и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе 10 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ рою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, Ноября 15 дня 1886 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ИЗЛОЖЕНІЕ УЧЕНІЯ

Церкви каволической православной, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ.

(Продолженіе *).

5) Разности относительно таинства покаянія.

Покаяніе должно быть разсматриваемо: 1) какъ доброе дѣйствіе состоящее въ раскаяніи о дурныхъ поступкахъ; 2) какъ священнодѣйствіе, установленное для доставленія намъ особенной благодати отпущенія грѣховъ.

Покаяніе, разсматриваемое какъ раскаяніе въ совершенномъ проступкѣ, предписано Иисусомъ Христомъ; всѣ христіане имѣютъ согласныя мысли относительно этого, подобно тому какъ они согласны также, что раскаяніе не можетъ само по себѣ даровать намъ прощеніе грѣховъ, и что оно даруетъ намъ это лишь вслѣдствіе крестной жертвы Иисуса Христа.

Но раскаяніе должно-ли быть только внутреннимъ, или оно должно обнаруживаться и внѣшними дѣйствіями, каковы, на примѣръ, постъ или другія аналогичныя дѣйствія.

Протестанты отрицаютъ это; вотъ почему они отмѣнили въ своихъ церквахъ всѣ внѣшніе обычаи покаянные, даже тѣ самыя, которые восходятъ до самой глубокой древности. Въ этомъ отношеніи они отвергли Священное Писаніе, которое наполнено на-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 г. № 17.

ставленіями относительно внѣшнихъ покаянныхъ дѣйствій, какъ доказательствами покаянныхъ чувствъ; они отдѣлились всецѣло отъ Церкви первенствующей, которая, со времени апостоловъ, имѣла всегда законодательство очень строгое относительно внѣшнихъ видовъ покаянія.

Въ число этихъ видовъ покаянія должно помѣстить *признаніе въ совершенныхъ грѣхахъ*, или *исповѣдь*.

Мы совсѣмъ не имѣемъ цѣлю входить въ подробное изложеніе преній, которыя когда-либо имѣли мѣсто въ отношеніи этого установленія. Изслѣдовавши внимательно доказательства, приводимыя тѣми, которые защищали оное или возставали противъ него, мы признаемъ слѣдующіе факты, какъ несомнѣнно вѣрные: 1) исповѣдь, публичная-ли, или тайная, была всегда въ обычаѣ въ Церкви; 2) исповѣдь публичная не была никогда обязательною въ отношеніи грѣховъ тайныхъ, но единственно въ отношеніи къ проступкамъ завѣдомо извѣстнымъ; 3) исповѣдь публичная вышла изъ употребленія, начиная съ четвертаго вѣка, и, сохранивши ее ненарушимою, какъ *учрежденіе юридическое*, попытались (on essaya), для избѣжанія затрудненій, которыя она представляла, опредѣлить священника, обязаннаго изслѣдовать виновность и назначать *публичныя покаянія*, которыя должны были быть выполнены; 4) это учрежденіе священника-духовника (pénitencier) было не болѣе какъ временнымъ; 5) съ пятаго-же вѣка стала извѣстною только исповѣдь *приносимая Богу*, т. е. исповѣдь тайная, совершаемая при посредствѣ священника; 6) публичная исповѣдь никогда не была обязательною возлагаема на всѣхъ безразлично, но она осталась возможною (facultative) и для всѣхъ тѣхъ, кои не чувствовали за собою грѣховъ, подлежащихъ публичному покаянію.

Мы могли-бы привести свидѣтельства въ подкрѣпленіе нашего утвержденія; но поелику въ нашемъ намѣреніи нѣтъ того, чтобы заявлять о своей учености въ этомъ не обширномъ трудѣ, то мы довольствуемся замѣчаніемъ, что церкви греческая и армянская, отдѣленныя другъ отъ друга съ пятаго вѣка и не могшія ничего заимствовать одна отъ другой съ этой эпохи, имѣютъ та и другая тайную исповѣдь, безъ обязательства церковнаго совершать публичную исповѣдь. Одинъ этотъ фактъ доказываетъ, что въ пятомъ вѣкѣ слѣдовали, въ отношеніи къ исповѣданію грѣховъ, обычаю, на который мы указали.

Была ли исповѣдь, въ теченіе четырехъ первыхъ вѣковъ, всегда публичною, какъ нѣкоторые писатели притязательно утверждаютъ

это, или-же, какъ мы думаемъ, она была то публичною, то тайною, смотря по роду грѣховъ,—отъ этого не будетъ менѣе достовѣрнымъ, что исповѣдь сама въ себѣ есть учрежденіе *первоначальное, апостольское*; форма исповѣди есть дѣло чисто церковнаго благочинія, которое можетъ быть видоизмѣняемымъ сообразно временамъ и обстоятельствамъ; но исповѣдь сама по себѣ, тѣмъ не менѣе существуетъ по *божественному установленію (droit)*, поелику она восходитъ къ первымъ вѣкамъ, которые во всемъ слѣдовали лишь наставленіямъ апостоловъ, и поелику апостолы учили лишь тому, чему сами были научены отъ Іисуса Христа.

Исповѣдь разсматривается въ церквахъ греческой и армянской, какъ часть внѣшняя или *знакъ видимый*, въ таинствѣ или священнодѣйствіи покаянія, не въ томъ смыслѣ, что она должна быть всегда совершаема подробно (*explicitement*) и живою рѣчью, но въ томъ, что должна быть совершаема при помощи какого-либо знака, какъ въ случаяхъ, когда исповѣданіе собственно такъ называемое физически невозможно.

Духовную часть таинства составляетъ молитва или разрѣшеніе (*la prière ou la sentence*), коими священникъ отпускаетъ грѣхи во имя Божіе.

Внѣшнія дѣйствія покаянія (эпитиміи), которыя долженъ исполнить кающійся, не составляютъ собою части этого *священнодѣйствія* или таинства; онѣ суть лишь довершеніе (*accomplissement*) предписаній Церкви, и свидѣтельство раскаянія, которымъ должна сопровождаться исповѣдь грѣшниковъ.

Церковь римская заблуждается въ отношеніи къ этому послѣднему пункту. Она отличаетъ исповѣданіе грѣховъ отъ раскаянія, которое она называетъ *contrition* (сокрушеніе сердца), и вводитъ внѣшнія дѣйствія покаянія, или эпитиміи какъ часть *существенную* таинства, подъ именемъ *удовлетворенія (satisfaction)*. Она учитъ такимъ образомъ, что таинство исповѣди имѣетъ четыре части: исповѣданіе, сокрушеніе сердца, разрѣшеніе и удовлетвореніе. Но только по чисто схоластическому различенію она отдѣляетъ отъ исповѣди раскаяніе, и отъ этого послѣдняго отдѣляетъ рѣшимость понести эпитимію и загладить вредъ (*le tort*), который кающійся можетъ быть кому-либо причинилъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ этой-то рѣшимости и состоитъ преимущественно самое раскаяніе, и безъ раскаянія, исповѣди собственно такъ называемой не существуетъ. Вслѣдствіе своихъ ложныхъ и утонченныхъ различеній церковь римская была приведена къ противорѣчію сама съ собою, насчитывая

четыре части въ таинствѣ, которое, по ея же общей теоріи, можетъ имѣть ихъ лишь *два*: *матерію* и *форму*, какъ говорятъ ея теологи, т. е. знакъ внѣшній и духовное дѣйствіе, освящающее таинство. Она была приведена также къ тому, что помѣстила въ ряду частей таинства, подъ именемъ удовлетворенія, внѣшнія исправительныя мѣры (*les pénitences extérieures*), которыя не могутъ быть ни *матеріей*, ни *формой* таинства.

Индюльгенціи образуютъ еще болѣе тяжкое заблужденіе въ ея ученіи относительно таинства покаянія.

Индюльгенціями первоначально назывались отмѣненія (*la remise*) *нѣкоторой части публичныхъ эпитимій*, или по неотступнымъ просьбамъ мучениковъ, которые страдали за Иисуса Христа, или по причинѣ исключительныхъ положеній извѣстныхъ кающихся. Церковь римская измѣнила вполнѣ характеръ индюльгенцій, утверждая, что онѣ суть отмѣненіе (*la remise*) всего или только части покаянія вообще, что онѣ суть усвоеніе тому или другому индивидуу заслугъ Иисуса Христа, Пресвятой Дѣвы и святыхъ, каковыя заслуги, по своему *избыточеству*, образуютъ *сокровищницу*, изъ которой папа можетъ заимствовать нѣкоторыя заслуги, которыя онъ относитъ къ другимъ все равно какъ и къ тѣмъ людямъ, которые совершили ихъ; увѣряя, что эти заслуги могутъ быть уступлены тѣмъ, кои совершили то или другое опредѣленное (*determiné*) дѣйствіе, будетъ-ли оно или не будетъ пропорціонально съ усвояемыми заслугами; заявляя наконецъ притязаніе на то, что власть папы простирается даже на души находящіяся въ чистилищѣ, что папа можетъ освободить ихъ отъ мученій, всецѣло или отчасти, даруя имъ индюльгенціи, частныя ли то или полныя.

Это ученіе покоится прежде всего на ложномъ понятіи о заслугахъ святыхъ, которые оказываются смѣшанными съ заслугами Иисуса Христа, въ мнимой сокровищницѣ измышленной папами. Этотъ первый пунктъ, какъ это мы отмѣтили выше, состоитъ въ противорѣчій съ католическимъ ученіемъ объ искупленіи. Доктрина римская покоится также на принципѣ *вмѣняемой заслуги*, по свободному произволенію папы,—а это нѣчто такое, что противно католическому понятію объ оправданіи и покаяніи. Въ самомъ дѣлѣ, если заслуги, преизбыточествующія Иисуса Христа и святыхъ, намъ *вмѣняются* волею папскою, то можно уволить себя отъ затруднительныхъ дѣйствій покаянія, которыя сообщаютъ намъ, чрезъ Иисуса Христа, наше оправданіе. Нѣсколькихъ молитвенныхъ словъ съ которыми папа соединяетъ отпущеніе (*indulgence*), достаточно,

чтобы освободить насъ отъ всякаго покаянія, и сдѣлать насъ оправданными всецѣло.

Затруднительно достигнуть пониманія того, что ученіе о чистилицѣ существуетъ въ церкви римской рядомъ съ ученіемъ объ индульгенціяхъ, будучи примѣняемо къ душамъ, которыя будто-бы терпятъ страданія въ этомъ мѣстѣ. Такъ какъ отъ папы зависитъ освободить ихъ отъ этихъ страданій, то зачѣмъ онъ столь жестокъ, что оставляетъ ихъ тамъ страдать? Милосердая любовь (la charite) обязываетъ его воспользоваться въ отношеніи всѣхъ ихъ своимъ высочайшимъ могуществомъ (de sa puissance souveraine). и сдѣлать такимъ образомъ чистилище мѣстомъ ненужнымъ (inutile) и безъ права на существованіе.

Церковь римская сдѣлала, въ тринадцатомъ вѣкѣ, предписаніе формальное и общецерковное о ежегодномъ покаяніи, поставляя эту заповѣдь къ обязательному исполненію, подъ карою смертнаго грѣха, т. е. осужденія. Предписаніе это было принято на четвертомъ Латеранскомъ соборѣ, при Иннокентіи III. Этотъ соборъ могъ дѣлать это предписаніе, если ему было угодно, но онъ не имѣлъ права рѣшать, что неисполнившіе его будутъ осуждены, ибо Одинъ Богъ можетъ спасать и осуждать.

Церковь католическая восточная не дѣлала (подобнаго) формальнаго предписанія; она довольствовалась вообще поставленіемъ въ обязанность исповѣдаться, когда чувствуется въ этомъ нужда, и она покровительствовала обычаю исповѣдываться, дабы приобщиться Св. Таинъ по крайней мѣрѣ одинъ разъ въ году передъ Пасхою.

Церковь римская впадаетъ въ очень тяжкія заблужденія относительно *практики* исповѣди. Въ принципѣ, она учитъ, это правда, что только исповѣдь смертныхъ грѣховъ необходима; но она умножила, своимъ собственнымъ авторитетомъ, смертные грѣхи; затѣмъ теологи, слѣдуя ее поощренію, приложили все усердіе къ тому, чтобы нагромождать вокругъ всякаго дѣйствія религіознаго или нравственнаго массу *случаевъ* (cas), обстоятельствъ, гдѣ грѣхъ смертный играетъ самую большую роль. Отсель обязательство для кающагося входитъ въ тысячи подробностей, изъ которыхъ большая часть не могли-бы даже быть указаны безъ соблазна. Нѣкоторые теологи дали себѣ волю, въ этомъ отношеніи, до такой степени, что ихъ произведенія представляютъ поистинѣ то, что только можно прочитывать самага постыднаго; таковъ, напр., трактатъ о бракѣ, Санчеза, каковой трактатъ Лигуоріо сократилъ въ своемъ богословіи, именуемомъ *нравственнымъ*, сдѣлавшимся почти классическимъ въ цер-

кви римской; таковы суть также спеціальныя трактаты, преподаваемые въ *conferencens secrètes* (тайныхъ бесѣдахъ) молодымъ діаконамъ, которые призываются къ священству, — бесѣдахъ называемыхъ *диаконскими* (*Diaconales*).

Рядомъ съ суровыми казуистами, существуютъ другіе, которые обратили все стараніе на то, чтобы придумать лицемѣрныя средства не только освободить себя отъ всякихъ смертныхъ грѣховъ въ принятомъ смыслѣ, но и отъ самыхъ прямыхъ обязываній совѣсти.

Эти сочиненія, въ обратномъ смыслѣ, сдѣлали изъ исповѣди, въ церкви римской, нѣкотораго рода хитрое искусство (*un art savant*), гдѣ лукавство и безнравственность играютъ самую большую роль. Ловкіе люди достигаютъ такихъ успѣховъ, что нравственности не остается мѣста. Исповѣдь римская совершаемая въ тайномъ мѣстѣ, въ родѣ гробницы, называемой исповѣдальнею, заключаетъ въ себѣ слишкомъ часто тайны столь-же предосудительныя для нравственности духовника, какъ и для нравственности и самыхъ священныхъ интересовъ кающагося. Такова причина, по которой она сдѣлалась на западѣ предметомъ нѣкотораго рода отвращенія.

Церковь восточная не имѣетъ ни исповѣдаленъ, ни казуистовъ, ни грѣховъ смертныхъ въ условленномъ смыслѣ (*de convention*). Кающийся, дабы исповѣдаться, держитъ себя стоя, въ мѣстѣ открытомъ, передъ образомъ (*devant l'image*) Иисуса Христа; священникъ находится стоя подлѣ, облеченный въ свои священническія одежды. Онъ напоминаетъ сначала кающемуся, что онъ исповѣдывается именно Самому Богу, затѣмъ онъ выслушиваетъ признанія, не дѣлая нескромныхъ вопросовъ. Онъ даетъ свои наставленія; послѣ того, возлагая на главу кающагося эпитрахиль, которая есть знакъ священническаго достоинства, онъ произноситъ слова разрѣшенія во имя Иисуса Христа, Котораго онъ есть служитель. Эта исповѣдь, въ которой все серьезно, религіозно и достойно, не можетъ быть, никогда не была и не могла быть обвинена въ чемъ-либо преступномъ, подобно исповѣди римской. Все въ этомъ установленіи, какъ и во всѣхъ установленіяхъ Церкви католической восточной, имѣетъ отпечатокъ духа глубоко христіанскаго, и возводитъ къ первымъ вѣкамъ Церкви. Ничто не напоминаетъ здѣсь чего-либо подобнаго выпытыванію, ни нечистому любопытству; существуетъ пониманіе того, что исповѣдь истинно христіанская не есть лѣтопись болѣе или менѣе полная заблужденій и (сопровождающихъ) ихъ обстоятельствъ, но только исповѣданіе своихъ винъ, совершаемое передъ Богомъ съ смиреніемъ и раскаяніемъ.

Эти частныя черты дѣлаютъ понятнымъ неизмѣримое различіе, которое существуетъ между исповѣдію римскою, обезображенною массою злоупотребленій, и исповѣдію православною, которая есть установленіе спасительное и оживотворяющее.

Церковь англиканская сохранила, въ принципѣ, исповѣдь тайную, сопровождаемую разрѣшеніемъ священника.

Ея формула разрѣшенія въ существенномъ сходна съ формулою Церкви восточной. Исповѣдь подпала забвенію въ этой церкви, безъ сомнѣнія, вслѣдствіе противодѣйствія слишкомъ живаго установленію римскому; впрочемъ, нѣкоторые священники англиканскіе исповѣдуютъ вѣрующихъ, кои являются къ нимъ, и даютъ имъ отпущеніе.

Итакъ, хотя церковь англиканская не помѣщаетъ исповѣди въ число таинствъ въ собственномъ смыслѣ, но она взираетъ на нее какъ на *священнодѣйствіе*, подающее благодать благорасположенному кающемуся. Церковь англиканская значительно приближается такимъ образомъ къ Церкви восточной въ этомъ отношеніи. Она не создала въ разсужденіи тайной исповѣди особливаго закона; но не видно, чтобы она смотрѣла на нее какъ на ненужную для тѣхъ, кои впали въ тяжкія прегрѣшенія; а все это и подало мысль о томъ, что она отмѣнила исповѣдь.

Что касается внѣшнихъ исправительныхъ мѣръ (*pénitences extérieures*), она ихъ принимаетъ въ принципѣ и она сохранила въ своемъ календарѣ великій Постъ и дни покаянія, которые она называетъ, вмѣстѣ съ церковію римскою, *Quatre—Temps et Vigiles* (дни поста и бодрствованія). Она такимъ образомъ значительно отдалилась отъ протестантизма въ отношеніи къ подвигамъ покаянія, и она могла бы имѣть нужду развѣ только въ томъ, чтобы восполнить и освѣтить нѣкоторые пункты своего ученія, дабы быть въ согласіи съ Церковію католическою восточной.

Разности въ отношеніи къ таинству священства (*l'ordination*).

Церковь римская впадаетъ въ тяжелое заблужденіе, присоединяя къ посвященію обѣтъ безбрачія (*célibat*) и не допуская къ степенямъ священства тѣхъ, кои не захотѣли-бы связать себя обязательствомъ соблюдать безбрачіе непрерывно. Кромѣ того, что законъ безбрачія, разсматриваемый какъ законъ общій, не находится въ согласіи съ нравственностію (*est immoralé*), этимъ закономъ наносится тяжкій ударъ

лицамъ духовнаго чина, когда лишаютъ духовнаго сана тѣхъ, которые могли-бы быть его достойны, и лишаютъ на томъ единственномъ основаніи, что они законно женаты. Такъ, хотя церковь римская сохранила существо таинства священства, и ея діаконы, ея священники и ея епископы поставлены законно,—тѣмъ не менѣе справедливо то, что она ввела у себя очень вредную доктрину, въ отношеніи къ сему таинству.

Ея ученіе ошибочно и въ другомъ отношеніи: она не имѣетъ точнаго ученія о томъ, что составляетъ видимый обрядъ, или, какъ она говоритъ, *матерію* таинства. Среди теологовъ одни ставятъ эту матерію въ возложеніи рукъ, другіе въ помазаніи (*l'onction*), иные въ представленіи различныхъ предметовъ, кои необходимы для отправленія священнаго служенія, такъ что епископъ не прежде бываетъ увѣренъ въ сообщеніи посвященія, какъ исполнивши всѣ церковные обряды посвященія.

Св. Писаніе прямо полагаетъ посвященіе въ *возложеніи рукъ* соединенномъ съ молитвою, и Церковь католическая восточная всегда вѣровала, что это такъ и есть.

Церкви протестантскія отрицаютъ, чтобы достоинство служителя церкви (*le caractère ecclésiastique*) было преподаваемо чрезъ посвященіе, продолжающееся изъ вѣка въ вѣкъ, и идущее, чрезъ апостоловъ, отъ Иисуса Христа единственнаго источника священства: Молитвы, которыми они пользуются при дѣйствіи, которое они называютъ *посвященіемъ въ священное служеніе*, имѣютъ не больше силы, чѣмъ другія обыкновенныя молитвы, и пасторы, *которые совершаютъ посвященіе*, не подаютъ достоинства, которымъ не обладаютъ сами.

Протестанты не имѣютъ ни священства, ни церковной іерархіи собственно такъ называемой. Названіе *пастора*, *діакона* или другія названія, суть не болѣе какъ слова, и тѣ, кои носятъ ихъ, суть лишь *простые міряне*.

Нѣкоторые протестанты утверждаютъ, что *избраніе* (*l'élection*), а не посвященіе даруетъ достоинство священнослужителя (*le caractère ecclésiastique*) и право отправлять священное служеніе. Но эта доктрина подпала забвенію съ того времени, какъ церкви не призываются болѣе къ тому, чтобы избирать себѣ пастырей. За всѣмъ тѣмъ, она противна Священному Писанію, въ которомъ мы видимъ, что одни лишь апостолы, и тѣ, коихъ они посвятили, сообщали достоинство священнаго служенія чрезъ *возложеніе рукъ соединенное съ молитвою*.

Церковь англиканская сохранила посвященіе и церковную іе-

рархію. Ея діаконы, ея священники и ея епископы посвящаются посредствомъ возложенія рукъ и молитвою тѣми, кои предварительно были посвящены во епископа.

Она только исключила, около шестнадцато вѣка, священство изъ числа таинствъ собственно такъ называемыхъ, и такимъ образомъ она удалилась отъ ученія всѣхъ другихъ церквей христіанскихъ, на Востокѣ-ли то, или на Западѣ.

Не смотря на то, она допускаетъ, что посвященіе есть установленіе (un rit) апостольское, которое само по себѣ сообщаетъ благодать и достоинство священнослужителя. Ея доктрина, въ сущности, довольно опредѣленна, и дабы быть совершенно православною въ этомъ отношеніи, ей нужно было-бы только выяснить способомъ болѣе очевиднымъ, что она взираетъ на посвященіе, какъ на учрежденіе божественное, которымъ пользовались апостолы по наставленію Іисуса Христа и Святаго Духа.

Она приведена къ отверженію извѣстнаго числа (du nombre) таинствъ только по-причинѣ опредѣленія, прилагаемаго церковью римскою въ отношеніи къ таинству, которое будто-бы есть, по ней, знакъ видимый (sensible), установленный Іисусомъ Христомъ. Въ виду того, что не усматривается въ Евангеліи, чтобы Іисусъ Христосъ установилъ обрядъ посвященія, реформаторы англійскіе отселѣ заключили, что священство будто-бы не есть таинство. Но установилъ-ли обрядъ Самъ Іисусъ Христосъ въ продолженіи своей земной жизни, или установили его апостолы согласно съ наставленіями, данными Имъ послѣ Его воскресенія, и по вдохновенію Святаго Духа, — вполнѣ очевидно, что священство отъ сего имѣетъ божественное происхожденіе не меньшее, и что оно есть священнодѣйствіе установленное по божественному изволенію, дабы подавать благодать и права священства.

Церковь англиканская такимъ образомъ впала въ заблужденіе, исключивши священство изъ числа таинствъ божественныхъ, и она подала тѣмъ сильный поводъ отрицать дѣйствительность ея посвященій.

Важные споры имѣли мѣсто, въ лонѣ церкви римской, по предмету дѣйственности посвященій англиканскихъ. Въ этомъ случаѣ выставляли на видъ, что такъ какъ первые епископы реформированные не были законно поставлены, то отселѣ слѣдуетъ, что они не могли сообщить достоинства служителя церкви (le caractere sacerdotal), котораго они не имѣли сами. Здѣсь не о чемъ-либо другомъ идетъ дѣло, какъ только о вопросѣ относительно факта,

именно: были-ли первые епископы реформированные поставлены законно Паркеромъ, или лучше епископъ сей, который посвящалъ другихъ, имѣлъ-ли самъ законное поставленіе.

Вопросъ этотъ принадлежитъ къ области исторіи, и мы не намѣрены изслѣдовать его здѣсь. Не желая окончательно рѣшать этотъ затруднительный вопросъ, мы приведемъ только, для показанія дѣйственности посвященія (*en faveur de la validité*), свидѣтельство Джона Лингарда, *англійскаго историка* очень свѣдущаго, и *пресвитера* римскаго. Онъ выражается такъ въ своей *Исторіи Англии*: „церемонія посвященія епископа Паркера была совершена, хотя съ небольшимъ отличіемъ, по чинослѣдованію (*selon l'ordinal*) Эдуарда VI. Двое изъ посвящающихъ епископовъ, Барлоу и Годкинсъ, были поставлены во епископа *сообразно съ чинослѣдованіемъ (pontifical) римскимъ*; двое другихъ по *реформированному чину (ordinal)*. Ибо чинослѣдованіе Эдуарда VI и чинъ посвященія (*ordinal*), реформированный въ томъ видѣ, какъ онъ находится еще доселѣ въ *книжѣ молитвъ*, содержатъ все, что есть существеннаго для подавленія законнаго священства“.

Свидѣтельство Джона Лингарда неоспоримо имѣетъ высокую важность, ибо, въ качествѣ *пресвитера римскаго*, онъ подвергнулъ бы спору законную силу посвященія Паркера, если-бы неоспоримыя доказательства не убѣждали его, что оно было совершено законно.

Самое сильное возраженіе противъ посвященій англиканскихъ остается такимъ образомъ то, которое истекаетъ изъ слѣдующаго ученія: священство не есть таинство.

Въ самомъ дѣлѣ, только обрядъ установленный по божественному изволенію (*un rit divin*) можетъ сообщить священство.

Разности въ отношеніи къ таинству брака.

Церковь римская отдалилась отъ истиннаго ученія о бракѣ во многихъ отношеніяхъ: 1) она не имѣетъ опредѣленнаго (*arrêtée*) ученія относительно совершителя сего таинства, и ея теологи ведутъ споры между собою о томъ, священникъ-ли есть совершитель сего таинства, или это суть сами супруги, супружескій союзъ коихъ имѣетъ характеръ таинства, коль скоро они суть чада Церкви. Тридентскій соборъ уклонился разрѣшить прямо этотъ вопросъ и изъяснилъ только, что священникъ есть необходимый *свидѣтель* для того, чтобы супружескій союзъ былъ разсматриваемъ, какъ за-

конный, съ точки зрѣнія религіозной; 2) церковь римская учитъ, что, *даже въ случаѣ прелюбодѣянiя* одной изъ сторонъ, бракъ не расторгимъ, и она толкуетъ текстъ Евангелiя въ такомъ смыслѣ: что въ случаѣ прелюбодѣянiя два супруга *могутъ разлучиться* (*se separer*), но безъ того, чтобы невинный могъ заключить новый брачный союзъ. Такое толкованiе несообразно съ самимъ текстомъ, ни съ сохраняющимся въ преданiи ученiемъ Церкви первыхъ вѣковъ; 3) церковь римская утверждаетъ, что послѣ непремѣняемаго (*perpétuel*) обѣта безбрачiя и вступленiя въ духовный чинъ, съ посвященiемъ въ иподiаконство, невозможно заключить законный супружескiй союзъ. Она удаляется такимъ образомъ отъ традицiоннаго ученiя Церкви, которая совсѣмъ не знала непремѣняемаго обѣта безбрачiя; и отдаляется отъ понятiй простаго разума, который говоритъ противъ того, чтобы было заключаемо какое-либо обязательство, вопреки наставленiю (*précepte*) относительно брака, какое наставленiе основано на самой природѣ и на положительномъ установленiи божественномъ.

Церковь католическая восточная исповѣдуетъ, что, въ извѣстныхъ исключительныхъ случаяхъ вѣрующiе могутъ, по религіознымъ побужденiямъ, оставаться неженатыми; она исповѣдуетъ, что состоянiе монашеское, для котораго безбрачiе есть одно изъ обязательствъ, есть нѣкотораго рода состоянiе святое (*un état saint*); но она оставляетъ безбрачнымъ (*célibataires*) свободу отступить отъ своего состоянiя и обязать себя узами законнаго брака, когда они сознаютъ въ своей совѣсти, что соблюденiе безбрачiя невозможно для нихъ. Симъ законодательствомъ она чтитъ: 1) Писанiе, которое одобряетъ безбрачiе (*célibat*); 2) установленiе естественное и божественное относительно брака; 3) свободу совѣсти личной; 4) нравственность (*la morale*), которая говоритъ противъ того, чтобы вступали на всю жизнь въ обязательства, превышающiя природу, и не имѣя увѣренности относительно возможности строгаго соблюсти ихъ.

Церковь англиканская и церкви протестантскiя допускаютъ необходимость брака религіознаго, т. е. заключеннаго въ присутствiи священника или пастора; но они не признаютъ его какъ священнодѣйствiе божественнаго установленiя, т. е. какъ таинство. Священникъ или пасторъ не есть такимъ образомъ *совершитель* его, согласно ихъ ученiю; обстоятельство, которое низводитъ супружескiй союзъ до простаго естественнаго договора (*à un pur contrat*), сопровождаемаго нѣкоторыми молитвами.

Ученiе сiе рѣшительно стоитъ въ противорѣчiи съ наставленiемъ

Церкви католической восточной, которая сохранила подлинное первоначальное учение относительно брака, равно какъ и относительно другихъ священнодѣйствій установленія божественнаго.

Разности между церквями относительно таинства елеосвященія.

Церковь римская называетъ сіе таинство *extrême onction* (последнее помазаніе), потому что она отправляетъ его въ томъ лишь случаѣ, когда больной находится въ *смертной опасности*. Церковь католическая восточная исповѣдуетъ, что должно совершать оное при всякой тяжелой болѣзни, хотя-бы не было смертной опасности, и съ цѣлю получить исцѣленіе.

Церковь англиканская отвергла помазаніе больныхъ, и сохранила лишь молитвы, сопровождающіяся исповѣдію и разрѣшеніемъ священническимъ, въ случаѣ болѣзни смертной.

Церкви протестантскія все это отмѣнили, и пасторъ не имѣетъ подлѣ больныхъ другихъ обязанностей, какъ только подать имъ утѣшеніе посредствомъ (*à l'aide*) чтенія нѣкоторыхъ мѣстъ Писанія, которые онъ находитъ благопотребнымъ выбрать.

VIII.

О воскресеніи мертвыхъ и о жизни безсмертной будущаго вѣка

„Чаю воскресенія мертвыхъ: И жизни будущаго вѣка“.

Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, и это-то единеніе двухъ составовъ (*deux éléments*) и образуетъ личность человѣческую. Когда душа отдѣляется отъ тѣла, сіе послѣднее остается лишеннымъ не только разумѣнія, но и жизни; ибо въ каждомъ человѣкѣ (*dans l'individu humain*) душа именно въ одно и то же время есть начало (*le principe*) того и другаго, и органическія функціи имѣютъ мѣсто не иначе, какъ лишь подъ дѣйствіемъ элемента духовнаго, который въ одно и то же время есть начало разумѣнія и начало жизни. Отъ раздѣленія этихъ двухъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ человѣкъ (*qui constituent l'homme*), слѣдуетъ *смерть*. Такъ какъ душа есть существо духовное, то ея бытіе не подчинено разложенію подобно матеріи, и она остается въ своей собственной природѣ послѣ разлученія.

Тѣло, напротивъ, лишенное начала жизни, подвергается тлѣнію, и элементы, кои составляли его, снова находятъ мѣсто (*rentrent*)

по общимъ законамъ установленнымъ Богомъ, въ великой материальной массѣ, которая составляетъ міръ видимый.

Одинъ изъ сихъ законовъ, извѣстный изъ Откровенія Божія, состоитъ въ томъ, что каждое тѣло человѣческое сохранить въ этой массѣ элементы свойственные для его возстановленія; и что всѣ тѣла человѣческія, будучи возстановлены, будутъ снова соединены съ душами актомъ всемогущества Божія, дабы жить вмѣстѣ жизнью, которая уже не будетъ имѣть конца.

Сіе воскресеніе мертвыхъ произойдетъ при концѣ міра, т. е. въ такой періодъ времени, моментъ котораго единъ Богъ вѣдаетъ. Тогда все то, что составляетъ міръ видимый, будетъ разрушено, и будетъ образованъ новый міръ, дабы продолжаться безконечно (2 Петр. III, 7; 13). Тѣла человѣческія, какъ и остальной міръ, получаютъ новую природу, они будутъ какъ *одухотворенныя* (1 Кор. XV, 42 и слѣд.), они сдѣлаются *не подверженными тлѣнію* (*incorruptibles*) и будутъ изъяты, слѣдовательно, отъ всѣхъ тѣхъ немощей, которыя въ теперешней жизни суть слѣдствія наследственнаго разстройства, котораго смерть есть конечное послѣдствіе.

Между тѣмъ какъ тѣла людей разлагаются, души, кои были соединены съ ними, находятся въ состояніи жизни, условія которой различны, сообразно мѣрѣ добраго и злаго (*selon le bien et le mal*), которое они совершили въ продолженіи ихъ единенія съ тѣломъ. Души праведныхъ наслаждаются счастіемъ, которое, не будучи совершеннымъ, есть однако какъ-бы предвкушеніе блаженства, коимъ онѣ будутъ наслаждаться съ тѣлами послѣ воскресенія (Лук. XVI, 22; Филипп. 1, 23). Души грѣшниковъ терпятъ муки болѣе или менѣе тяжкія сообразно степени ихъ виновности (тамъ-же). Милосердіе Божіе можетъ облегчить сіи мученія для нѣкоторыхъ душъ, ради заслугъ Іисуса Христа; и живущіе могутъ испрашивать молитвами и добрыми дѣлами облегченіе мученій для страждущихъ душъ, какъ это мы показали въ другомъ мѣстѣ.

Между душами есть такія, которыя настолько виновны, что онѣ привлекаютъ на себя невозвратное осужденіе. Онѣ терпятъ муки теперь, и будутъ терпѣть вѣчно со своимъ тѣломъ, послѣ воскресенія.

Несчастное состояніе (*malheur*) сихъ душъ и блаженное (*bonheur*) душъ праведныхъ будутъ полными лишь послѣ воскресенія тѣлъ и послѣдняго суда, который будетъ произнесенъ Іисусомъ Христомъ при концѣ міра (2 Тимое. IV, 8; 2 Коринѣ. V, 10). Въ то время Праведный Судія даруетъ *вѣнцы правды* и въ то время каждый получитъ что слѣдуетъ за свои добрыя или худыя дѣланія.

Жизнь новая, жизнь *будущаго вѣка*, начнется тогда для праведныхъ и для грѣшниковъ. Она будетъ счастливою для первыхъ, несчастною для другихъ.

Праведные будутъ видѣть Бога; они просвѣтятся какъ солнце въ царствіи Отца ихъ, и языкъ человѣческій не можетъ описать блаженства, которое имъ назначено (1 Коринѣ. XIII, 12; XV, 28; 2 Коринѣ. XII, 2, 4; Мѣ. XIII, 43). Тѣло будетъ наслаждаться всѣмъ тѣмъ блаженствомъ, къ воспріятію котораго будетъ способна его одухотворенная природа (1 Коринѣ. XV, 43). Но всѣ праведные не будутъ наслаждаться блаженствомъ въ равной степени: одни будутъ болѣе блаженны, другіе менѣе (1 Коринѣ. XV, 41, 42).

Что-же касается до осужденныхъ, то ихъ состояніе будетъ горестнымъ; мученіе, которое будетъ наложено на нихъ, обозначается именемъ *ада (enfer)*; ихъ муки будутъ болѣе или менѣе тяжкими сообразно со степенью виновности; но всѣ будутъ лишены на вѣки лицезрѣнія Божія.

Разности между церквами въ отношеніи воскресенія мертвыхъ и жизни безсмертной будущаго вѣка.

Всѣ церкви христіанскія согласны, въ существѣ, относительно сихъ двухъ догматовъ, если обратиться къ памятникамъ ихъ ученія. Однако, въ нѣкоторыхъ церквахъ, ихъ извращаютъ болѣе, или менѣе въ авторитетномъ и общепринятомъ смыслѣ (*d'une manière plus ou moins autorisée et officielle*).

Въ церкви римской одни устрашаютъ преувеличеннымъ изображеніемъ (*exagèrent*) мученій, которыя будутъ возложены на осужденныхъ, другіе, въ силу своей системы такъ называемаго *ослабленія (de mitigation)*, стремятся уменьшить ихъ до чрезмѣрности. Пунктъ гораздо болѣе важный состоитъ въ томъ, что власть (*l'autorité*) церковная, представляемая наипаче папою, присвоиваетъ себѣ право осуждать, по крайней мѣрѣ косвенно, всѣхъ тѣхъ, кои не покоряются рабскино (*servilement*) хотя-бы противъ совѣсти, ея учрежденіямъ или нововведеніямъ; она имѣетъ притязаніе (*prétend*) осуждать ихъ, или отлучая ихъ отъ церкви, или связывая ихъ тяжкими церковными запрещеніями, или представляя ихъ виновными въ грѣхахъ *смертныхъ*. Злупотребленія эти въ такой-же мѣрѣ посягаютъ на догматы вѣчной жизни, какъ и стремятся извратить истинное понятіе о ней.

Церковь англиканская, повидимому, допускаетъ мнѣніе, по которому слово *вѣчность*, которое имѣетъ мѣсто въ Писаніи, должно быть по-

нимаемо въ смыслѣ метафорическомъ (d'une manière métaphorique) и обозначаетъ будто бы продолжительность времени неопредѣленную, послѣ которой осужденные увидятъ конецъ ихъ осужденія. Недавнія рѣшенія, данныя въ этомъ смыслѣ, противорѣчатъ однако ученію, которое исповѣдывалось всегда церковію англиканскою.

Церкви протестантскія являются допускающими теперь большую свободу по отношенію къ толкованію слова *вѣчность*. Тѣмъ не менѣе, оффиціальное (officielle) ученіе сихъ церквей осуждаетъ это послабленіе. Онѣ грѣшатъ болѣе тяжело противъ истины своею системою *предопредѣленія* (prédestination).

Истинно то, что Богъ напередъ вѣдаетъ тѣхъ, кои будутъ спасены и тѣхъ, кои будутъ осуждены.

Равно истинно то, что Богъ могъ *предназначить*, яснымъ опредѣленіемъ, однихъ къ высшему состоянію, другихъ къ низшему въ общемъ устроеніи жизни будущей, какъ и въ устроеніи жизни настоящей. Но невозможно, не отрицая Его правосудія, исповѣдывать, что есть люди, кои примутъ награду или наказаніе, не будучи сего достойны.

Предвѣдѣніе Божіе, по отношенію къ избраннымъ и отверженнымъ, такимъ образомъ, не можетъ быть разсматриваемо, какъ *формальное опредѣленіе* (décret formel), назначающее заранѣе однихъ къ блаженству, другихъ къ мученію, но какъ нѣкое зрѣніе (une vue), въ лонѣ Его вѣчности, всего того, что должно имѣть мѣсто во времени, по силѣ (en raison) общихъ причинъ, установленныхъ Его Провидѣніемъ, и свободнаго дѣйствованія чловѣка, который пользуется свободою при совершеніи своихъ индивидуальныхъ дѣйствій.

Мы будемъ имѣть случай изложить ученіе православное о семъ предметѣ во второй части настоящаго труда. Замѣтимъ только теперь, что протестанты не точно истолковали Св. Писаніе, относя къ будущимъ наградамъ и наказаніямъ, въ общемъ видѣ, актъ (décret) предопредѣленія, который имѣетъ только ограниченный смыслъ, изъясняемый изъ другихъ мѣстъ Слова Божія. Они приведены были такимъ образомъ къ разрушительнымъ теоріямъ относительно правосудія Божія, свободы чловѣческой, и истинныхъ понятій о жизни будущей.

В. Тетте.

Священникъ и докторъ богословія
Православной русскій Церкви.

(Продолженіе будетъ).

СПИРИТИЗМЪ.

(Окончаніе *).

V.

Въ заключеніе настоящаго своего разсужденія считаемъ необходимымъ высказать нѣсколько замѣчаній о книгѣ француза *М. Бонами*, которую намъ приходилось встрѣчать какъ во французскомъ подлинникѣ, такъ и въ русскомъ рукописномъ переводѣ который распространень между русскими спиритами. Заглавіе этой книги по-русски слѣдуетъ перевести такъ: „Логическое основаніе спиритической философіи или Философія спиритизма“. Остановить особенное вниманіе именно на этой книгѣ, хотя въ первый разъ она издана была еще въ 1874 году, мы имѣемъ нѣсколько причинъ: 1) теоріи другихъ спиритовъ, какъ напр., Цельнера, Фихте, Перти, Кардека и Карпентера разобраны уже довольно подробно въ нашей отечественной литературѣ ¹⁾ и 2) книга Бонами, насколько намъ извѣстно по личному знакомству со многими, увлеченными спиритизмомъ, пользуется среди спиритовъ высокимъ авторитетомъ и считается почти послѣднимъ словомъ „спиритической науки“.

Впрочемъ, Бонами едва-ли сказалъ что-либо новое въ сравненіи съ тѣмъ, что было сказано уже и до него Кардекомъ и Максимилианомъ Перти. Ему лишь принадлежитъ трудъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 года № 18.

¹⁾ См. „Странникъ“ 1884 г. кн. май-декабрь. Правосл. Собесѣд. 1871 и др.

приведенія въ систематическій порядокъ тѣхъ теоретическихъ началъ спиритизма, которыя господствуютъ среди теоретиковъ-спиритовъ послѣдняго времени. Въ этомъ заключаются вмѣстѣ и недостатокъ и достоинство книги Бонами. Что-же касается пустословія въ чисто французскомъ духѣ, то въ этомъ отношеніи книга Бонами лишь раздѣляетъ общую участь какъ съ сочиненіями Кардека, такъ и съ сочиненіями всѣхъ другихъ французскихъ спиритовъ и мистиковъ.

Бонами назвалъ свою книгу „Логическимъ основаніемъ спиритической философіи“ или „Философіею спиритизма“. Заглавіе это, по нашему мнѣнію, выбрано въ высшей степени неудачно. Вся книга раздѣлена на 23 главы. Изъ нихъ, собственно говоря, только первыя три главы посвящены разсужденіямъ въ большей или меньшей степени касающимся теоріи спиритизма; въ остальныхъ же 20 главахъ своей книги Бонами исключительно занимается искаженіемъ въ духѣ спиритизма христіанскаго вѣроученія, таковы, напр., главы: „Первородный грѣхъ“ (гл. VI), „Миссія Христа“ (гл. VIII), „Необходимость откровенія“ (гл. XV), „Важность откровенія и благовременность откровенія“ (гл. XVI), „Ангелы и демоны“ (гл. XVII) и т. п.

Отсутствіе строго-логической послѣдовательности изложенія—это характеристическій недостатокъ разбираемаго нами „Логическаго основанія спиритической философіи“ или „Философіи спиритизма“ М. Бонами; а потому ни мы, ни наши читатели ничего ни выиграютъ, ни потеряютъ отъ того, начнемъ-ли мы разбирать книгу Бонами съ ея начала или съ конца. Мы избираемъ послѣднее, потому что, если вѣрить автору, первыя 22 главы его книги принадлежатъ непосредственно не ему, а составлены лишь на основаніи откровенія духовъ; ему-же принадлежитъ непосредственно только одна послѣдняя глава (XXIII)—„воззваніе къ духовенству“.

Обыкновенно всѣ спириты безъ исключенія находятся въ крайне жалкомъ заблужденіи. Они, не шутя, убѣждены въ томъ, что они призваны духовно возродить міръ, погрязшій въ чувственности и заглохнувшій въ своей непрерывной погонѣ за матеріальными интересами. Возбудить живую вѣру

въ Бога, въ безсмертіе души, въ загробную жизнь, дать толчекъ къ нравственному усовершенствованію, братской любви и милосердію, указать снова погибающему человѣчеству его высокіе духовные и нравственные идеалы,—вотъ та цѣль, къ которой хотятъ стремиться честные, но простодушные спириты. И съ дѣтскою наивностію они думаютъ, что начинаютъ достигать ея. „Я веду рѣчь, писалъ, напр., покойный Бутлеровъ въ прошломъ году ¹⁾, о внѣтѣлесномъ, продолжающемся существованіи человѣка,—о человѣкѣ, какъ звенѣ духовнаго міра, вѣра въ существованіе котораго была почти потеряна интеллигентнымъ большинствомъ, а теперь начинаетъ возвращаться къ намъ снова, твердо опираясь на реальное знаніе“ (спиритическіе опыты). Ставя такъ высоко свою задачу, спириты рѣшительно отказываются понять, какимъ образомъ духовенство, представители христіанской религіи не только не сочувствуютъ имъ, а напротивъ становятся даже во враждебное отношеніе къ спиритизму во всѣхъ его проявленіяхъ, спиритизму—этой „наукѣ неба“, „откровенію Духа Утѣшителя“, „дѣлу Параклета“. „Съ моей точки зрѣнія, говоритъ тотъ-же Бутлеровъ ²⁾, людямъ вѣрующимъ и людямъ науки и знанія, горячо принимающимъ въ сердцу нравственное развитіе и совершенствованіе людей не на однихъ словахъ, а на самомъ дѣлѣ, нѣтъ причины и повода враждовать между собою. Но, къ сожалѣнію, запросы, требованія, системы и теоріи перемѣшались и перепутались до того, что невозможно различить лагерей, и въ общей свалкѣ борющіеся зачастую бьютъ своихъ, принимая ихъ за враговъ. Дѣйствительно, мы часто видимъ, какъ оберегатели общественныхъ умственныхъ и нравственныхъ интересовъ оказываются не распознавшими своего возникающаго пособника (т. е. спиритизма) и, преслѣдуя его, сами наносятъ, къ сожалѣнію (увы! сожалѣніе это совершенно напрасно!), удары тому дѣлу, которое мнятъ защищать. Вредъ подобной

¹⁾ А. М. Бутлеровъ. „Спиритическій методъ въ области психофизиологіи“. Спб. 1885, стр. 34

²⁾ *ibid.* стр. 38.

слѣпой борьбы, идущей на руку противникамъ, очевиденъ; но борьба эта и тщетна, потому что является въ сущности преслѣдованіемъ фактовъ“. М. Бонами откровеннѣе, чисто-сердечнѣе, и, какъ французъ, наивнѣе и вмѣстѣ болтливѣе нашего ученаго-спирита. То, что Бутлеровъ высказываетъ лишь сдержанно, намеками, онъ говоритъ напрямикъ и рубить съ плеча. Послѣ того, какъ въ двадцати двухъ главахъ своей книги онъ самымъ безцеремоннымъ образомъ старался исказить христіанское вѣроученіе, доказывая своимъ читателямъ,—что душа, вышедши чистою изъ рукъ Творца, сохранила въ своемъ соединеніи съ тѣломъ врожденную невинность, что древне-библейское древо познанія добра и зла есть только притча, „свойственная восточному стилю“,—что грѣхопаденіе перваго человѣка есть вымыселъ Моисея,—что мысль о первородномъ грѣхѣ основывается исключительно на самой природѣ человѣка и на несовершенствахъ, присущихъ ей,—что ученіе о вѣчныхъ мученіяхъ почерпнуто изъ однихъ только драконовскихъ законовъ, изданныхъ строгимъ законодателемъ для порочнаго, невѣжественнаго и испорченнаго народа,—что самое дѣло Христа вовсе не имѣло искупительнаго значенія, что догматъ о Пресв. Троицѣ есть измышленіе христіанскаго сознанія третьяго вѣка, что, наконецъ, гнѣвъ Божій, какъ отраженіе несовершенствъ и мстительныхъ инстинктовъ человѣчества, есть не что иное, какъ недостойный вымыселъ, отрицающій благость и божественное правосудіе Творца, и, слѣдовательно, не имѣющій никакого разумнаго основанія,—послѣ всего этого М. Бонами смѣло, если не дерзко, обращается въ послѣдней (XXIII) главѣ своей книги съ воззваніемъ къ духовенству (католическому, разумѣется), съ воззваніемъ, которое, по словамъ одного нашего знакомаго, есть не что иное, какъ приглашеніе духовенства „открыть одну лавочку“ съ спиритизмомъ. Воззваніе это для спиритизма нашего времени весьма характеристично и мы считаемъ не лишнимъ привести его здѣсь въ дословномъ переводѣ. Вотъ оно: „Что касается васъ, хранители ученія Христова, то мы (спириты), не церестанемъ умолять васъ; дайте спиритизму свободный доступъ къ вамъ или—скорѣе—

идите вы къ нему на встрѣчу. Пріймите его съ благодарностію, какъ самага сильнаго помощника, какъ самую вѣрную для васъ опору. Онъ является къ вамъ по волѣ Провидѣнія, чтобы помочь вамъ побѣдить безбожіе, опровергнуть матеріализмъ, уничтожить невѣріе. Онъ является затѣмъ, чтобы подтвердить ваше ученіе во всей чистотѣ его, въ его истинномъ значеніи, разсѣять всѣ сомнѣнія, оживить христіанскую вѣру и укрѣпить ее на незыблемомъ основаніи. Остерегитесь! Не отталкивайте его отъ себя, какъ врага. Онъ защищаетъ христіанство, которое защищаете вы сами; онъ защищаетъ не формы его, а сущность, его символъ, его духъ. Спиритизмъ, подобно вашему ученію, имѣя источникомъ откровеніе Христа и кромѣ того согласное съ нимъ откровеніе духовъ, проповѣдуетъ божественную науку. Миссія его состоитъ въ томъ, чтобы восполнить отъ имени Духа Утѣшителя, Духа истины, ученіе, которое, по свидѣтельству Божественнаго Учителя, не могло быть вполнѣ понято людьми, жившими во время Его пребыванія на землѣ. Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы опровергать христіанство, спиритизмъ является съ тѣмъ, чтобы обновить его, стряхнуть съ него прахъ многихъ вѣковъ невѣжества и грубыхъ нравовъ, помрачившихъ чистоту его святаго ореола. Онъ является, чтобы обезпечить торжество христіанства навсегда. Онъ идетъ къ вамъ твердой поступью, опираясь на свѣтъ науки и разума, и ничто не можетъ остановить его, факель его распространяетъ яркій свѣтъ и на челѣ его сіяетъ лучезарная звѣзда вѣры. Онъ возвѣщаетъ вамъ предсказанныя времена ¹⁾ и отъ имени Христа говоритъ вамъ: „Настаетъ день, когда законъ мой будетъ распространенъ по всей землѣ и признанъ будетъ всѣми!“ Первымъ дѣломъ его будетъ—стереть съ вашихъ храмовъ надпись прошедшихъ временъ: „внѣ Церкви нѣтъ спасенія“. Спиритизмъ обращается ко всѣмъ чадамъ Божиимъ. Онъ говоритъ всѣмъ: „вы члены одной семьи; вы всѣ призваны принять участіе въ одномъ и томъ-же пирѣ; любите

¹⁾ Какъ это напоминаетъ предсказаніе и предостереженіе Ап. Павла—2 Сол. 2 гл.

другъ друга, упражняйтесь въ милосердіи; я являюсь освѣ-
тить всѣ правила кротости и любви, провозглашенныя на
землѣ Божественнымъ Мессіею, и, подобно Ему, я отрываю
объятія свои всему человѣчеству“. Дѣйствительно, не ска-
залъ-ли Христосъ, видя вѣру сотника: „Многіе придутъ съ
востока и запада и возлягутъ въ Царствѣ небесномъ вмѣстѣ
съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ?“ Слушайте-же голосъ
спиритизма; онъ даетъ и прививаетъ вѣру, не ту вѣру пас-
сивную, робкую, которую внушаетъ страхъ Божества; но вѣру
дѣятельную, мужественную, пламенную, порождаемую благо-
дарностью и любовію къ Творцу; онъ даетъ ту вѣру, кото-
рая сливается съ благостью Самаго Бога и, съ помощію ра-
зума, посвящая человѣка въ божественную науку, порож-
даетъ въ груди его надежду. Эта дивная вѣра, расторгая всѣ
земные оковы, возвращаетъ душѣ царственный ея титулъ и
даетъ ей возможность господствовать надъ матеріею. Это—
истинный лучъ съ неба, являющійся освѣтитъ нашъ вѣкъ,
лихорадочная дѣятельность котораго, распространяясь повсю-
ду, какъ бурный потокъ, прорвавшій плотины, стремится къ
открытію истины; этой дѣятельности недоставало только элек-
трической искры спиритизма, чтобы обнять божественную
науку, способную быстро подвинуть человѣчество впередъ.
Успокойтесь же, хранители храма, многовѣковое дерево, по-
саженное рукою Христа, чтобы освѣнять всѣ народы и пи-
тать ихъ своими плодами, пустило уже достаточно мощные
корни, чтобы поддержать новые отрѣзки, вырастающіе на
его обновленномъ стволѣ. Не тревожьтесь болѣе; увлеченія
человѣческихъ страстей, не смотря на свою кипучую дѣя-
тельность, успокоятся въ спасительномъ осѣненіи его вѣтвей,
бурныя волны земной жизни вмѣсто того, чтобы разшатать
это могучее дерево, будутъ разбиваться о его непоколебимый
стволъ, укрѣпленный для возрожденія всего человѣчества пло-
дотворными соками спиритизма. Успокойтесь, служители Бо-
га, вы не перестанете быть органами Его милосердія, но не
будете болѣе называть себя вѣстниками и исполнителями Его
гнѣва. Какъ и прежде, исполняя высокую миссію, вы буде-
те связывать и разрѣшать на землѣ, но не для того, чтобы

раскрывать вашимъ братьямъ двери неба, а чтобы расторгать узы, приковавшія ихъ къ землѣ, и замѣнять ихъ узами, которыя должны соединить ихъ съ небомъ. Служители мира и утѣшенія! къ вамъ всегда будутъ являться ваши братья часто виновные, но во всякомъ случаѣ несчастные, чтобы излить предъ вами свои душевныя страданія, — вы будете утѣшать ихъ; вы укажете однимъ изъ нихъ пути милосердія, другимъ объясните значеніе искупленій, сопровождаемыхъ страданіями и тревоженіями жизни. Вы допустите всѣхъ къ святой трапезѣ и будете раздавать всѣмъ хлѣбъ истинной вѣры. Вы пробудите въ каждомъ изъ нихъ мужество необходимое для того, чтобы выдержать здѣсь, на землѣ, испытанія, назначенныя Провидѣніемъ, и внушите имъ надежду для поддержанія ихъ силъ. Итакъ, вы останетесь столпами храма, воздвигнутаго Христомъ; но храмъ этотъ расширится; двери его увеличатся, чтобъ дать доступъ не только всѣмъ христіанамъ различныхъ исповѣданій, какъ о томъ мечтали Боссюэтъ и Лейбницъ, но и всѣмъ вашимъ братьямъ и дѣтямъ одного общаго Отца, согласно съ текстомъ Св. Писанія, которое возвѣщаетъ вамъ, что настанетъ день, когда во всемъ мірѣ будетъ господствовать только одно религіозное вѣрованіе. Помните, что сказалъ Спаситель: „и будетъ одно стадо и одинъ Пастырь“. Тогда, возстановивъ истинные догматы, освобожденные отъ ложныхъ толкованій, и приведя ихъ въ единство, Церковь Христова оправдаетъ свой титулъ каѳолической, т. е. всемірной, и, отрекшись навсегда отъ заблужденій нетерпимости, соединитъ узами милосердія всѣ исповѣданія и всѣ религіи въ одно цѣлое. Генудъ сказалъ: „зданіе, воздвигнутое религіей, разрушено человѣческимъ разумомъ“; но съ помощію того-же разума, просвѣщеннаго новымъ свѣтомъ, спиритизмъ намѣренъ снова воздвигнуть его. Чего-же ожидаете вы? „Церкви угрожаетъ опасность“, — раздается крикъ тревоги. Многіе изъ вашихъ говорятъ объ этомъ въ своихъ посланіяхъ. Дюпанлу, знаменитый епископъ Орлеанскій, беретъ въ руки свое краснорѣчивое перо, чтобы вступить въ борьбу съ стремленіемъ вѣка, чтобъ искоренить атеизмъ, готовый, повидимому, водрузить свое знамя въ ря-

дахъ новаго поколѣнія, которое, рассчитывая на свою молодость, бросаетъ вызовъ мудрости народовъ и даже вѣрѣ въ Бога. Чего-же ожидаете вы? вашъ глава, хранитель небесныхъ преданій (рѣчь, очевидно, идетъ о папѣ), — не созываль-ли уже верховный соборъ всѣхъ христіанскихъ епископовъ, чтобы остановить возрастающій приливъ бурнаго потока, воздвигнуть плотины, которыя въ состояніи были-бы удержать всеразрушающія волны невѣрія? Внимайте-же предупрежденіямъ спиритизма. Самъ Богъ вдохновляетъ его въ настоящее время и распространяетъ повсюду потоки новаго и яркаго свѣта. Откройте глаза; слѣдуйте за этимъ свѣтомъ; собирайте его спасительные лучи, — и при ихъ освѣщеніи мракъ невѣрія разсѣется навсегда, а ваша обновленная церковь будетъ прославляема по всей землѣ“.

Всю эту бессмысленную путаницу логическихъ противорѣчій и французскаго пустословія, всю эту глупую болтовню мы привели, повторяемъ, — въ дословномъ переводѣ отъ начала до конца, не выпустивъ ни одинаго слова изъ всей послѣдней главы книги М. Бонами, не ради только одного курьеза, но чтобы лицомъ къ лицу представить своимъ читателямъ всѣ прелести современнаго намъ спиритизма, этой „божественной науки“. Теперь, читатель, эта „божественная наука“ передъ вами; я не искажилъ ее своею передачею; я представляю ее вамъ въ томъ самомъ видѣ, въ томъ самомъ костюмѣ, въ какомъ явилась она на свѣтъ. Представьте себѣ то тяжелое чувство, которое испыталъ-бы благородный аристократъ, если-бы къ нему, въ его роскошную гостиную вдругъ нежданно — негаданно, безъ всякой просьбы и приглашенія, явился какой-нибудь нахаль въ нетрезвомъ видѣ, не скинувъ въ передней даже своего запачканнаго платья, своихъ галошъ, и, усѣвшись на богатомъ и мягкомъ креслѣ, сталъ топтать роскошные ковры своими грязными ногами. Но гораздо тяжелѣе то чувство, которое испытываешь, когда въ тайникъ твоей души, до котораго не имѣетъ права прикасаться ничья рука въ мірѣ, вторгается какой-нибудь тенденціозный нахаль, въ родѣ М. Бонами, и начинаетъ закидывать его своею грязью, увѣряя въ тоже время, что онъ вливаетъ въ него какой-

нибудь цѣлительный бальзамъ. Я возмущенъ, читатель; но можно-ли не возмущаться, когда вамъ въ руки суютъ перо и предлагаютъ собственноручно записать себя въ списокъ отъявленныхъ богохульниковъ, сознательно принять участіе въ чужомъ преступленіи, которое возмущаетъ васъ до глубины души...

Не только духовенство, какъ представители христіанской религіи, но всѣ христіане всѣхъ странъ, вѣковъ и исповѣданій сущность христіанства, согласно съ ученіемъ Іисуса Христа (срв. Матѳ. 20, 28; 26, 28; Іоан. 3, 14—16 и др.) и Его апостоловъ (срв. 2 Кор. 5, 15; евр. 10, 10—12), всегда и всецѣло полагали въ искупительной смерти Христа освободившей насъ отъ первороднаго грѣха. Бонами отъ лица всѣхъ спиритовъ отвергаетъ какъ первородный грѣхъ, такъ и искупительное значеніе смерти Христовой, — и въ то-же время въ своемъ „воззваніи къ духовенству“ утверждаетъ, что спиритизмъ есть „самый сильный помощникъ“ христіанства, „вѣрная опора“ его, что онъ защищаетъ то самое христіанство, которое защищаетъ и христіанское духовенство;—можно-ли рѣшиться еще на болѣе наглую ложь? Можно-ли еще какимъ-нибудь образомъ болѣе посмѣяться надъ здравымъ смысломъ, надъ человѣческимъ разсудкомъ? Какъ можно дойти до такой безсмысленности, чтобы отрицаніе, уничтоженіе христіанства назвать его защитой, его опорой?

Что-же послѣ этого христіанство въ глазахъ современныхъ намъ спиритовъ? Въ чемъ состоитъ его сущность? Какое значеніе имѣла миссія Іисуса Христа? На эти вопросы Бонами даетъ намъ прямой отвѣтъ, хотя также болтливый и пустословный. Въ главѣ VIII своей книги Бонами говоритъ по этому поводу слѣдующее: „Миссія, которую Христосъ явился исполнить на землѣ, вовсе не имѣла характера искупительной жертвы; искупленіе земнаго человѣчества должно быть понимаемо не въ смыслѣ общественнаго вѣрованія, но въ смыслѣ только милости, которую Богу угодно было распространить на человѣческій родъ, чтобъ навести его на путь исправленія, внушить ему презрѣніе къ земнымъ наслажденіямъ и скорѣе привести его къ блаженству, ожидающему

его на небесахъ. „Я вложу въ нихъ законъ Мой, Я освѣщу его въ сердцахъ ихъ; ибо Я прощу имъ беззаконія ихъ и не буду вспоминать болѣе грѣховъ ихъ“. Слѣдовательно, миссія Христа имѣла цѣлью научить людей, что они должны обращать взоры свои не на землю, а на небо; она имѣла характеръ молитвы, соединенной съ наставленіями и примѣромъ... Иисусъ приходилъ для того, чтобы извлечь человѣчество изъ потока, который почти непреодолимо влекъ его къ земнымъ стремленіямъ; онъ приходилъ научить его, что земное счастье есть не что иное, какъ пустой миражъ. По своему безпредѣльному милосердію, Богъ послалъ Мессію, чтобы открыть человѣку его назначеніе, чтобы указать ему путь, ведущій къ небу, и научить его, что тѣло есть только орудіе его испытаній на землѣ,—что земная жизнь есть состояніе временное, но необходимое для достиженія совершенства,—что, наконецъ, это есть средство, данное Провидѣніемъ для полученія блаженства, но что само оно не можетъ составить счастья человѣка. Христосъ являлся научить людей бороться съ побужденіями и внушеніями эгоизма, не предаваться исключительнымъ заботамъ о благосостояніи и земныхъ наслажденіяхъ; Онъ являлся научить ихъ, что счастье заключается только въ добрыхъ дѣлахъ, и сказать имъ, что законъ Божій предписываетъ каждому подавать примѣръ всѣхъ добродѣтелей. Онъ приходилъ научить людей, что небо закрыто для тѣхъ, которые отвращаютъ свой взоръ отъ этой единственной цѣли ихъ назначенія, и для всѣхъ тѣхъ, которые съ большимъ или меньшимъ рвеніемъ гонятся за земнымъ счастьемъ, столь неполнымъ, столь мимолетнымъ по самому существу своему... Въ довершеніе своей божественной миссії Христосъ долженъ былъ испить чашу страданій и самаго ужаснаго униженія, выдержать жестокою и позорною казнь, предназначавшуюся лишь самымъ ужаснымъ преступникамъ, чтобы научить людей переносить съ покорностію величайшія бѣдствія жизни, даже смерть — и смерть самую жестокою, лишь-бы достигнуть своего высокаго назначенія... Такова была божественная миссія Христа,—миссія, значеніе которой не можетъ умалиться въ глазахъ человѣка потому только, что

вмѣсто того, чтобы служить искупленіемъ отъ первороднаго грѣха, она имѣла цѣлью—указать человѣчеству путь къ небу“.

Вотъ какой взглядъ на значеніе дѣла Христова высказываетъ Бонами въ своей „философіи спиритизма“. Нужно, впрочемъ, сказать, что этимъ взглядомъ Бонами нисколько не выдѣляется изъ среды всѣхъ другихъ спиритовъ. Такой-же точно взглядъ на миссію Христа высказалъ и Алланъ Кардекъ въ своемъ *L'evangile selon le spiritisme*. Вообще спиритизмъ не признаетъ за Христомъ никакого другаго значенія, кромѣ значенія моралиста и народнаго учителя. По ученію спиритовъ, Иисусъ Христосъ есть только одинъ изъ множества духовъ—миссіонеровъ или посланниковъ Божіихъ, каковы ветхозавѣтные патріархи, Моисей, пророки, Сократъ, Платонъ и др. Конечно, взглядъ этотъ противорѣчитъ исторической правдѣ, противорѣчитъ ученію Самаго Христа о Своемъ Лицѣ, ученію Его апостоловъ, единодушному вѣрованію всей первенствующей христіанской Церкви. Это охотно могутъ признать и сами спириты, по крайней мѣрѣ, признаютъ нѣкоторые изъ нихъ; но до исторической правды имъ слишкомъ мало дѣла. „Логическое основаніе спиритической философіи“ они извлекаютъ не изъ историческихъ фактовъ, и не изъ спекулятивнаго мышленія, а единственно изъ откровенія духовъ, откровенія, противъ котораго спорить никто не можетъ. На всѣ наши возраженія, на всѣ наши самые неопровержимые доводы и доказательства спириты всегда могутъ сказать намъ одно и то-же: „пустъ будетъ правда на вашей сторонѣ, пусть въ вашу пользу говоритъ и исторія, и разсудочныя соображенія, но духи говорятъ намъ совершенно иное, и мы обязаны имъ вѣрить“. Но мы поступили-бы слишкомъ легкомысленно, если-бы повѣрили спиритамъ на-слово. Зачѣмъ имъ беспокоить праздныхъ духовъ, если такой-же точно взглядъ на Христа они могли достать болѣе легкимъ и болѣе простымъ путемъ? Имъ стоило только пересмотрѣть, даже лишь перелистать какія-нибудь сочиненія своихъ-же французскихъ энциклопедистовъ или раціоналистовъ XVIII вѣка, а изъ нашего столѣтія книжки Штрауса, Ренана, чтобы позаимствовать изъ нихъ этотъ взглядъ. Если

же спириты дѣйствительно говорятъ намъ правду, то они ужь черезчуръ безцеремонно обращаются съ своими духами, когда вызываютъ ихъ затѣмъ, чтобы они сказали имъ, что-либо уже давнымъ давно сказанное и забытое обыкновенными людьми. Впрочемъ, спиритизмъ, кажется, идетъ далѣе рационалистовъ прошлаго столѣтія. Онъ не можетъ признать Христа даже и однимъ изъ высшихъ и совершеннѣйшихъ духовъ. По ученію спиритовъ, Богъ непосредственно не принимаетъ никакого участія въ судьбахъ низшихъ сферъ матеріальнаго и духовнаго царства; въ этомъ отношеніи Его замѣняютъ лишь высшіе духи. Поэтому если Иисусъ Христосъ и посланъ на землю, то посланъ непосредственно не Богомъ, а какимъ-нибудь изъ высшихъ духовъ — правителей земли, стоящихъ въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ. Послѣ этого не издѣвается-ли Бонами надъ здравымъ разсудкомъ, когда говорить, что спиритизмъ является на помощь христіанскому духовенству, чтобы побѣдить безбожіе, уничтожить невѣріе, подтвердить христіанское ученіе, оживить христіанскую вѣру и укрѣпить ее на незыблемомъ основаніи?.. Не есть-ли эта „дивная вѣра“ спиритовъ, эта „божественная наука“ ихъ хуже самаго ожесточеннаго невѣрія? Волкъ въ овечьей шкурѣ, врагъ скрытный и лстивый — менѣе-ли опасенъ волка въ своемъ видѣ, врага явнаго и открытаго? Что пользы отъ того, что спириты вѣруютъ въ Бога, въ безсмертіе души, въ загробную жизнь?—и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ (Іак. 2, 19)... Странно слышать, когда Бонами вмѣстѣ съ своими товарищами утверждаетъ, что спиритизмъ защищаетъ тоже самое христіанство, которое защищаютъ и законные представители христіанской религіи. Но еще удивительнѣе, что находятся до такой степени наивные люди, которые искренно вѣрятъ тождеству христіанства и спиритизма и берутся даже доказывать это тожество. Въ этомъ отношеніи особенно отличился извѣстный русскій спиритъ Болтинъ въ своемъ сочиненіи *Les dogmes d'eglise du Christ expliqués d'après le spiritisme* ¹⁾.

Какое значеніе придаетъ христіанству спиритизмъ, видно

¹⁾ Срв. „Дом. Бесѣда“ 1867. №№ 31, 32; „Прав. Соб.“ 1871. т. 3. стр. 326.

изъ того, что, когда онъ войдетъ въ силу, „первымъ дѣломъ его, по словамъ М. Бонами, будетъ — стереть съ христіанскихъ храмовъ надпись прошедшихъ временъ: „внѣ Церкви нѣтъ спасенія“. Но если спасеніе можно получить и внѣ Церкви, т. е. помимо Церкви,—зачѣмъ тогда нужна и Церковь? Итакъ, ту Церковь, которую основалъ Христосъ и которой онъ обѣщалъ быть непоколебимою до конца вѣка, такъ что и врата адовы не одолѣютъ ей,—спиритизмъ уничтожаетъ нѣсколькими бессмысленными постукиваніями маленькаго деревяннаго столика! Такъ вотъ они тѣ „мощные корни, которые глубоко пустило дерево, посаженное рукою Христа, чтобы осѣнить всѣ народы и питать ихъ своими плодами“, какъ свидѣтельствуется Бонами! Мало этого, отрицая значеніе христіанской Церкви, Бонами въ тоже время сулитъ ей въ будущемъ „прославленіе по всей землѣ“. Какая путаница противорѣчій непримиримыхъ! Но такъ, читатель, всегда бываетъ съ неразборчивыми компиляторами; такъ всегда бываетъ тогда, когда міровоззрѣніе не создается творчески, а сшивается изъ различныхъ лоскутьевъ уже негодныхъ къ употребленію и брошенныхъ. Спириты увѣряютъ насъ, что противъ положенія — „внѣ Церкви нѣтъ спасенія“—возстали невѣдомые духи; а на самомъ дѣлѣ они здѣсь предлагаютъ намъ лишь залежавшіеся и затхлые продукты прошловѣковаго религіознаго индифферентизма.

Бонами отвергаетъ значеніе христіанской Церкви, а между тѣмъ ея служителей, духовенство, величаетъ „хранителями ученія Христова“, „хранителями храма“, „служителями Бога“, „столпами храма“, „служителями мира и утѣшенія“. Какъ переварить все это? Но еще интереснѣе утвержденіе за духовенствомъ того лестнаго значенія, которое обѣщаютъ ему спириты въ случаѣ послѣдованія ихъ ученію. „Успокойтесь, служители Бога; вы не перестанете быть органами Его милосердія... вы будете связывать и разрѣшать на землѣ... къ вамъ всегда будутъ являться ваши братья... вы останетесь столпами храма“... Этого обращенія я не могу понять иначе и не могу передать другими словами, кромѣ слѣдующихъ: „Успокойтесь, служители Бога; вамъ лично спиритизмъ не

сдѣлаеть зла, не принесеть убытковъ и проторей; вы по-прежнему будете отправлять свои церковныя требы и получать за нихъ плату; доходы ваши не уменьшатся; къ вамъ всегда будутъ обращаться ваши прихожане, потому что низшіе духи на спиритическихъ сеансахъ часто просятъ для себя церковныхъ молитвъ... Такимъ образомъ, мы вамъ не помѣшаемъ нисколько; не мѣшайте, пожалуйста, только вы намъ "... Не отвратительно-ли, не гадко-ли слышать все это и притомъ слышать именно тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ истинѣ, о „божественной наукѣ“, о „дивной вѣрѣ“ и „новомъ свѣтѣ“, имѣющемъ освѣтить разумъ человѣческій?

Но оставимъ „воззваніе къ духовенству“, эту противную прелюдію, и перейдемъ къ разбору нѣкоторыхъ главнѣйшихъ основоположеній „философіи спиритизма“.

Такъ какъ въ своей книгѣ Бонами занимаетъ насъ не различными шалостями и продѣлками жильцовъ загробнаго міра, а дѣйствительно силится выяснить намъ „логическое основаніе спиритической философіи“, то мы думаемъ, что по всѣмъ законамъ справедливости, можетъ быть позволено и намъ со всею серьезностію отнестись къ его выводамъ и провѣрить ихъ исключительно съ строго научной и логической точки зрѣнія; философія и логика не только не боятся, а напротивъ, требуютъ для себя строгой, но объективной и безпристрастной критики. Бонами требуетъ такого научнаго отношенія и такихъ критическихъ приемовъ даже въ отношеніи толкованія богооткровеннаго писанія (гл. XVI) и въ подтвержденіе полной справедливости такого требованія ссылается даже на авторитетъ какого-то Эрскина ¹⁾, который говоритъ: „если въ толкованіи евангелія встрѣчается идея ложная, темная, несогласная съ здравымъ разсудкомъ,—мы

¹⁾ Эрскинъ (Erskine) родился въ 1750 году, умеръ въ 1823 году, сначала былъ адвокатомъ, а потомъ перомъ и лордомъ-канцлеромъ Англіи; онъ извѣстенъ намъ только какъ одинъ изъ ораторовъ, наиболѣе содѣйствовавшихъ уничтоженію торговли неграми, но какъ объ авторитетномъ библейскомъ экзегетѣ мы здѣсь слышимъ о немъ въ первый разъ. Впрочемъ, у Бонами почти всѣ авторитеты таковы: Пра (Prat), Делюкъ (Deluc), Генудъ (Genoude), Грегуаръ (Gregoire), Штаркъ и др. Чѣмъ и кому они извѣстны?

можетъ быть увѣрены, что она ошибочна (Еще-бы! всякая ложная идея ошибочна!) чтобъ быть истинной, она всегда должна согласоваться съ понятіемъ о Богѣ". Какъ ни глупо выразилъ этотъ спиритскій авторитетъ то, что онъ хотѣлъ сказать,—все-таки можно догадаться, чего ему хотѣлось: онъ, очевидно, требуетъ, чтобы въ толкованіи евангелія не было противорѣчій съ основнымъ христіанскимъ понятіемъ о Божествѣ,—что всякое толкованіе, не согласное съ этимъ требованіемъ, будетъ толкованіемъ ложнымъ. Приемъ—совершенно научный; но если онъ долженъ быть примѣняемъ къ Св. Писанію, то еще съ большимъ правомъ мы должны примѣнить его къ „*философіи спиритизма*“, къ спиритской „*наукѣ*“. Но здѣсь онъ, конечно, долженъ получить такую формулу: „*логическое* основаніе спиритической философіи дѣйствительно должно быть *логическимъ*“, оно должно удовлетворять всѣмъ законнымъ требованіямъ здравой логики и во всякомъ случаѣ должно быть чуждо всякихъ непримиримыхъ логическихъ противорѣчій.

Но переходя къ разбору логическихъ основъ философіи спиритизма, мы предварительно должны сказать, что въ этомъ отношеніи Бонами мало прибавилъ новаго въ сравненіи съ тѣмъ, что раньше его было сказано Кардекомъ и другими спиритами-теоретиками. Поэтому и мы будемъ останавливать свое вниманіе только на тѣхъ пунктахъ, которые у Бонами хотя отчасти представляются въ иномъ видѣ сравнительно съ теоріями спиритовъ, жившихъ раньше его.

Первый вопросъ, на который обязана дать прямой и точный отвѣтъ каждая философская система, а въ томъ числѣ, конечно, и „*философія спиритизма*“, коль скоро она претендуетъ на значеніе философской системы,—это вопросъ о познаніи, его источникахъ, степени его достовѣрности и его критеріумѣ. По извѣстнымъ до сихъ поръ теоріямъ, познаніе пріобрѣтается двумя способами—спекулятивнымъ или отвлеченнымъ, и эмпирическимъ или опытнымъ (экспериментальнымъ). Какимъ-же способомъ пріобрѣтены познанія спиритами-теоретиками? Повидимому,—последнимъ, т. е. опытнымъ. Въ философіи спиритизма, говоритъ Бонами, мы не

привносимъ своего ничего; всѣ ея положенія, всѣ ея выводы намъ открыты непосредственно духами. Въ этомъ отношеніи спириты признають за собою только значеніе простыхъ протоколистозъ; что открыли имъ духи, то они записали и внесли въ свою „философію“. Ясно, что спириты захватили для себя положеніе довольно завидное; какую-бы глупость они не сказали, они сымають съ себя всякую отвѣтственность. Не угодно-ли ихъ противникамъ вѣдаться съ какими-то духами! Конечно, личность автора не имѣетъ рѣшающаго значенія, но тѣмъ не менѣе близкое знакомство съ нею много помогаетъ въ дѣлѣ уясненія и самыхъ воззрѣній этого автора. Если кто, то именно спириты, такъ любящіе дѣлать ссылки на различнаго рода авторитеты, должны понимать это. Итакъ, кто-же тѣ духи-философы, которые взяли на себя обязанность мыслить и думать за спиритовъ? Духи эти остаются совершенно невѣдомыми какъ для насъ, такъ и для спиритовъ. Правда, во время своихъ откровеній они часто называютъ себя различными именами, и иногда именами весьма высокими—Иисуса Христа, Пресв. Дѣвы Маріи, апостола Павла, Моисея и т. п.; но уже выше мы слышали свидѣтельство весьма уважаемаго и достойнаго ученаго-спирита (Крукса), что нѣтъ никакой возможности узнать и доказать тожество вошедшаго во общеніе духа съ тѣмъ самымъ, за кого онъ выдаетъ себя. Кардекъ, этотъ спиритскій пророкъ, въ своей „книгѣ медиумовъ“ (*Le livre des médiums*, гл. XXIV) также прямо и рѣшительно утверждаетъ, что *identité des esprits* (тожество духа) съ точностію никогда нельзя доказать и нельзя указать вѣрныхъ средствъ для опредѣленія этого, особенно относительно духовъ, давно жившихъ на землѣ (*anciens*). Мало того, Кардекъ признаетъ даже, что нерѣдко духи намѣренно принимаютъ на себя чужія имена. Можетъ предстать предъ нами, говорить онъ, духъ, никогда не жившій на землѣ и не имѣющій земнаго имени, и принять на себя имя какого-либо извѣстнаго людямъ человѣка во избѣжаніе будто-бы разныхъ затрудненій. Кромѣ того, переселяясь въ загробный міръ, духи, по ученію спиритовъ, будто бы уносятъ съ собою и свои земныя привычки и склонно-

сти ¹⁾. Можно себѣ представить, сколько до сего времени тамъ уже собралось разнаго рода Хлестаковыхъ, бродягъ и другихъ темныхъ личностей, любившихъ здѣсь прогуливаться подъ различными фамиліями и по чужимъ паспортамъ. Наша полиція надѣется, что расчетъ съ ними уже законченъ ихъ смертію; ну, а что, если они унесли съ собою въ загробный міръ и эти свои наклонности? Какіе достовѣрные корреспонденты могутъ выйти изъ нихъ для нашихъ спиритовъ и ихъ „философіи!“ Да, если сами спириты сознаются, что духи ихъ часто мошенничаютъ, дѣлаютъ подлоги и подмѣниваютъ свои имена, то можно судить уже о томъ, какъ чисты и истинны должны быть ихъ сообщенія, и какъ достовѣрны тѣ „логическія основанія спиритической философіи“, которыя почерпнуты изъ этихъ сообщеній...

Итакъ, источникъ познанія для „философіи спиритизма“ — источникъ весьма мутный и темный. Но будемъ судить о положеніяхъ „спиритской философіи“ по нимъ самимъ, какъ онѣ намъ даны, въ ихъ непосредственности. Спириты имѣютъ цѣлые сборники откровенія разныхъ духовъ. Но каковы эти откровенія? Не рѣдко на одни и тѣ-же вопросы духи даютъ слишкомъ противорѣчивые отвѣты и противорѣчія эти доходятъ до того, что если одинъ отвѣтъ признать истиннымъ, то остальные необходимо признать ложными или, какъ говорятъ спириты, *апокрифическими*. Даже одинъ и тотъ-же духъ спиритамъ часто даетъ совершенно противорѣчивые отвѣты на одинъ и тотъ-же вопросъ. Такъ, въ концѣ „книги медіумовъ“ Кардекъ привелъ для образца нѣсколько сообщеній, сдѣланныхъ духами. Между ними есть три сообщенія, которыя Кардекомъ приписаны Іисусу Христу и которыя представляютъ собою бессмысленный наборъ фразъ, хотя въ нихъ и проглядываетъ стремленіе поддѣлаться подъ языкъ евангельскихъ рѣчей Господа, обличающее крайнюю

¹⁾ Румиловъ. Что такое спиритизмъ? Сиб. 1882 г. стр. 92: „существуютъ низшіе духи, которые готовы на разныя продѣлки и которые, быть можетъ, при земной жизни своей занимались подобнымъ-же ремесломъ“. Срв. стр. 96. „Духи, невидимо населяющіе землю, составляютъ нѣкоторымъ образомъ отраженіе вѣщественнаго міра; они обладаютъ тѣми-же добродѣтелями и пороками“.

бездарность и дерзость автора. Вотъ, напр., окончаніе перваго сообщенія: „Спириты! любите другъ друга, вотъ—первая проповѣдь (enseignement), научайте другъ друга—вотъ вторая. Всѣ истины находятся въ христіанствѣ; заблужденія, вкоренившіяся въ него, проистекаютъ отъ людей; и вотъ изъ-за гроба, который вы почитаете уничтоженіемъ (le néant), въ вамъ вопіетъ голосъ: братья! ничто не гибнетъ. Иисусъ Христосъ есть побѣдитель зла; побѣдите нечестіе“. Это сообщеніе подписано именемъ „Jesus de Nazareth“, а два другія—просто „Jesus“. Первое спиритами признано подлиннымъ, а послѣднія—апокрифическими ¹⁾. Чѣмъ-же руководствуются спириты въ своихъ сужденіяхъ о достоинствѣ сообщеній изъ міра духовъ? Гдѣ критерій для отдѣленія подлинныхъ сообщеній отъ апокрифическихъ, истинныхъ отъ ложныхъ? Сначала спириты хотѣли признатъ такимъ критеріемъ Божественное Откровеніе и въ частности—Св. Писаніе. Но такъ какъ между спиритизмомъ и Божественнымъ Откровеніемъ также мало общаго, какъ и между Евангеліемъ отъ Маттея и „Евангеліемъ отъ спиритизма“ („L'évangile selon le spiritisme“), то они скоро отказались отъ этого критеріума. По ученію спиритовъ, Св. Писаніе само не есть достовѣрный органъ Божественнаго Откровенія. Правда, евангелія написаны апостолами и учениками Иисуса Христа, Его постоянными спутниками; но „священный текстъ, продиктованный (!) Христомъ, говоритъ Бонами (гл. XVI),—хорошо ли былъ понятъ и вѣрно-ли былъ истолкованъ хранителями новаго закона? Правильно-ли они поняли и объяснили аллегорическія слова, которыя, по свидѣтельству Самаго Христа, были выше ихъ понятій?... Допустимъ, впрочемъ, что аллегорическія рѣчи Христа были поняты и вѣрно переданы апостолами въ томъ случаѣ даже, когда имъ не дано было объять вполне все ихъ значеніе,—можно-ли утвердительно сказать, что еврейскій текстъ, болѣе или менѣе темный для позднѣйшихъ временъ, былъ точно переведенъ на наши новѣйшіе языки? Что переводъ этотъ не исказилъ его духа или

¹⁾ Срв. Прав. Соб. 1871, т. 3, стр. 237—238.

его значенія?“ Этими вопросами Бонами надѣется доказать неудовлетворительность Св. Писанія, какъ органа Божественнаго Откровенія. Что касается, впрочемъ, перваго возраженія, то оно принадлежитъ не спиритамъ и не Бонами, а раціоналистамъ XVIII вѣка и начала XIX-го и отчасти Шлейермахеру. Въ послѣднемъ-же виновато исключительно невѣжество спиритовъ; ибо кто-же иной виноватъ въ томъ, что спириты не въ силахъ провѣрить *еврейскаго подлинника* съ его новѣйшими переводами, чтобы видѣть искаженъ-ли въ нихъ духъ его и его значеніе! Кто-же виноватъ, что и въ этомъ пустомъ возраженіи Бонами обнаружилъ свое грубое невѣжество и свое незнаніе даже того, что, за исключеніемъ евангелія отъ Маттея, которое первоначально было написано на *арамейскомъ* языкѣ, всѣ три остальные евангелія и всѣ писанія апостоловъ были написаны не на *еврейскомъ* языкѣ, болѣе или менѣе темномъ для позднѣйшихъ временъ (точнѣе: для невѣжественныхъ проповѣдниковъ спиритизма), а на *греческомъ* языкѣ и только въ позднѣйшее время были переведены на *еврейскій* языкъ?...

Спиритизмъ не хочетъ избрать своимъ критеріумомъ и вѣроопредѣленій христіанской Церкви. Если апостолы не поняли ученія Христа, какъ утверждаютъ спириты, то что же остается сказать объ отцахъ и учителяхъ Церкви?... „Правда, говоритъ Бонами, Утѣшитель, Духъ истины, Духъ Святой долженъ научить всему учениковъ или послѣдователей Христа; но Духъ истины научилъ-ли учениковъ Христа или отцовъ Церкви всему, что, по словамъ Божественнаго Учителя, было выше ихъ понятій и чего Самъ Онъ не рѣшился имъ открыть?“ Въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ отцы Церкви, по мнѣнію Бонами, руководствовались не водительствою Духа Святаго, а простымъ преданіемъ. „Рѣшеніе собора, на которомъ была осуждена ересь Несторія, было выражено, говоритъ Бонами (гл. XVI), въ слѣдующихъ словахъ: „Такова была, такова есть вѣра нашихъ отцовъ; такъ думаемъ мы всѣ“. Такимъ образомъ, спириты являются преданными послѣдователями прошловѣковаго раціонализма и въ своемъ сужденіи о церковныхъ вѣроопредѣленіяхъ.

Лучшимъ критеріемъ спириты считали какъ-то молитву, на что было получено ими одобреніе и отъ духовъ. Только молитва одна, говорили спириты, можетъ гарантировать отъ обмана; милосердый Богъ, внявъ этой молитвѣ, не дозволить духамъ злымъ вступать въ сообщеніе съ людьми, чтобы обманывать ихъ, а духи добрые обманывать не могутъ. Намъ извѣстны двѣ формулы такой молитвы. По одной спириты обращаются къ Богу: „молю Бога всемогущаго допустить какого-либо духа войти въ общеніе со мною, молю также моего ангела хранителя помочь мнѣ и удалить отъ меня *злыхъ духовъ*“. Въ другой молитвѣ спириты обращаются прямо къ духамъ: „во имя Бога всемогущаго просимъ добрыхъ духовъ удостоить насъ сообщенія черезъ такого-то или такихъ то лицъ“. Само собою понятно, что спириты не могли долго держаться такого критерія для опредѣленія достоинства получаемыхъ ими сообщеній. Для того, чтобы молитва была услышана, необходимо выполнить извѣстныя условія; не всякой молитвѣ внимаютъ Господь. А опытъ доказываетъ спиритамъ наглядно, что не одни только добрые духи вступаютъ съ ними въ общеніе, но тоже дѣлаютъ и другіе духи, низшіе—*légers*—шутники, насмѣшники, духи легкомысленные...

Не находя никакого внѣшняго критеріума для отличія „подлинныхъ“ сообщеній невѣдомыхъ духовъ отъ „апокрифическихъ“, въ недавнее время спириты стали открыто говорить, что такимъ критеріумомъ можетъ быть только одна совѣсть каждаго, т. е. проще сказать; „божественная наука“, „небесная философія“ (которой самое приличное мѣсто въ „Небесной имперіи“), новый „свѣтъ“—своимъ „логическимъ основаніемъ“ имѣютъ одинъ безпредѣльный произволь, такъ какъ „совѣсть каждаго“—понятіе слишкомъ растяжимое. Недалеко отъ этого ушли и тѣ спириты, которые, не желая впасть въ безграничный субъективизмъ, хотятъ все-таки придерживатся внѣшняго объективнаго критеріума и потому утверждаютъ, что такимъ критеріумомъ служить чистота и возвышенность самыхъ откровеній. Т. е. это значить, что извѣстное откровеніе духовъ спиритамъ *покажется* чистымъ и возвышеннымъ и они *утверждаютъ*, что оно истинное.

Послѣ этого нечего удивляться, что и между самыми спиритами встрѣчаются люди, не придающіе въ научномъ отношеніи никакого важнаго значенія сообщеніямъ различныхъ духовъ и не приписывающіе имъ характера несомнѣнной достовѣрности. „Между ними (духами), говоритъ, напр., русскій спиритъ-популяризаторъ ¹⁾,—есть ученые, мудрецы, философы, софисты, невѣжды и легкомысленные. *Не все они свободны отъ предразсудковъ; большая часть ихъ находится еще подъ вліяніемъ религіозныхъ и даже политическихъ убѣжденій. Каждый выражаетъ свои мысли, и то, что они высказываютъ, бываетъ обыкновенно ихъ личнымъ мнѣніемъ, поэтому, нельзя слѣпо вѣрить всему тому, что они утверждаютъ*“. Sapienti sat.

Спиритская метафизика у Бонами обща съ метафизикою Кардека и потому мы не будемъ долго на ней останавливаться. Напомнимъ лишь своимъ читателямъ главные пункты этой метафизики. Есть Богъ, какъ начало и причина всего сущаго, — безконечный, всемогущій, единый, неизмѣнный, вѣчный, бессмертный, всеправедный и всеблагій, верховный разумъ, непостижимый, всесовершенный и неограниченный. Рядомъ съ Нимъ отъ вѣчности существуютъ матерія и разумъ, составляющіе вмѣстѣ съ Богомъ міровую Троицу. Но что такое духи, вступающіе въ сообщеніе со спиритами?— Это, говоритъ Бонами,—души умершихъ людей. Впрочемъ, относительно ихъ происхожденія Бонами не даетъ прямого отвѣта. Онъ думаетъ, что они или существуютъ совѣчно съ Богомъ или-же истекли изъ Божества. Но какъ то, такъ и другое мнѣніе явно заключаютъ въ себѣ логическое противорѣчіе. Здравая логика не дозволитъ намъ признать рядомъ съ неограниченнымъ Богомъ совѣчное бытіе другого существа, иначе Самъ Богъ не будетъ уже Существомъ неограниченнымъ и Единымъ; а если Богъ ограниченъ, то Онъ и не вѣченъ, и не бессмертенъ и т. д. Съ другой стороны, нельзя допустить и того, что души людей суть истеченія *всесовершеннаго* Божества; откуда-же у нихъ недостатки, пороки, зло?

¹⁾ Румиловъ, стр. 96.

Но прегрѣшенія противъ здравой логики въ спиритической философіи встрѣчаются на каждомъ шагу. Отвергая вѣчность мученія для людей порочныхъ, спиритизмъ думаетъ замѣнить его *перевоплощеніемъ* душъ, которое и дѣлаетъ будто бы людей совершенными, заслуживающими потомъ вѣчнаго блаженства. Какимъ образомъ, дивится Бонами, христіанство могло дойти до такого абсурда, какъ ученіе о вѣчности мученій? Можетъ-ли справедливый Богъ допустить, чтобы за случайное, *временное* преступленіе человѣкъ понесъ *вѣчное* наказаніе? Восемьдесятилѣтній старикъ, испившій здѣсь на землѣ до дна горькую чашу страданій, боровшійся съ гигантскими препятствіями за свое нравственное усовершенствованіе, долженъ и за гробомъ нести вѣчное мученіе, а дитя, только что родившееся, прожившее нѣсколько дней на землѣ, не видѣвшее свѣта, не знавшее горя, не испытывавшее никакихъ бѣдствій, удостоивается за гробомъ вѣчнаго блаженства!... За что? за то, что его облили водою и то не во Имя Иисуса Христа, какъ требуетъ Евангеліе, а во Имя Троицы, измышленной христіанскимъ сознаніемъ конца второго вѣка? Есть-ли здѣсь хотя справедливость, свойственная людямъ?

Какъ ни поразительно, повидимому, это возраженіе, которое дѣлаетъ Бонами отъ лица философіи спиритизма,—но на самомъ дѣлѣ,—оно пусто и явилось исключительно вслѣдствіе положительнаго незнанія элементарныхъ истинъ христіанскаго вѣроученія. Бонами съ чужого голоса клеветаетъ на христіанство. Не будемъ много разсуждать; ограничимся нѣсколькими наглядными примѣрами. Вотъ человѣкъ, который за свою преступную жизнь сдѣлался положительно нетерпимымъ въ обществѣ людей; люди отреклись отъ него; человѣческое правосудіе признало его несправимымъ и осудило его на смерть; онъ—разбойникъ, всю свою жизнь проливавшій кровь подобныхъ ему, ради угожденія своимъ чувственнымъ страстямъ, онъ причинилъ людямъ много горя, много сиротъ обижено имъ; это—звѣрь дикій въ образѣ человѣка; онъ не думалъ о своей душѣ никогда; нравственное исправленіе, по людскому суду, для него было невозможно,—и онъ повѣшенъ на крестѣ. Но достаточно было одного

мгновенія, въ которое въ его душѣ произошелъ переворотъ лишь къ *могущему* быть фактическому исправленію,—достаточно было отъ глубины души сказать ему къ сораспятому съ нимъ Спасителю: „помяни мя, Господи, во царствіи Своемъ!“ и ему все прощено; всѣ злодѣянія его забыты; онъ сталъ сыномъ царствія. Мытари, народныя бичи, которыхъ не трогали ни слезы бѣдныхъ, ни несчастія страдальцевъ, эти явные и постоянные грабители, не далеки однако-же были отъ вѣчнаго блаженства. Достаточно было каждому изъ нихъ, съ чувствомъ глубокаго самоосужденія, сказать отъ всего сердца: „Боже! будь милостивъ ко мнѣ грѣшнику!“ и онъ былъ-бы оправданъ. Явной, отверженной обществомъ, блудницѣ стоило пролить только слезы покаянія,—и все ей прощено. Блудный сынъ едва только рѣшился возвратиться къ отцу, какъ самъ отецъ идетъ уже къ нему на встрѣчу и принимаетъ его въ свои объятія. Гдѣ-же здѣсь *вѣчныя муки* за *случайный, временный грѣхъ*? Не ради-ли уничтоженія вѣчности мученій, не ради-ли однихъ только грѣшниковъ и Христосъ приходилъ на землю? Вѣчныя мученія будутъ, но—только для грѣшниковъ *нераскаянныхъ*, для грѣшниковъ *закоренныхъ*, т. е. такихъ, которые, если-бы жили и всю *вѣчность*, то и тогда-бы не пришли къ раскаянію. Но вѣчность мученія здѣсь вполнѣ соотвѣтствуетъ нераскаянности, т. е. *вѣчности грѣха*, а въ этомъ видна только правда Божія. Изъ восьмидесятипятилѣтнихъ стариковъ покаявшіеся также получаютъ вѣчное блаженство, а нераскаянныхъ и лѣта не спасутъ. Блаженство младенцевъ—дѣло милосердія и безпредѣльной любви Бога къ человѣку. Правда, они не *заслужили* его своими дѣлами, но кто можетъ *заслужить* его и изъ взрослыхъ!...

Не понимая христіанскаго ученія о мздовоздаяніи, спириты думаютъ замѣнить его недѣлою мыслию о перевоплощеніи ради усовершенствованія. Перевоплощеніе и откровеніе духовъ! Трудно допустить эти два понятія, а еще труднѣе—связать ихъ между собою. Допустимъ, я хочу вызвать какого-нибудь духа, а ему предъ этимъ временемъ пришла фантазія воплотиться въ какое-нибудь животное. Какъ онъ можетъ явиться ко мнѣ? Имѣя въ виду возможность такого

возраженія, спириты (Кардекъ, Бонами и др.) увѣряютъ, что можно вызывать и духовъ находящихся въ тѣлѣ. Мало этого, по словамъ спиритовъ, со временемъ, когда люди достигнутъ болѣе высокой степени развитія, такой способъ сообщенія между ними будетъ всеобщимъ и сдѣлаетъ излишними почты и телеграфы. Но... довольно; тутъ уже пошло вранье безъ мѣры... Перевоплощеніе съ откровеніями духовъ логически не вяжется и съ другой стороны. Если перевоплощеніе есть средство къ усовершенствованію духовъ, то нужно думать, что мы, люди, какъ перевоплощенные духи, совершеннѣе духовъ не перевоплощенныхъ и даже никогда не жившихъ на землѣ, но имѣющихъ фантазію являться на спиритическіе сеансы; зачѣмъ-же въ такомъ случаѣ намъ нужны откровенія этихъ менѣе насъ совершенныхъ духовъ?..

Этимъ слѣдовало-бы намъ и закончить свое разсужденіе о спиритизмѣ. Но мы не можемъ не отмѣтить еще той надменности, какою отличаются спириты. Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ спириты полагаютъ значеніе спиритизма, его задачу, его цѣль? А вотъ, послушаемъ, читатель, что говоритъ по этому поводу Бонами: „По свидѣтельству священныхъ книгъ, Богъ проявлялся первому человѣку, чтобы продиктовать ему свою волю. Позже Онъ являлся патриархамъ, начальникамъ племени, которому назначено было сдѣлаться хранителемъ небеснаго закона и давалъ имъ наставленія. Потомъ Опъ воздвигъ изъ среды этого народа главу, на котораго возложилъ обязанность руководить имъ и вести его въ обѣтованную землю, гдѣ народъ этотъ долженъ былъ исполнить свою миссію и сдѣлаться колыбелью Мессіи. На горѣ Сипаѣ Онъ вдохновляетъ главу законодателя и диктуетъ ему законы, которые должны храниться въ храмѣ Іерусалимскомъ (?). Далѣе является Христосъ; Онъ указываетъ въ свою очередь новые пути, даетъ откровенію болѣе широкое значеніе и божественное ученіе Его, быстро распространяющееся повсюду, дѣлается основаніемъ прогресса и цивилизаціи. Небесное откровеніе, расширенное божественною миссіей Христа, переступивъ порогъ храма іудейскаго, основываетъ новыя алтари въ самой резиденціи цезарей, дѣлающейя вскорѣ митро-

поліей христіанскаго міра... Теперь духи, новые проповѣдники святаго ученія, являются въ назначенное время исполнить назначенную миссію, пути которой были открыты, подготовлены, указаны Христомъ". Однимъ словомъ,—спиритизмъ есть дѣло Духа Святаго, Духа истины, Утѣшителя, Параклета. Вотъ до чего можетъ доходить человѣческая дерзость... Мы удивляемся, какимъ образомъ римскіе языческіе императоры или Иродъ Агриппа могли требовать для себя божескихъ почестей, а предъ нашими собственными глазами творится во сто разъ худшее... Спиритизмъ восполняетъ дѣло Христа; онъ составляетъ миссію Духа Святаго! Чѣмъ-же онъ восполняетъ дѣло Христа? Спиритическими сеансами, постукиваніями кругленькихъ столиковъ, вызываніемъ „легкомысленныхъ духовъ-шутниковъ"... Достойно-ли все это Духа Святаго? Духъ-шутникъ есть восполнитель и довершитель дѣла Христова! Можно-ли сказать что либо безумнѣе? По ученію спиритовъ, медиумы суть непосредственные органы Утѣшителя, въ томъ числѣ даже и медиумы одержимые злымъ духомъ (obsession), ослѣпленные (fascination) и подневольные (subjugation), изъ которыхъ, напр., одинъ всегда чувствовалъ непреодолимую потребность падать на колѣна предъ всякою женщиною и производить скандалы. Такими-то средствами спиритизмъ надѣется выполнить то, что началъ Моисей, (черезъ котораго Богъ повелѣлъ избивать спиритовъ камнями), и продолжилъ Христосъ!...

Но довольно разсуждать о спиритизмѣ. Будемъ, читатель, просить Бога о дарованіи намъ св. Ангеловъ для защиты отъ всякаго зла и поддерживать общеніе съ близкими намъ душами умершихъ посредствомъ чистой христіанской молитвы и дѣлъ любви, а не чрезъ посредство спиритическаго шутства. На вопросъ-же, съ которымъ Бонами отъ лица спиритовъ обращается къ духовенству въ концѣ своего „воззванія“,—„чего вы ожидаете?“—мы отвѣтимъ одно: „ожидаемъ того, что, быть можетъ, когда-либо образумитесь и вы!“...

Свѣц. М. Буткевичъ.

НАШИ НОВЫЕ „ФИЛОСОФЫ И БОГОСЛОВЫ“.

(Продолженіе *).

Теорія развитія догматовъ г. Соловьева можетъ-ли привести къ возстановленію союза между Церквами восточною и западною?

II.

Въ своихъ предшествующихъ статьяхъ противъ г. Соловьева, мы изложили его своеобразныя, чисто-спекулятивныя воззрѣнія на догматы и показали различіе этихъ воззрѣній отъ общепринятаго ученія объ этомъ-же предметѣ у богослововъ эмпириковъ. Мы видѣли, что г. Соловьевъ признаетъ христіанскіе догматы не *прямо* или *непосредственно* открытыми намъ Сыномъ Божиимъ,—а только *выведенными* или *добытыми* опознавательною дѣятельностію Церкви на основаніи исторически явившейся Богочеловѣчности. Отсюда онъ заключаетъ, съ одной стороны, что это опознаніе догматовъ постепенно совершенствуется и расширяется въ Церкви, а съ другой—постепенно можетъ обогащать христіанское сознаніе большимъ и большимъ догматическимъ содержаніемъ. И кто можетъ указать границы этому опознанію? Гдѣ положены предѣлы развитію догматовъ? И этихъ границъ, и этихъ предѣловъ г. Соловьевъ не находитъ нигдѣ. На этихъ-же

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 г. № 12.

основаніяхъ онъ полагаетъ далѣе, что, можетъ быть, настанетъ, нѣкогда время, когда восточные богословы *доразовѣются* до богослововъ западныхъ, сравниваются съ ними по своему пониманію догматовъ, и охотно внесутъ въ свою догматическую сокровищницу все высокопробное золото новыхъ латинскихъ догматовъ. То будетъ счастливое время!... Наступленіе этого желаннаго времени уже сознается и предощущается нашими новыми богословами!... Все дѣло состоитъ лишь въ большемъ и большемъ богословскомъ развитіи, и именно, въ большемъ и большемъ развитіи догматовъ. Отсюда легко понять все недовольство г. Соловьева богословами-эмпириками, этими *старовѣрами*, которые не хотятъ усвоить себѣ спекулятивнаго нововѣрія нашего уважаемаго оппонента. Онъ старается поразить ихъ не только силою своей логики, но и силою своей пропіи... И вотъ именно это обстоятельство заставляетъ и насъ подвергнуть безпристрастному критическому разбору такъ много общающее понятіе *развитія* въ приложеніи къ христіанскимъ догматамъ. Мы хотѣли-бы, съ одной стороны, яснѣе изложить существенное различіе въ воззрѣніяхъ на это понятіе у эмпирическихъ и спекулятивныхъ богослововъ, а съ другой—сдѣлать тщательное обсужденіе основательности, или неосновательности надеждъ возлагаемыхъ на догматическое развитіе богословами нововѣрами. Во всякомъ случаѣ, именно въ различіи воззрѣній на развитіе догматовъ скрывается сущность нашихъ разногласій, главный нервъ нашего спора съ г. Соловьевымъ.

Мы имѣли уже случай замѣчать, что нашъ уважаемый оппонентъ, какъ теософъ или спекулятивный богословъ, выражается, повидимому, общепринятымъ богословскимъ языкомъ, употребляетъ прежніе богословскіе термины при своихъ богословскихъ разсужденіяхъ; но смыслъ, который онъ вкладываетъ въ эти термины, но разумѣніе этихъ терминовъ у него не вполне прежнее богословское, или традиціонное. Внимательный читатель въ употребляемой г. Соловьевымъ богословской терминологіи всегда найдетъ, кромѣ традиціонно-богословскаго значенія или смысла, еще

нѣкоторый спекулятивный придатокъ, теософическій отпечатокъ, который налагаетъ своеобразный, отличительный характеръ на всѣ его богословскіе выводы и разсужденія и который, на нашъ взглядъ, низводитъ абсолютную откровенную истину въ рядъ обыкновенныхъ теософическихъ положеній и предположеній. Что мы не преувеличиваемъ дѣла, что высказываемъ правильныя сужденія о религіозно-теософическихъ убѣжденіяхъ г. Соловьева, это всего яснѣе открывается, по нашему мнѣнію, изъ разсмотрѣнія самаго понятія *развитія* въ приложеніи къ догматамъ, какъ могли-бы выразиться и какъ дѣйствительно выражаются богословы-эмпирики, и *догматическаго развитія въ Церкви*, какъ выражается нашъ уважаемый богословъ-теософъ, г. Соловьевъ. Уже это легкое, едва уловимое различіе въ выраженіяхъ, употребляемыхъ богословами двухъ различныхъ направленій,—эмпирическаго и спекулятивнаго, имѣетъ очень важное и даже существенное значеніе въ приложеніи къ богословскому міросозерцанію и налагаетъ особенный, отличительный характеръ на богословствованіе эмпирическое и спекулятивное. Въ самомъ дѣлѣ, всегда будетъ вѣрно, что иное дѣло говорить о развитіи догматовъ, дарованныхъ Божественнымъ Откровеніемъ роду человѣческому въ определенномъ объемѣ и определенномъ составѣ и затѣмъ неизмѣнно хранимыхъ, исповѣдуемыхъ и послѣдовательно передаваемыхъ вселенскою Церковію изъ рода въ родъ, отъ поколѣнія къ поколѣнію, и иное дѣло говорить о самомъ догматическомъ развитіи въ Церкви, которое начинается, по мнѣнію спекулятивныхъ богослововъ, и г. Соловьева въ частности, возникновеніемъ и движеніемъ въ религіозномъ сознаніи Церкви, понимаемой въ самомъ обширномъ смыслѣ, какихъ-то неопредѣленныхъ положеній, какихъ-то зачаточныхъ и предоцущаемыхъ мнѣній, которыя лишь мало по-малу, лишь постепенно подпадаютъ общецерковному опознанію и затѣмъ послѣдовательно превращаются въ общеобязательныя религіозныя истины, въ догматы, которые находятъ, или, по крайней мѣрѣ, должны находить для себя выраженіе или опредѣленіе на вселенскихъ соборахъ. Въ первомъ случаѣ, т. е.

при эмпирической точкѣ зрѣнія богословы говорятъ о дальнѣйшемъ развитіи *готовыхъ*, изначальныхъ богодарованныхъ догматовъ, принятыхъ вѣрою вселенской Церкви и затѣмъ подпадающихъ научному опознанію или опредѣленію на вселенскихъ соборахъ; во-второмъ-же случаѣ, т. е. при спекулятивной точкѣ зрѣнія богословы говорятъ о *новопоявляющихся* въ религіозномъ сознаніи Церкви, понимаемой въ обширномъ смыслѣ, мнѣній и предположеній, которыя лишь постепенно, лишь по мѣрѣ своего опознанія принимаютъ характеръ истинъ и затѣмъ уже формулируются въ опредѣленныхъ выраженіяхъ на вселенскихъ соборахъ, хотя и эта формулировка ихъ не есть еще послѣднее слово опознанія, а слѣдовательно и научнаго движенія опознанной такимъ образомъ религіозной истины. Однимъ словомъ, богословы эмпирики говорятъ о постепенномъ развитіи однихъ и тѣхъ-же *догматовъ* въ религіозномъ сознаніи вѣрующихъ; напротивъ того, спекулятивные богословы говорятъ о постепенномъ развитіи *религіознаго сознанія*, послѣдовательно расширяющаго область догматическихъ истинъ; первые имѣютъ въ виду *субъективное развитіе* объективно-дарованной истины,—вторые-же обращаютъ свой взоръ на *объективное развитіе*, принятыхъ сознаніемъ первоначально субъективныхъ религіозныхъ мнѣній или истинъ, превращаемыхъ Церковію въ общеобязательные вселенскіе догматы. Намъ кажется, что уже эти общія соображенія достаточно показываютъ существенное различіе въ пониманіи догматическаго развитія въ смыслѣ эмпирическомъ и спекулятивномъ; а вмѣстѣ съ тѣмъ именно это и оправдываетъ нами высказанное убѣжденіе, что въ спорѣ съ г. Соловьевымъ нельзя ограничиваться однимъ традиціонно-богословскимъ пониманіемъ смысла христіанскихъ истинъ, выражаемыхъ нашимъ оппонентомъ обычными традиціонно-богословскими терминами; но въ тоже время надобно обращать вниманіе и на присоединяемый къ этимъ истинамъ и выраженіямъ теософическій или спекулятивный остатокъ или придатокъ, надобно восходить къ тѣмъ или другимъ общимъ воззрѣніямъ, и съ высоты этихъ воззрѣній оцѣнивать достоинство

его новыхъ богословскихъ положеній. Это мы хотѣли-бы сдѣлать и теперь, т. е. при критическомъ разсмотрѣнїи его новыхъ понятій о догматическомъ развитїи Церкви. И вотъ причина почему мы никакъ не можемъ воспользоваться его снисходительнымъ или примирительнымъ предложеніемъ не поднимать спора изъ-за словъ, изъ-за выраженій. Убѣждая насъ, онъ говоритъ: „если кому-либо не нравится ученіе о догматическомъ *развитїи*, тотъ пусть говоритъ о многостороннемъ *раскрытїи* христіанскихъ истинъ въ догматическихъ опредѣленїяхъ вселенской Церкви; если не угодны чуждые термны *dogma explicitum* и *dogma implicitum*, то предоставимъ ихъ латинскимъ богословамъ, но не будемъ, однако, отвергать исторически несомнѣннаго различїя между догматами всецерковно изъясненными и опредѣленными, и догматами не получившими отъ Церкви опредѣлительнаго изъясненїя. Изъ-за новыхъ спорныхъ выраженій не будемъ отрицать безспорнаго стараго факта“. Г. Соловьевъ полагаетъ, какъ это очевидно, главный предметъ нашего спора въ томъ, что будто-бы мы не хотимъ признавать исторически несомнѣннаго различїя между догматами, всецерковно изъясненными и опредѣленными и догматами не получившими отъ Церкви опредѣлительнаго изъясненїя, разумѣется, *на вселенскихъ соборахъ*. Правду-ли говоритъ онъ? На какомъ основанїи онъ утверждаетъ это? Напротивъ, можемъ увѣрить нашего почтеннаго оппонента, если-бы онъ самъ строго держался этого различенїя, если-бы признавалъ открытыя Богомъ, созерцательныя религіозныя истины, хотя и не получившія отъ Церкви опредѣлительнаго изъясненїя на вселенскихъ соборахъ, все-же *догматами*, общеизвѣстными и общеобязательными въ Церкви, а не какими-то неопредѣленными положенїями и даже чаемыми и предъюощаемыми истинами, лишеными поэтому общеобязательнаго характера; — если-бы не расширялъ понятїе догматическаго развитїя или разъясненїя до возможности оправдывать этимъ понятїемъ и затѣмъ включить въ составъ догматовъ силою соборной власти разныя богословскія мнѣнія въ родѣ, напр., *Purgatorium, Filioque, Immaculata con-*

septio, *Infallibilitas* и пр.,—словомъ, если-бы онъ не отождествлялъ субъективнаго богословскаго развитія въ дѣлѣ пониманія догматовъ съ объективнымъ храненіемъ тѣхъ-же самыхъ догматовъ, всегда извѣстныхъ Церкви и для всѣхъ вѣрующихъ обязательныхъ, будутъ-ли они опознаны или не опознаны, опредѣлены, или неопредѣлены на вселенскихъ соборахъ: тогда, конечно, нашъ споръ съ г. Соловьевымъ не имѣлъ-бы смысла и ради единомыслія мы должны были-бы уступить ему во всемъ. Но въ томъ-то и бѣда, что этого нѣтъ. Въ томъ-то и бѣда, что споръ нашъ ведется не изъ-за новыхъ выраженій, не изъ-за богословской терминологіи, не изъ-за словъ: развитіе, разъясненіе, *dogma explicitum*, *dogma implicitum* и пр.; но изъ-за смысла этихъ словъ или выраженій, который влагаеть въ нихъ г. Соловьевъ. Дѣло не въ томъ, слѣдовательно, нравится или не нравится намъ слово *развитіе* или *разъясненіе* и пр.,—а въ томъ, какой смыслъ соединяетъ съ этими словами нашъ уважаемый оппонентъ и какой долженъ быть соединяемъ съ точки зрѣнія восточныхъ богослововъ. Мы не соглашаемся въ пониманіи смысла употребляемыхъ имъ и нами выраженій; мы расходимся въ опредѣленіи законности или незаконности, допустимости или недопустимости этого смысла съ эмпирически-богословской точки зрѣнія. Но приступимъ къ дѣлу, т. е. къ выясненію понятія о догматическомъ развитіи.

Съ легкой руки спекулятивной философіи, поддержанной теоріями Дарвина, въ наше время много говорятъ о всеобщемъ развитіи. По воззрѣніямъ современныхъ мыслителей повсюду царствуютъ постоянные, неизмѣнные и послѣдовательные законы развитія. Они одинаково царствуютъ какъ въ области неодушевленной и органической природы, такъ и въ области духа, или человѣческаго самосознанія. На признаніи этого всеобщаго и повсюднаго развитія зиждется вѣра, по крайней мѣрѣ, многихъ современныхъ намъ мыслителей въ будущій, несомнѣнный и блестящій прогрессъ. Но нельзя сказать, чтобы самое понятіе развитія отличалось особенною ясностію, точностію и опредѣлен-

ностію. Его основныя или существенныя признаки рѣшительно неопредѣлены современною намъ наукою; его объемъ и содержаніе представляются до крайности растяжимыми, неопредѣленными и туманными, такъ что въ нѣкоторыхъ случаяхъ тамъ, гдѣ одни видятъ естественную послѣдовательность развитія, другіе готовы видѣть уклоненіе отъ правильныхъ законовъ развитія, находятъ превращеніе, метаморфозу и даже искаженіе, которые рѣшительно нарушаютъ собою нормальное развитіе того или другаго индивидуальнаго предмета, или группы предметовъ. Вообще, понятіе развитія еще само находится въ процессѣ развитія, а потому не есть строго научное, или строго опредѣленное понятіе; его надобно признать метафорическимъ, переноснымъ, заимствованнымъ изъ наблюденій надъ немногими явленіями видимой природы, но еще недостаточно обследованнымъ даже въ отношеніи къ этимъ явленіямъ органической природы, а тѣмъ болѣе допускающимъ широкій произволъ въ примѣненіи къ предметамъ міра духовнаго. Въ свое время Лейбницъ жаловался на крайнюю запутанность смысла и значенія употребляемыхъ философами и богословами выраженій: *изъясненіе, пониманіе, доказательство, опроверженіе или защищеніе религіозной истины* (*expliquer, comprendre, prouver, soutenir* *). Намъ кажется, что эти жалобы еще съ большею справедливостію должны быть повторены въ наше время въ виду разнообразнаго и даже противорѣчиваго пониманія слова *развитіе* современными намъ богословскими, философскими и всякими иными школами. Особенно это надобно сказать въ отношеніи къ развитію религіозной истины или догматовъ вѣры. И если Лейбницъ ничего не говоритъ о развитіи религіозной истины или догматовъ, не жалуется на злоупотребленіе словомъ развитіе въ богословскихъ системахъ, то конечно, потому что въ его время заботились не о развитіи объема и содержанія догматическихъ истинъ, а о болѣе глубокомъ усвоеніи себѣ апостольскаго пониманія этихъ истинъ. Лейбни-

*) Oeures de Leibniz. Paris. 1842. Serie 11 p. 27.

цевъ идеаль знанія христіанскаго ученія скрывался не въ густомъ туманѣ будущихъ и отдаленныхъ вѣковъ, а созерцался въ ясномъ свѣтѣ апостольскихъ временъ. Впрочемъ, какъ ни шатки и неустойчивы понятія о развитіи въ наше время, наука старается однако-же подмѣтить всеобщіе основныя законы, проявляющіеся при всякомъ развитіи и управляющіе ходомъ всякаго развитія. Этихъ законовъ обыкновенно насчитываютъ до девяти. Таковъ, на примѣръ, законъ параллелизма, законъ возбудимости развивающагося предмета, законъ самодѣятельности его, постоянства, соразмѣрности и пр. Но мы собственно обратимъ вниманіе на три закона развитія, которые ищутъ себѣ примѣненія, или права гражданства въ богословскихъ наукахъ и которыми пользуется г. Соловьевъ въ своихъ статьяхъ противъ насъ.

Первый изъ этихъ законовъ, на который мы должны обратить свое вниманіе, есть законъ *единства* развивающагося предмета. Въ чемъ состоитъ этотъ законъ? Въ томъ, что каждый развивающійся предметъ, обладая внутреннею силою самообразования, на всѣхъ ступеняхъ своего развитія постоянно сохраняетъ свою тождественность, особенность и индивидуальность. Законъ единства требуетъ, чтобы развивающійся предметъ и по своему внутреннему содержанію и по своимъ типическимъ формамъ непрерывно сохранялъ свою тождественность какъ при начальныхъ, такъ и при заключительныхъ моментахъ своего развитія, не смотря на большую или меньшую продолжительность развитія и на случайныя видоизмѣненія основныхъ формъ развитія. Безъ признанія этого условія мы должны будемъ мыслить въ развивающемся предметѣ не развитіе, а превращеніе, искаженіе и даже уродство. Именно этотъ законъ г. Соловьевъ всецѣло вноситъ въ свою теорію развитія религіозной истины; именно этимъ закономъ онъ пользуется, когда высказываетъ „свой основной тезисъ“ противъ насъ, т. е. противъ того нашего положенія, что въ Церкви Христовой существуетъ только *субъективное* развитіе догматовъ и иѣтъ развитія ихъ *объективно*. Г. Соловьевъ самъ формулируетъ свой тезисъ въ слѣдующихъ словахъ: „Мы утверж-

даемъ, говоритъ онъ, слѣдующее. Истина откровенія одна и недѣлима. Отъ первыхъ главъ Бытія и до послѣднихъ главъ Апокалипсиса, отъ Эдема на Востокѣ и до Новаго Иерусалима, сходящаго съ небеси, эта истина состоитъ въ одномъ и томъ-же, ей принадлежитъ одно и то-же названіе—*богочеловѣчества, сочетаніе Бога съ твореніемъ* (курсивъ въ подлинникѣ)^{*)}. Что означаетъ этотъ тезисъ г. Соловьева? Какой смыслъ имѣетъ онъ въ приложеніи къ теоріи догматическаго развитія?

Прежде всего тотъ, что г. Соловьевъ, говоря о развитіи единой и недѣлимой откровенной истины въ общечеловѣческомъ сознаніи, этимъ самымъ отвергаетъ различіе между субъективнымъ и объективнымъ развитіемъ догматовъ, признаетъ ихъ тождественными, и не полагаетъ никакихъ предѣловъ для этого развитія. По нему человѣческое сознаніе—это великая лабораторія, въ которой одновременно и непрерывно вырабатывается и субъективная и объективная истина вмѣстѣ. Почему-же такъ? На какомъ основаніи онъ такъ думаетъ? На томъ, что всякое наше познаніе въ существенныхъ своихъ основаніяхъ утверждается на откровеніи абсолютнаго въ нашемъ сознаніи; или, какъ выражается онъ: „содержаніе разума или разумнаго познанія есть *реальность*“. „Реальность (же) всего, всеобщая или всецѣлая реальность есть реальность *Того, Кто есть все*, реальность Божія. Но эта безусловная реальность доступна сама по себѣ только непосредственному воспріятію, внутреннему откровенію, то-есть она составляетъ предметъ *религіознаго* знанія“^{*)}. Итакъ, въ религіозномъ, или вообще разумномъ сознаніи человѣкъ всегда находитъ откровенія Божества, высочайшей реальности всего существующаго и всякой истины; и эти откровенія, очевидно, должны быть признаны одновременно и субъективными и объективными. Они субъективны, поелику воспринимаются нашимъ сознаніемъ, и объективны, поелику даруются намъ Богомъ. Желая яс-

^{*)} „Православное Обозрѣніе“ 1878. Т. I. Чтеніе о Богочеловѣчествѣ первое. стр. 481—2.

нѣе выразить эту мысль, г. Соловьевъ сравниваетъ движеніе жизни и человѣческаго развивающагося сознанія съ игрою актеровъ. Актеры разыгрываютъ на сценѣ различныя роли, каждый свою особенную; но при этомъ они разыгрываютъ одну и ту же піесу, одну и ту же драму. „Жизнь человѣка и міра, говоритъ онъ, *есть природный процессъ*, эта жизнь есть смѣна явленій, *игра естественныхъ силъ*; но эта игра предполагаетъ играющихъ и то, что играется—предполагаетъ безусловную личность и безусловное содержаніе или идею жизни“ *). Очевидно въ этомъ отношеніи г. Соловьевъ близко слѣдуетъ Шеллингу, который говоритъ, что абсолютное есть безконечная любовь (стремленіе) къ откровенію самого себя (*unendliche Lust sich selbst zu offenbaren*); оно не только любитъ себя и желаетъ себя, но и послѣдовательно открываетъ себя во всѣхъ формахъ, степеняхъ и потенціяхъ реальности. (*Das absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst, sonder ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen Realität*).

Допустивши на сценѣ историческаго развитія жизни разыгрываніе актерами одной и той-же піесы, одной и той-же драмы, г. Соловьевъ, во имя единства и недѣлимости откровенной истины, долженъ былъ затѣмъ потерять существенное различіе между жизнью и знаніемъ, между истинною человѣческою и божественною, природною и сверхприродною, естественно-откровенною и сверхъестественною; долженъ былъ увидѣть во всѣхъ послѣдовательныхъ моментахъ, развивающагося религіознаго сознанія человѣчества, проявленіе одной и той-же единой и недѣлимой откровенной истины. И въ этомъ отношеніи онъ идетъ такъ далеко, что отвергаетъ существованіе въ родѣ человѣческомъ религіозной лжи и религіозныхъ заблужденій и вообще „лживыхъ религій“. Онъ говоритъ, что „ни одна изъ ступеней религіознаго развитія, ни одинъ изъ моментовъ религіознаго процесса не можетъ быть самъ по себѣ ложью или заблужденіемъ“. Ложная ре-

*) Тамъ-же 1878. Т. II, стр. 312.

лигія „есть *contraditio in adjecto*“. Почему-же это такъ? Во имя чего мы должны признать всѣ ложныя религіи истинными, хотя и стоящими на различныхъ ступеняхъ развивающагося религіознаго сознанія? Во имя религіознаго прогресса. „Религіозный прогрессъ, говоритъ онъ, не можетъ состоять въ томъ, чтобы чистая ложь смѣнялась чистою истиною, ибо въ такомъ случаѣ эта послѣдняя являлась-бы разомъ и цѣликомъ безъ перехода, безъ прогресса“. Читатель можетъ спросить: что-же за бѣда, если-бы такъ случилось? Какая опасность угрожала-бы человѣчеству, если-бы откровенная (т. е. несомнѣнно божественная) истина явилась человѣчеству безъ посредства, или послѣ лжи и заблужденій? Тогда, говоритъ г. Соловьевъ, возникалъ-бы вопросъ: почему это внезапное явленіе истины имѣло мѣсто въ данный моментъ, а не во всякій другой?—и если-бы на это отвѣчали, что истина могла явиться только послѣ того, какъ была исчерпана ложь, то это значило-бы, что осуществленіе лжи необходимо для осуществленія истины, т. е. что ложь *должна быть*, но въ такомъ случаѣ это уже не ложь, такъ какъ мы разумѣемъ подъ ложью (также какъ подъ зломъ и безобразіемъ) именно то, что не *должно быть*. Итакъ, не только нѣтъ различія при постепенномъ развитіи религіознаго сознанія между истиною человѣческою и божественною, естественно откровенною и сверхъестественно открытою намъ Богомъ; но нѣтъ различія даже между религіозною истиною и ложью, религіозною правдою и религіознымъ заблужденіемъ.

Что-же такое есть? Какъ надобно смотрѣть на существованіе въ родѣ человѣческомъ религіозныхъ заблужденій? На нихъ надобно смотрѣть лишь какъ на первоначальное, зачаточное и потому несовершенное пониманіе единой и недѣлимой откровенной истины. Существуютъ степени религіознаго откровенія, которыя начинаются *минимумомъ* истины, отрицательными величинами ея и достигаютъ *максимума*, положительныхъ величинъ. Человѣческое сознаніе всегда имѣетъ дѣло съ истиною и только съ одною истиною. Эти необычныя, странныя, полупантеистическія

и даже чисто пантеистическія воззрѣнія нисколько не смущаютъ г. Соловьева. Онъ вполне убѣжденъ, что различнымъ степенямъ развивающагося религіознаго сознанія соотвѣтствуютъ различныя степени откровенія, что этихъ степеней очень много, и что изъ различія степеней откровенія нисколько не слѣдуетъ не истинность низшихъ степеней сравнительно съ высшими. Онъ съ силою настаиваетъ на своемъ положеніи и старается пояснить свою мысль слѣдующимъ примѣромъ. „Дѣйствительность физическаго солнца, говоритъ онъ, въ различной мѣрѣ открывається для слѣпого, для зрячаго, для вооруженнаго телескопомъ, наконецъ, для ученаго астронома, обладающаго всѣми научными средствами и способностями. Слѣдуетъ-ли отсюда, что ощущенія солнечной теплоты, составляющія весь опытъ слѣпого относительно солнца, менѣе дѣйствительны и истинны нежели опытъ зрячаго, и знанія астронома?“ Для г. Соловьева очевидно, что ощущенія солнечной теплоты, какое-бы объясненіе ни давали этимъ ощущеніямъ слѣпой, зрячій, вооруженный телескопомъ и ученый астрономъ, одинаково истинны, одинаково дѣйствительны. Заблужденіе состоитъ въ отрицаніи чужихъ опытовъ на снованіи своихъ собственныхъ, въ исключительномъ признаніи лишь своихъ опытовъ единственно истинными, единственно дѣйствительными. „Точно также, продолжаетъ г. Соловьевъ, и въ развитіи религіи ложь и заблужденіе заключаются не въ содержаніи какой-бы то ни было изъ степеней (религіознаго) развитія, а въ исключительномъ утвержденіи одной изъ нихъ и въ отрицаніи ради и во имя ея всѣхъ другихъ. Иными словами, ложь и заблужденіе являются въ бессильномъ стремленіи задержать и остановить религіозный процессъ“ *). Такова сущность главнаго тезиса г. Соловьева, высказаннаго имъ въ отвѣтъ на наши критическія замѣчанія.

Если-бы г. Соловьеву удалось доказать намъ безусловное единство и безусловную недѣлимость истины, божеской и человѣче-

*) „Правосл. Обзоріе“ 1878 г. Т. II. стр. 318 и дал.

ской, конечной и безконечной, условной и безусловной, заложенной въ человѣчествѣ, по его словамъ, сначала какъ *чаяніе* (для язычниковъ), потомъ какъ *обѣтованіе* (для народа Божія) и наконецъ ставшей *событіемъ* въ новомъ завѣтѣ чрезъ явленіе во плоти Спасителя, какъ личнаго средоточія для вселенскаго богочеловѣчества; тогда мы, прежде всего, не только должны были-бы смѣшать субъективное и объективное пониманіе истины, дѣйствительное откровеніе истины и наше личное заблужденіе, но и должны были-бы потерять всякое различіе между откровеніемъ естественнымъ и сверхъестественнымъ, и въ сферѣ этого послѣдняго откровенія потеряли-бы разграничительную черту между откровеніемъ ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ; такъ какъ идея чаянія, идея обѣщанія чаемаго и идея исполненія его различаются между собою не предметомъ, или содержаніемъ предмета, но послѣдовательностію времени, или фактическимъ проявленіемъ предмета во времени; тогда мы должны были-бы признать наши теперешніе христіанскіе догматы лишь естественнымъ результатомъ послѣдовательнаго развитія общечеловѣческаго религіознаго сознанія, хотя и не безъ послѣдовательнаго содѣйствія личнаго средоточія сначала чаемаго и затѣмъ явившагося во плоти Спасителя; тогда мы должны были-бы согласиться съ Шеллингомъ и съ г. Соловьевымъ, что развивающееся богочеловѣческое сознаніе, будучи само въ себѣ первоначальнымъ условіемъ единства и цѣлости всего существующаго и всякой истины, въ то же время есть абсолютное условіе единства, цѣлости и нераздѣльности всего нами познаваемаго во времени, или всякой открывающейся въ нашемъ сознаніи истины въ настоящей жизни; словомъ, тогда мы имѣли-бы право отождествлять наше человѣческое вѣдѣніе, ограниченное и конечное, съ всевѣдѣніемъ божественнымъ, безконечнымъ, будто-бы послѣдовательно и постепенно раскрывающимся въ нашемъ сознаніи даже здѣсь, на землѣ, при земныхъ условіяхъ нашего бытія; а слѣдовательно, имѣли-бы право мечтать о какомъ-то безконечномъ догматическомъ развитіи не только въ отношеніи къ сознательности догматовъ, т. е. полнаго ихъ соглашенія

съ разумомъ и наукою (что до нѣкоторой степени и при нѣкоторомъ ограниченіи еще можетъ быть допущено); но и относительно такого расширенія догматическаго объема и содержанія, при которыхъ для насъ открылась-бы полная возможность включить въ этотъ объемъ и въ это содержаніе всѣ латинскіе: *Purgatorium*, *Filioque*, *Infallibilitas* и пр., равно какъ и безчисленное множество другихъ, намъ пока невѣдомыхъ и недоступныхъ догматовъ. Въ своихъ движеніяхъ религіознаго сознанія и въ своихъ логическихъ построеніяхъ мы имѣли-бы шифрованный ключъ ко всѣмъ тайнамъ неба—настоящимъ, прошедшимъ и будущимъ. Но всего этого г. Соловьевъ намъ еще не доказалъ и, конечно, никогда не докажетъ; и не докажетъ потому, что во всемъ этомъ къ несомнѣнной истинѣ примѣшано много различныхъ философскихъ гипотезъ и даже заблужденій.

Когда Шеллингъ высказалъ свое философское положеніе о безусловномъ тождествѣ идеальнаго и реальнаго, когда объединилъ міръ идей съ міромъ реальныхъ предметовъ; тогда вмѣстѣ съ этимъ онъ высказалъ протозфедовъ, первую и коренную ложь. Никакое сознаніе наше, ни богословское, ни общепопулярное, ни даже научное, опираясь на достовѣрные факты, не можетъ отождествлять безконечное съ конечнымъ, идеальное съ реальнымъ, божеское съ человѣческимъ. А потому никакое сознаніе наше не можетъ отождествить человѣческое мышленіе съ мышленіемъ божественнымъ, человѣческое вѣдѣніе съ всевѣдѣніемъ божественнымъ, какой-бы области вѣдѣнія это мышленіе ни касалось и какую-бы реальность ни имѣло въ виду. Между тѣмъ именно это коренное заблужденіе лежитъ въ основѣ того философскаго самообольщенія, которое мечтаетъ о возможности понять абсолютную истину всецѣло или вполне при посредствѣ спекулятивной дѣятельности разума; именно оно внушаетъ спекулятивнымъ мыслителямъ увѣренность, что дарованное намъ откровеніе (естественное, ветхозавѣтное и новозавѣтное) сообщаетъ намъ *всю полноту* абсолютной истины, что эта полнота можетъ быть исчерпана и изслѣдована успліями человѣческаго разума, и что наше время

можетъ поздравить себя съ совершеніемъ этого подвига, или, по крайней мѣрѣ, стоитъ уже у дверей этого подвига. Такъ думали еще недавно не только философы, но и богословы спекулятивнаго направленія. Мы разумѣемъ богослововъ гегельянцевъ. Въ наше время эта увѣренность нѣсколько поослабѣла. Современные намъ богословы (разумѣемъ собственно спекулятивныхъ богослововъ протестантскихъ) не говорятъ уже о полномъ постиженіи абсолютной истины; они ищутъ только выхода изъ субъективной области въ объективную; они стремятся усвоить своимъ спекулятивнымъ соображеніямъ объективное значеніе, предполагая, что спекуляція можетъ проложить путь къ объективному знанію полной истины. „Наше стремленіе, говоритъ, напр., Юлій Мюллеръ, представить истину въ связи есть лишь дѣтскій лепетъ въ сравненіи съ яснымъ знаніемъ, *ожидающимъ насъ въ будущемъ*; но горе намъ, если-бы мы потому самому, что не владѣемъ совершеннымъ знаніемъ, перестали честно трудиться надъ нашимъ несовершеннымъ знаніемъ“. Именно это-же коренное заблужденіе спекулятивной или точнѣе—Шеллинговой философіи, это отождествленіе человѣческаго (у нашего теософа-вселенскаго или общецерковнаго) мышленія съ божественнымъ, г. Соловьевъ усвоилъ себѣ вполне, повторяетъ его всецѣло и только маскируетъ его новоизобрѣтеннымъ богословскимъ терминомъ: *богочеловѣчность*. Въ самомъ дѣлѣ, что такое его богочеловѣчность? Это тоже Шеллингово сочетаніе идеальнаго и реальнаго, безконечнаго и конечнаго, божескаго и человѣческаго, которое мыслится существующимъ сначала въ идеѣ, въ довременныхъ формахъ бытія, вѣчно, и которое потомъ постепенно реализуется во времени, въ природѣ, въ мірѣ языческомъ и христіанскомъ. Богочеловѣчность отъ вѣчности, въ домірномъ существованіи бытія, мыслится какъ вѣчная, единая и неизмѣнная идея; во времени-же она является какъ послѣдовательное, постепенное и безконечное реализированіе или воплощеніе этой единой и неизмѣнной идеи въ тварномъ бытіи. Какъ у Шеллинга вѣ тождества идеальнаго и реальнаго нѣтъ никакого бытія и никакой истины,—такъ точно и у г. Со-

Соловьева въ богочеловѣчности нѣтъ дѣйствительнаго бытія и вѣчной истины. Въ богочеловѣчности открыта намъ вся полнота истины. Изъ идейной области эта богочеловѣчность въ Лицѣ Спасителя перешла въ область реальную, временную, историческую и стала въ родѣ человѣческомъ и во всемъ мірѣ средоточіемъ, начальнымъ или поворотнымъ пунктомъ новаго движенія общечеловѣческаго или вселенскаго сознанія,—сознанія положительнаго, высшаго, обоготвореннаго или даже обожествленнаго; между тѣмъ какъ до этого времени она проявлялась лишь въ процессѣ космическомъ, или тварномъ, а въ гносеологическомъ отношеніи—въ формѣ *чаяній* для языческаго міра и въ формѣ *обътованій* для народа Божія. Отсюда мы можемъ уже заключить, что такое, по мнѣнію г. Соловьева, единая и недѣлимая истина откровенія, какъ основной и главный тезисъ, противоположный нашимъ эмпирическимъ богословскимъ воззрѣніямъ. Его единая и недѣлимая истина не есть только идеальная въ родѣ человѣческомъ, но и реальная; или лучше она есть идеальная и реальная вмѣстѣ, она есть постепенно реализирующая во времени идеальная богочеловѣчность, воплощеніе абсолютной истины въ родѣ человѣческомъ при посредствѣ вселенской Церкви. Конечно, г. Соловьевъ признаетъ Богочеловѣка высочайшимъ Существомъ, высочайшею Личностію; но въ гносеологическомъ отношеніи онъ разсматриваетъ Его, какъ единую и недѣлимую идею истины. Отсюда мы должны также заключить, что развитіе богочеловѣчности въ нашемъ сознаніи, постепенное постиженіе нами этой единой и недѣлимой истины богочеловѣчности открываетъ намъ самую сущность абсолютной истины, отождествляетъ наше мышленіе съ божественнымъ, расширяетъ—посредствомъ прогрессивнаго пониманія—объемъ и содержаніе откровенія и можетъ сообщить намъ въ будущемъ знаніе такихъ догматовъ, о которыхъ мы теперь не имѣемъ ни малѣйшаго понятія. Съ этой-же точки зрѣнія г. Соловьевъ уже можетъ съ недоумѣніемъ спрашивать насъ, какъ можно различать субъективное пониманіе отъ объективнаго—всякой, а въ томъ числѣ и религіозной истины; и тамъ, гдѣ мы видимъ одно лишь

субъективное развитіе истины, или догматовъ откровенія, одно лишь субъективное усвоеніе ихъ конечнымъ сознаніемъ, онъ можетъ уже говорить о субъективномъ и объективномъ развитіи ихъ вмѣстѣ, о субъективномъ и объективномъ усвоеніи и развитіи (!) откровенной истины въ одно и тоже время. Но это не традиціонно-богословская точка зрѣнія.

Конечно, и богословы эмпирики говорятъ о единой и недѣлимой откровенной истинѣ. Но эта единая и недѣлимая истина, предносящаяся предъ нашимъ сознаніемъ, какъ вѣчный умопостигаемый идеаль, во всей своей полнотѣ и безконечной реальности до вѣдома одному только уму Божественному. Намъ же она вѣдома, какъ выражается апостоль, только *отчасти*, только при посредствѣ вѣры, только *зерцаломъ въ гаданіи* (I Кор. XIII, 12). Наше вѣдѣніе ея въ настоящей жизни, не говоря уже о возможности стать ошибочнымъ или ложнымъ, запечатлѣно характеромъ ограниченности, неполноты, частичности; и такимъ оно должно остаться во всѣ времена нашего земнаго существованія до новаго и чрезвычайнаго откровенія намъ Божества въ будущей жизни, (здѣсь не обѣщано). Какъ и сколько открыто было Богомъ этой единой, недѣлимой и вѣчной истины апостоламъ въ началѣ христіанства; такъ и столько должно остаться или сохраниться ея во все время земнаго существованія вселенской Церкви. Вселенская вѣра приняла ее съ самаго начала неполною, частичною (*отчасти*); такую только и можетъ и должна сохранить ее во всѣ времена. Поэтому-то и будетъ время, какъ говоритъ тотъ-же апостоль, когда вѣра, вмѣстѣ съ условливаемымъ ею временнымъ или субъективнымъ знаніемъ, упразднится (тамъ-же, ст. 9); когда наступитъ для насъ новое знаніе, основанное на непосредственномъ видѣніи или созерданіи реальностей и когда мы *познаемъ все, якоже познаны есмы* (I Кор. XIII, 12).

Вообще нынѣшнее знаніе наше откровенныхъ истинъ, при сопоставленіи его съ будущимъ, загробнымъ, апостоль сравниваетъ съ младенческимъ состояніемъ или знаніемъ и говоритъ: „Когда

я былъ младенцемъ, то по младенчески говорилъ, по младенчески мыслилъ, по младенчески рассуждалъ, а когда сталъ мужемъ, то оставилъ младенческое. Теперь мы видимъ, какъ сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда-же (т. е. въ будущей жизни) лицомъ къ лицу; теперь знаю я отчасти, тогда-же познаю, подобно какъ я познанъ (1 Кор. XIII, 11, 12). Такимъ образомъ эмпирическое богословіе, вопреки спекулятивному заблужденію, не можетъ допустить какого-то безконечнаго развитія единой и недѣлимой откровенной истины и притомъ не только въ субъективномъ отношеніи, но и въ объективномъ. Развитіе возможно и совершается только въ области конечнаго и временнаго; развивается, совершенствуется и достигаетъ крайнихъ предѣловъ, или крайней полноты бытія только то, что живетъ въ формахъ пространства и времени. Напротивъ, то, что запечатлѣно характеромъ абсолютности, безусловности и вѣчности, каковы откровенныя истины, дарованныя намъ Сыномъ Божиимъ, не могутъ развиваться нами въ объективномъ отношеніи; они должны остаться такими-же, какими даны первоначальному разумѣнію апостоловъ и какими неизмѣнно хранятся во вселенской Церкви, т. е. должны остаться вѣчными, неизмѣнными, тождественными, и должны оставаться такими въ томъ ограниченномъ и неполномъ объемѣ, въ какомъ дарованы роду человѣческому первоначально. Будетъ время, когда вѣра и знаніе упразднятся и замѣнятся *видѣніемъ*, но не упразднятся истины, открытыя намъ Сыномъ Божиимъ. Упразднится субъективное наше разумѣніе ихъ; самыя-же истины пребудутъ вѣчными и непрерывно будутъ пріобрѣтать большую ясность и большую полноту какъ со стороны объема, такъ и со стороны содержанія только отъ непосредственнаго созерцанія Божественной реальности. Отсюда мы можемъ уже заключать, насколько правильны сужденія г. Соловьева примѣнительно къ догматическому развитію, когда онъ говоритъ: „Если Божество само по себѣ абсолютно неизмѣнно, если человѣчество само по себѣ подвержено случайнымъ измѣненіямъ, то богочеловѣчество (проявляющееся во вселенской Церкви или во вселенскомъ человѣче-

ствѣ) правильно развивается, т. е. сохраняя неизмѣннымъ свое существо и свои основныя формы, возрастаетъ не только *по внѣшнему объему*, но и *по внутренней полнотѣ и совершенству* своихъ проявленій во всѣхъ сферахъ своего существованія“. Почему-же такъ? Потому что въ первоначальномъ или основномъ Богочеловѣчествѣ, т. е. въ Лицѣ Спасителя открылась намъ вся полнота Божества тѣлесно; а слѣдовательно, открылась намъ и вся полнота Божественной истины. Теперь будто-бы съ нашей стороны требуется только воплощеніе въ себѣ этой полноты, требуется развитіе объема самаго содержанія и совершенствъ ея, что будто-бы и совершается уже при посредствѣ правильныхъ логическихъ выводовъ и разъясненій, удостовѣряемыхъ Духомъ Святымъ на вселенскихъ соборахъ. Но г. Соловьевъ забываетъ, что богочеловѣчскій, или, какъ говорятъ богословы-эмпирики, человѣчскій прогрессъ въ христіанствѣ, какъ-бы ни былъ совершенъ, не долженъ усвоить себѣ характеръ абсолютности, божественности, всесовершенства; никогда, напримѣръ, человѣческая или христіанская мысль, какъ-бы ни становилась она ясною, глубокою и всестороннею, не превращается по этому самому въ мысль божественную, безусловную, вѣчную; всегда въ этой мысли будетъ представляться нѣчто несовершенное, нѣчто человѣческое, нѣчто допускающее дальнѣйшее развитіе и совершенствованіе, и даже исправленіе. Даже въ словесныхъ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ, въ которыхъ повторялась лишь изначальная откровенная истина, мыслится относительное совершенство, нѣчто человѣческое, нѣчто допускающее дальнѣйшее уясненіе и совершенствованіе. Съ другой стороны, если-бы прогрессъ въ дѣлѣ усвоенія истины могъ совершаться бесконечно при нынѣшнихъ земныхъ условіяхъ нашей жизни, если-бы человѣкъ во имя прогресса только непрерывно стремился къ возможному совершенству, никогда не достигая своей цѣли, то самый прогрессъ превратился-бы для него въ пустую мечту, въ пустую иллюзію, въ неуловимый фантомъ. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ могла-бы основываться наша увѣренность, что будущій, отдаленный прогрессъ не отмѣнитъ нашего современнаго

прогресса и не признаетъ его грубымъ заблужденіемъ и даже извращеніемъ истиннаго прогресса? На единствѣ развивающагося сознанія? На тождествѣ единой и недѣлимой откровенной истины? Но это единство и это тождество нисколько не мѣшаютъ же г. Соловьеву признавать ложныя, языческія религіи какимъ-то необходимымъ введеніемъ въ откровенную религію, и въ языческихъ религіозныхъ чаяніяхъ видѣть основу, прологъ къ ветхозавѣтнымъ обѣтованіямъ. Кто-же поручится и намъ, если раздѣлимъ съ г. Соловьевымъ его воззрѣнія, что тоже самое не случится въ отдаленномъ будущемъ и съ нашими теперешними религіозными догматами? Кто поручится, что будущая видимая Церковь не будетъ обладать такою откровенною истиною, при сопоставленіи съ которою наши теперешніе догматы окажутся тѣмъ-же, что языческія чаянія сравнительно съ ветхозавѣтными обѣтованіями? При такомъ воззрѣніи мы должны были-бы отказаться отъ твердаго обладанія догматами въ наше время и должны были потеряться въ туманѣ какихъ-то будущихъ, неизвѣстныхъ намъ толкованій ея. Мы говоримъ о *безконечномъ* развитіи наукъ, о *безконечномъ* усвоеніи истины естественной или сверхъестественной. Но въ сущности мы впадаемъ при этомъ въ заблужденіе и не принимаемъ во вниманіе условій нашей земной жизни. Въ сущности мы должны говорить только о достиженіи или недостиженіи нами *крайняго или конечнаго* предѣла развитія наукъ, *крайняго или конечнаго* предѣла усвоенія доступной намъ откровенной истины. Земному человѣческому процессу нельзя усвоить характера *абсолютности, безконечности*, и въ немъ непремѣнно надобно видѣть *конечный* предѣлъ. Предѣлъ этотъ указывается намъ земными условіями нашего бытія, ограниченностію нашихъ силъ, обширностію доступныхъ намъ знаній, невозможностію *видѣть* реальности духовныхъ предметовъ и созерцать Бога лицомъ къ лицу. Конечно, въ Богочеловѣкѣ вселилась вся полнота Божества тѣлесно; для Него нѣтъ этого конечнаго предѣла; въ Немъ Божеское и человѣческое естество соединены ипостасно. Но иное дѣло полнота

Божества и слѣдовательно полнота вѣчной истины для Богочеловѣческаго сознанія Иисуса Христа, и иное дѣло ограниченное усвоеніе этой истины нашимъ человѣческимъ сознаніемъ. Какое значеніе имѣетъ ипостасное соединеніе двухъ естествъ для Сына Божія и для вѣрующихъ въ Него? Прекрасно объясняетъ это преосвященный Никаноръ. „Ипостасное соединеніе, говоритъ онъ,— это значить, что въ Богочеловѣкѣ Иисусѣ Христѣ не только Божеское естество соединилось съ человѣческимъ естествомъ, но и Божеская Ипостась или Лицо соединилось съ лицомъ человѣческимъ, и сознаніе Божеское съ сознаніемъ человѣческимъ, и всѣ Божескія свойства приобщились человѣческимъ, равно какъ и обратно всѣ человѣческія свойства приобщились Божескимъ. Божескія свойства при этомъ не умалялись, но человѣческія безконечно возвысились. Въ Лицѣ Богочеловѣка человѣческія свойства приобщились Божеской всеобъятности и всесовершенству. То Божеское совершенство, котораго сотворенный человѣкъ призванъ достигать чрезъ постепенное Богоуподобленіе въ продолженіи цѣлой вѣчности, то въ Богочеловѣкѣ достигнуто въ вѣчное днесь, съ момента зачатія отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы“ *). Но значить-ли это, что созерцая вѣрою Богочеловѣчество Иисуса Христа, и мы этимъ самымъ возвышаемъ свои познавательныя силы въ безконечность? Значить-ли это, что предѣлъ отдѣляющій въ настоящей жизни конечное отъ безконечнаго, идеальное отъ реальнаго, человѣческое сознаніе отъ сознанія Божественнаго уже пройденъ или можетъ быть пройденъ вѣрующими въ Сына Божія въ видимой Церкви? Значить-ли это, что они стали уже способными къ безконечному прогрессу, къ безконечному Боговѣдѣнію? Конечно нѣтъ! Никто изъ живущихъ во времени людей не созерцалъ Бога лицомъ къ лицу, а потому никто не обладалъ и не обладаетъ Боговидѣніемъ, обѣщаннымъ намъ въ будущей жизни. Да это даже невозможно по условіямъ нашего земнаго бытія. Ясную причину этой

*) „Странникъ“. 1886 г. Сентябрь, стр. 49—50.

невозможности указываетъ тотъ-же преосвященный Никаноръ, когда говоритъ: „Потому-то въ Богочеловѣка Христа Исуса и вселилась полнота Божества *тѣлесно*, чтобы съ одной стороны въ человѣчествѣ Исусовомъ открывалась нужная, (*а не безконечная*) мѣра Божескихъ совершенствъ для нашего посильнаго, (*а не безконечнаго*) подражанія Богу; а съ другой стороны, чтобы безмѣрность славы Божественной закрыта была, для нашихъ бренныхъ очей, человѣческимъ тѣломъ Христовымъ, чтобы не попалить нашу бренность огнемъ Божества: чтобы съ одной стороны, приблизить Божество къ человѣку наиполнѣйшимъ образомъ (*насколько это возможно въ нашей земной жизни*), а съ другой, и удержать человѣка въ нѣкоторомъ благотворномъ для него отдаленіи отъ Божества“ *). Итакъ, безконечный прогрессъ Боговидѣнія, или что то же, безконечное развитіе догматовъ въ объективномъ смыслѣ для насъ невозможно въ настоящей жизни. Съ другой стороны, можно-ли думать, будто видимая Церковь еще не достигла возможнаго и нужнаго ей предѣла Боговидѣнія и что этого предѣла она достигнетъ лишь въ какія-то отдаленныя и будущія времена, а можетъ быть и никогда не достигнетъ? Допущеніе подобной мысли не было-ли бы сомнѣніемъ въ достиженіи просвѣтительной цѣли Боговоплощенія? Намъ кажется эта мысль противорѣчающею домостроительству Божію и призванію Церкви, намъ представляется она хулою на видимую Церковь, унижительною для святыхъ Божіихъ человѣковъ и несогласною съ цѣлію ниспосланія намъ Святаго Духа.

Г. Соловьевъ связываетъ свою теорію прогрессивнаго развитія догматовъ въ Церкви съ свойствами человѣческаго естества и думаетъ оправдать ее какимъ-то роковымъ, послѣдовательнымъ и постепеннымъ развитіемъ человѣческихъ силъ. Какихъ-же именно? Нравственныхъ? Но мы вѣруемъ, что современная намъ видимая Церковь, равно какъ и существовавшая въ прошедшихъ вѣкахъ, пребываетъ столько-же святою, какою пребудетъ и буду-

*) Тамъ-же, стр. 52.

щая, отдаленная, которая доживетъ до того момента, когда солнце потухнетъ, звѣзды спадутъ, и исчезнутъ безпредѣльные небесныя пространства. Мы вѣруемъ также, что въ нѣдрахъ этой Церкви всегда были и всегда будутъ существовать люди, достигающіе возможныхъ, доступныхъ природѣ человѣческой предѣловъ святости и чистоты, каковы на примѣръ, Боговдохновенные Апостолы, Богомудрые Отцы, святые подвижники вѣры и благочестія и т. п. Интеллектуальныхъ или умственныхъ? Но природа этихъ силъ, основныя способности, законы ихъ остаются въ родѣ человѣческомъ навсегда тождественными, неизмѣнными и равными себѣ. Ни величайшая геніальность, ни полнѣйшая бездарность не разрушаютъ и не переступаютъ за границы этой тождественности и неизмѣнности. Крайнее напряженіе или крайнее ослабленіе этихъ силъ тоже возможно только внутри опредѣленныхъ, нормальныхъ предѣловъ. Одни только эволюціонисты могутъ допускать образованіе новыхъ способностей въ поколѣніяхъ позднѣйшихъ сравнительно съ предшествовавшими, хотя и допускаютъ это безъ всякихъ основаній и безъ всякихъ доказательствъ. Но это уже не развитіе, не эволюціонизмъ даже, а чистѣйшій феноменализмъ, т. е. обнаруженіе новыхъ явленій безъ всякой причины, закона и цѣли. Во всякомъ случаѣ это не богословская точка зрѣнія. Конечно, надобно согласиться, что накопленіе знаній, увеличеніе опытовъ и наблюденій и вообще развитіе наукъ расширяютъ нашъ умственный горизонтъ и обогащаютъ насъ новыми свѣдѣніями: но это расширеніе и обогащеніе сообщаетъ-ли намъ *новое* вѣдѣніе откровенной истины, недоступное для вѣры живой и сильной? Сообщаетъ-ли нашимъ *личнымъ или индивидуальнымъ* сужденіямъ и понятіямъ объ откровенныхъ истинахъ, помимо общепринятаго и общеизвѣстнаго смысла этихъ истинъ, характеръ абсолютности, безусловности и божественности? Приравниваетъ-ли наше, даже теософическое столь уважаемое г. Соловьевымъ мышленіе къ мышленію Божественному, согласно съ общепринятымъ понятіемъ о немъ Св. Церкви? Мы рѣшительно отвергаемъ это, какъ лжеученіе. Кажется нельзя сомнѣваться въ

томъ, что всѣ наши познанія за исключеніемъ Богооткровенныхъ истинъ, усвояемыхъ нами вѣрою, не только ограничены, конечны, но и относительны; они не даютъ намъ безусловной истины ни въ началѣ, ни въ концѣ своего развитія. Какимъ-же образомъ они могутъ умножать собою объемъ и содержаніе абсолютныхъ истинъ? Абсолютныя истины можно разсматривать въ такой или иной связи съ нашими конечными познаніями; но это не значитъ развивать ихъ, какъ развивается, напр., по объему и содержанію тотъ или другой органическій предметъ. Конечно вѣрно то, что мы склонны усвоить своимъ познаніямъ, доставляемымъ нашимъ разумомъ, характеръ объективности, находить ихъ соотвѣтствующими съ абсолютною истиною, такъ сказать, внѣ насъ существующею, признавать ихъ согласными съ самою природою предметовъ познанія. Но эта склонность въ концѣ концовъ оказывается субъективною и основывается лишь на нашей субъективной увѣренности во всеобщности и необходимости нашихъ познаній. Мы невольно думаемъ, что наши познанія *всеобщы и необходимы* и отсюда заключаемъ, что они несомнѣнно истинны, несомнѣнно объективны, несомнѣнно согласны съ истиною существующею внѣ насъ. Но не ошибаемся-ли мы въ этомъ отношеніи? Гдѣ гарантія правильности и истинности нашего невольнаго убѣжденія? Допустимъ даже, что наше невольное убѣжденіе насъ не обманываетъ, что мы дѣйствительно обладаемъ всеобщими и необходимыми познаніями, принимаемыми съ подобнымъ характеромъ всѣми людьми. Но отсюда, какъ далеко еще до дѣйствительной объективности нашихъ познаній и до отождествленія ихъ съ мыслями ума Божественнаго. Ни путемъ *априорнымъ*, ни путемъ *апостериорнымъ* разумъ не дѣлаетъ насъ обладателями объективной, абсолютной, божественной истины; *res in se* остается навсегда закрытою для человѣческаго разума и много много, если разумъ доставляетъ намъ *вѣроятное, предположительное* постиженіе ея. И если схоластики были убѣждены, что *per sua principia res cognoscibilis est* (каждый предметъ познается изъ своихъ ос-

новныхъ началъ *)); то они забывали, что откровенная истина, каждый частный догматъ этой истины, познается не изъ общихъ началъ, а изъ непосредственнаго наставленія Иисуса Христа и Его апостоловъ. Наше пользованіе общими началами разума въ приложеніи къ догматамъ всегда запечатлѣно характеромъ субъективизма; а слѣдовательно, и *относительной* достовѣрности. Величайшая заслуга Канта передъ Западомъ да и вообще передъ всѣмъ человѣчествомъ, съ точки зрѣнія восточнаго богословія, именно и состоитъ въ томъ, что онъ доказалъ всѣмъ схоластикамъ ту неопровержимую истину, что ихъ *универсаліи и принципы* (*principia, universale directum* и *universale reflexum* т. е. категоріи и общія необходимыя понятія), при всей своей универсальности, всеобщности и необходимости, не даютъ намъ какъ въ своемъ основаніи, такъ и въ своихъ выводахъ (при интуитивномъ и при дискурсивномъ мышленіи) объективной, абсолютной и Божественной истины и много много, если приводятъ насъ къ правильному и основательному постулированію ея, что схоластическая мечта, силою своего разума и своихъ универсалій, доказать, развить и ввести насъ въ несомнѣнное обладаніе абсолютною или Божественною истиною есть или глубокое заблужденіе, или пантеистическое самообольщеніе. Въ этомъ отношеніи Кантъ, на основаніи философскихъ соображеній, сдѣлалъ тоже, что сдѣлалъ во имя религіозныхъ началъ патріархъ Фотій, великій Фотій, когда принялъ на себя многовѣковую задачу доказать увлеченной схоластическимъ мудрованіемъ Церкви, что между несомнѣнно Богооткровенными и слѣдовательно объективными, или абсолютными истинами и нашими человѣческими предположеніями и гаданіями по поводу этихъ истинъ лежитъ непроходимая, безконечная бездна,—допустивши даже, что эти предположенія и гаданія замечатлѣны вѣроятнымъ характеромъ раціональной универсальности, всеобщности и необходимости,—что несомнѣнно Богооткровенная или Божественная мысль безконечно возвышается надъ человѣческими соображеніями, выводами и заключеніями,

*) См. Thomae Aquin. Disp. De scientia Dei. n. 7—8.

что наконецъ поэтому Filioque и всѣ подобнаго рода догматы должны быть выброшены или исключены изъ вселенскаго сѣмвола вѣры. Но Боже мой, съ какимъ трудомъ и послѣ какихъ много-вѣковыхъ блужданій истинность этихъ восточныхъ убѣжденій, или лучше гениальная мысль великаго Фотія, лишь мало по-малу стала распространяться на Западѣ и то лишь въ философскомъ отношеніи, въ философскихъ построеніяхъ! И какъ трудно этимъ убѣжденіямъ разсѣять густую тьму вѣковой западной схоластики, чтобы освѣтить собою всю сферу религіозной истины, всѣ богословскія науки и самую христіанскую жизнь! Но такова судьба всѣхъ человѣческихъ нововведеній въ области откровенной вѣры!.. Между тѣмъ всѣмъ намъ извѣстно слѣдующее наставленіе величайшаго богослова: „возлюбленные! мы уже дѣти Божіи; но еще не открылось, что мы будемъ. Знаемъ только, что, когда откроется, будемъ подобны Ему: ибо узримъ Его, какъ Онъ есть“. (1 Іоан. III, 2). Другими словами, въ настоящей жизни мы, хотя и дѣти Божіи, но еще не обладаемъ полнымъ уподобленіемъ Сыну Божію; потому что не зримъ Его, какъ Онъ есть, а потому и не можемъ обладать какимъ-либо абсолютнымъ вѣдѣніемъ Божественной истины, сокровенной для насъ. А между тѣмъ не расширяетъ-ли г. Соловьевъ возможности этого *уподобленія* Богочеловѣку въ настоящей жизни, т. е. нашей относительной Богочеловѣчности, до крайнихъ и невозможныхъ предѣловъ, до усвоенія епископамъ на вселенскихъ соборахъ права устанавливать или опредѣлять такіе догматы, которыхъ вселенская Церковь никогда не знала и никогда не исповѣдовала прежде! Но это такого рода западное, схоластическое или теософическое заблужденіе и самопрельщеніе, отъ котораго въ наше время и на самомъ Западѣ, какъ мы замѣтили уже, начинаютъ мало по-малу освобождаться. А намъ выдаютъ это заблужденіе за какое-то передовое движеніе богословскихъ наукъ, за богословскій прогрессъ, за богочеловѣчскій процессъ въ христіанской Церкви!.. И вотъ на этихъ-то основаніяхъ восточные богословы самымъ тѣснымъ и самымъ неразрывнымъ образомъ соединяютъ знаніе своихъ догматовъ, настоящихъ и будущихъ,

въ царствѣ благодати и въ царствѣ славы, съ непосредственнымъ откровеніемъ, съ непосредственнымъ Боговидѣніемъ и непосредственнымъ Богонаставленіемъ. И только на этихъ основаніяхъ они утверждаютъ, что настанетъ нѣкогда время, именно въ будущей жизни, когда всѣ праведники Божіи будутъ обладать, если не полною, то по крайней мѣрѣ вполне доступною, по условіямъ нашего новаго бытія, новою объективною истиною; когда наше человѣческое мышленіе и наше человѣческое созерцаніе истины, такъ сказать, приблизится къ мышленію или созерцанію Божественному,—уподобится ему, хотя, конечно, никогда не отождествится съ нимъ. вполне предохраненное отъ ошибокъ и заблужденій непосредственнымъ видѣніемъ, непосредственнымъ созерцаніемъ открывающейся конечному духу истины, оно во всю вѣчность будетъ расширяться по объему и по содержанію, хотя не превратится по этому самому въ созерцаніе безконечное, абсолютное, Божественное, обладающее безусловнымъ тождествомъ идеальнаго и реального. Безусловное тождество мышленія и бытія, или лучше безусловное единство между мышленіемъ и вѣчнымъ бытіемъ принадлежитъ одному только Существоу Высочайшему. Не знаемъ, согласится-ли или не согласится съ этими убѣжденіями восточныхъ богослововъ г. Соловьевъ, но для насъ отсюда ясно открывается, что наше *дискурсивное* мышленіе, даже общецерковное, если только оно не основано на непосредственномъ Богосозерцаніи и Богонаставленіи, или какъ говорятъ восточные богословы: на буквальномъ ученіи Св. Писанія и на несомнѣнномъ свидѣтельствѣ апостольскаго преданія, не имѣетъ догматическаго характера, а потому и все развитіе наше религіозной истины или догматовъ разумомъ, даже при участіи вселенскихъ соборовъ, не даетъ намъ объективной откровенной истины больше, чѣмъ сколько дано ея Сыномъ Божіимъ первоначально; не есть развитіе объема и содержанія Богодарованной намъ, откровенной истины, а есть только большее и большее субъективное усвоеніе конечнымъ разумомъ объективно-даруемой намъ *вторую* истины, углубленіе въ нее примѣнительно къ естественно-научному дви-

женію нашихъ ограниченныхъ, человѣческихъ знаній. Объективность откровенной истины, безусловный смыслъ этой истины, всецѣло основывается *на вѣрѣ*, на Божественномъ авторитетѣ, на свидѣтельствѣ Сына Божія, а не на общихъ или частныхъ положеніяхъ и соображеніяхъ разума, при посредствѣ которыхъ онъ до нѣкоторой степени убѣждается въ объективности своихъ конечныхъ, ограниченныхъ истинъ.

Если-бы спекулятивные богословы того направленія, котораго держится г. Соловьевъ, могли согласиться съ высказанными нами убѣжденіями восточно-эмпирическаго богословія, если-бы могли усвоить себѣ восточно-богословскую точку зрѣнія на развитіе христіанскихъ догматовъ: тогда они увидѣли-бы, что единство и недѣлимость откровенной истины отнюдь не уполномочиваетъ ихъ смѣшивать или отождествлять мышленіе человѣческое съ мышленіемъ Божественнымъ, выдавать свои субъективные человѣческіе выводы и соображенія за несомнѣнныя Богодарованныя истины, или догматы, что именно единство и недѣлимость Богооткровенной истины требуетъ съ нашей человѣческой стороны признанія различныхъ видовъ истины, или различныхъ способовъ пониманія и усвоенія ея, что отношеніе человѣческаго разума къ этимъ различнымъ видамъ истины должно быть различное; словомъ, что новооткрытый научный законъ единства развивающагося предмета, или лучше требованія этого закона должны находить иное примѣненіе въ дѣлѣ развитія догматовъ, а не то, какое указываютъ имъ западные спекулятивные богословы, а вмѣстѣ съ ними и г. Соловьевъ. Какое-же именно? Въ чемъ состоитъ правильное примѣненіе этого закона къ развитію догматовъ? Мы займемся отвѣтомъ на этотъ вопросъ въ слѣдующей нашей статьѣ.

М. Стояновъ.

(Продолженіе будетъ).

ОПЕЧАТКИ. Въ 17-й книжкѣ журнала „В. и Р.“ за н. г. на стран. 228 въ послѣдней строкѣ и первой строкѣ 229 страницы напечатано: *неради*; надобно читать: *не неради*; на страницѣ 230 въ строкѣ 15 сверху одно слово *лишь* лишнее, на страницѣ 239 въ 3 строкѣ сверху вмѣсто *чего* надобно читать *что*.

КЪ ВОПРОСУ
О
ПРОИСХОЖДЕНІИ РЕЛИГІИ.

Изложеніе и разборъ теоріи Макса Мюллера.

(Продолженіе *).

Выяснивши взглядъ М. Мюллера на происхожденіе главнаго элемента религіи, т. е. идеи Божества, мы должны перейти теперь къ выясненію его взгляда на происхожденіе другихъ элементовъ, каковы идеи нравственности, грѣха и загробной жизни. Обыкновенно сомнѣваются въ возможности найти въ Ведахъ идею закона вообще, не говоря уже о законѣ нравственномъ. Говорятъ, что древнимъ просто лексически невозможно было передать такія, напр., выраженія новоевропейскихъ законовъ, какъ „царство закона“. Но это, говоритъ М. Мюллеръ, невѣрно. Правда, нашего развитаго понятія о законѣ нельзя найти въ Ведахъ, но зерно, зародышъ его встрѣчается весьма рано. Современная философія признаетъ въ духѣ область безсознательнаго. Это—прежде всего невыраженные или не ясно выраженные въ словѣ элементарныя чувствованія и представленія. Страхъ, изумленіе и радость, вызванныя въ древнихъ нѣкоторыми явленіями природы, соединяясь съ чувствованіемъ просвѣтленія, успокоенія, безопасности, возбужденнымъ правильною смѣною дня

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 г. № 20.

и ночи, время года и т. д.—эти психическія состоянія сливались въ одно неопредѣленное чувствованіе, трудно выражаемое въ нашихъ языкахъ, въ родѣ, пожалуй, нѣмецкаго Heimgefühl (чувство родины), въ родѣ „безсознательной мысли, если хотите“. Опредѣлившись яснѣе, это смутное чувствованіе породило сначала идею порядка, космоса, а затѣмъ — идею закона физическаго и, наконецъ, нравственнаго. Для выраженія этой широкой идеи употреблялось въ санскритѣ слово *rita*. Это слово, употреблявшееся сначала только для обозначенія *правильности* движенія солнца и другихъ небесныхъ свѣтилъ, правильности смѣны дня и ночи и т. д. (т. е. для обозначенія правильности *физической*), скоро стало употребляться въ значеніи всего правильнаго, законосообразнаго, истиннаго, добраго (доброе дѣло, правый путь и т. д.). Такимъ образомъ, наблюденіе единообразія природы, какъ говорятъ теперь, дало древнимъ не только идеи космическаго порядка и физическаго закона, но и идею закона *нравственнаго*, опредѣляющаго дѣятельность человѣка и даже самихъ боговъ. Въ этомъ послѣднемъ значеніи *rita* понимается, подобно судьбѣ (*fatum*) древнихъ, какъ сила внѣшняя даже и по отношенію къ богамъ.

Противоположность *ritae* образовывала *anrita* — царство мрака, лжи, неистины и беззаконія. Въ ассоціаціи съ идеею мрака стояла идея грѣха. Мракъ враждебенъ свѣту. Обитающіе во мрачной пещерѣ ночи разбойники (напр., вѣтры, угоняющіе съ неба благотворныя дождевыя тучи)—противники свѣтоносныхъ боговъ. Мракъ прикрываетъ дѣянія злодѣевъ и порочныхъ людей. Поэтому естественно царство мрака стало и царствомъ грѣха; вступленіе въ царство мрака было равносильно оставленію праваго пути *ritae*, чернота и мракъ въ человѣкѣ, неправда его предъ богами. Такъ физическая тьма вызвала представленіе тьмы нравственной—грѣха. Идея грѣха песомнѣнна у древнихъ аріійцевъ. „Адити, Митра и Варуна! простите, если мы передъ вами согрѣшили“, читаемъ мы въ одномъ гимнѣ Ведъ. Идея грѣха естественно породила идею жертвы.

Остается еще упомянуть объ одномъ элементѣ религіи—

идеѣ будущей жизни, также порожденной наблюдениемъ жизни природы и въ частности — движениемъ солнца. Закатъ солнца есть образъ человѣческой смерти: умирающіе идутъ на западъ, гдѣ заходитъ, такъ сказать, умираетъ и солнце. Но закатившееся солнце утромъ восходитъ снова. Слѣдовательно, оно не умираетъ, а только переходитъ въ другой, „тотъ“ міръ, гдѣ и продолжаетъ жить доколѣ утромъ снова не придетъ въ этотъ міръ. Тоже бываетъ и съ умирающими: они живутъ въ „томъ“ мірѣ. Впрочемъ, не всѣ умирающіе идутъ на западъ: нѣкоторые изъ нихъ, блаженные, идутъ въ *отечество боговъ*, къ адити, мѣсту „рожденія безсмертія“ т. е. на востокъ. Такимъ образомъ движеніе солнца дало, повидимому, самую отвлеченную идею—идею безсмертія. Это еще разъ доказываетъ справедливость формулы: *nihil est in fide, quod non fuerit ante in sensu.*

Таково происхожденіе основныхъ элементовъ религіи, какъ его объясняютъ намъ Веды. Изъ нихъ, говоритъ М. Мюллеръ, мы узнали, что чувства дали древнимъ двѣ основныхъ идеи каждой религіи—идею безконечнаго и идею порядка или закона. Первую идею дало воспріятіе безконечности, открывающейся въ золотомъ морѣ сзади утренней зари; а вторую идею дало наблюденіе правильности въ жизни природы и особенно въ движении солнца. Правда, указанная воспріятія и наблюденія были не болѣе, какъ „простые толчки“; но сообщенное этими толчками движеніе оказалось настолько сильно, что породило то крупное явленіе въ общечеловѣческой жизни, которое называется религіею.

Само собою понятно, что послѣ всего сказаннаго, М. Мюллеръ не могъ говорить о монотеизмѣ или политеизмѣ, какъ первоначальныхъ формахъ религіи. Въ самомъ дѣлѣ, по его взгляду, при пробужденіи религіозной жизни древнихъ, не было ни опредѣленнаго представленія о Богѣ *единомъ*, ни развитаго представленія о царствѣ боговъ, стоящихъ между собою въ отношеніи строгой субординаціи. Начавшись почитаніемъ отдѣльныхъ полуосязаемыхъ и неосязаемыхъ предметовъ, въ которыхъ человѣкъ прежде всего усмотрѣлъ присутствіе сверхчувственнаго или безконечнаго,

вѢра древнихъ арійцевъ стала развиваться въ двухъ направ-
леніяхъ: во-первыхъ, вырабатывалась идея божественнаго,
сверхъприроднаго, составлявшаго сущность всѣхъ боговъ; во-
вторыхъ, каждое полубожество или божество возводилось на
степень высочайшаго, выѣщавшаго въ себѣ всю полноту бо-
жественной реальности, существа.

Что касается развитія предиката „божественный“, то, какъ
мы видѣли, оно совершалось медленно, мало по-малу. Тѣ
предметы, которые впоследствии въ Ведахъ стали называться
devas (свѣтлые), сначала въ глазахъ арійцевъ не были боже-
ствами (въ нашемъ смыслѣ слова). Это были просто лучшіе
предметы или правильнѣе—существа (такъ какъ арійцы всѣ
предметы понимали антропоматически). Для возвышенія и
возвеличенія этихъ лучшихъ предметовъ—существъ древніе
арійцы приписывали имъ все, что только они знали наибо-
лѣе высшаго и цѣннаго (опять-таки антропоматически). При
этомъ оказалось, что многимъ предметамъ религіознаго че-
ствованія приписываются одинаковые предикаты. Эти общіе
предикаты съ теченіемъ времени были отвлечены, „получили
независимый характеръ и дали *первое слово*, а слѣдовательно
и первое понятіе для божественнаго“ ¹⁾. Таково слово *deva*
(*devatâ*). Сначала оно означало всякій лучший (въ вышеука-
занномъ смыслѣ) предметъ, къ которому обращались съ хва-
лебною рѣчью или гимномъ. Но мало по-малу нѣкоторыя
devatâ стали опредѣляться для религіознаго сознанія древ-
нихъ поэтовъ, какъ существа *неизмѣняемыя, неразрушимыя*
въ противоположность другимъ, подлежащимъ смерти и тлѣ-
нію. Для обозначенія этихъ свойствъ появились особыя сло-
ва для *devatâ*, какъ напр., *amata*, *agara* (греч. ἀμάρτος—без-
смертный, ἀγήρωσ—нестарѣющійся). Эти отрицательные пре-
дикаты замѣнились потомъ положительными, когда было за-
мѣчено (при наблюденіи), что нѣкоторыя *devatâ* не только
сами бессмертны, вѣчны, но и другимъ существамъ даютъ
жизнь (солнце, небо и т. д.),—что они саможизненны и въ
то-же время податели жизни (*asura*). Когда-же о бессмерт-

¹⁾ Vorlesungen. 314.

ныхъ devatâ стали говорить, что они суть неизмѣнные (agata), бессмертные (amarta), свѣтоносные (deva), вѣчно живые (asura) источники жизни; то всѣ эти понятія и слова, отъ частаго совмѣстнаго повторенія, какъ-бы слились и стали выражать уже цѣлую совокупность свойствъ, принадлежащихъ всѣмъ предметамъ религіознаго поклоненія, т. е. стали выражать *единое во многомъ* ¹⁾, такъ сказать, общую божественную сущность боговъ. Такъ, въ концѣ концовъ, выработалась у древнихъ арійцевъ идея божественнаго (въ современномъ смыслѣ слова). Но это не была идея Бога *единого*. Идея единства божественной сущности, общей всѣмъ devatâ (безконечнымъ предметамъ - существамъ) не пересилила дробности, множественности обоженныхъ предметовъ или, говоря точнѣе, — множественности боговъ и не развилась до идеи *единого Божественнаго Существа*, исключающаго другихъ боговъ. Таковую форму религіи, очевидно, нельзя назвать монотеизмомъ.

Повидимому, коль скоро оказалось, что древне-арійскую религію нельзя назвать монотеизмомъ, ничего другаго не остается сдѣлать, какъ назвать ее политеизмомъ. Но М. Мюллеръ говоритъ, что этого сдѣлать тоже нельзя. Какъ идея единства, единосущія, если позволительно такъ выразиться, боговъ не даетъ основанія считать древне-арійскую религію монотеизмомъ; такъ съ другой стороны и множественность боговъ еще не даетъ основанія считать ее политеизмомъ. Дѣло въ томъ, что боги древне-арійской религіи не имѣютъ ни устойчивости индивидуальнаго бытія, ни опредѣленности своихъ взаимоотношеній, что входитъ въ понятіе политеизма. Въ самомъ дѣлѣ, всматриваясь ближе въ теогонію Ведъ, мы видимъ, что рядомъ съ постепенною выработкою идеи божественнаго, совершался другой оригинальный процессъ—процессъ возведенія *каждаго* божества на степень *наивысшаго*. Повидимому, когда одно какое-нибудь божество сдѣлалось высшимъ, другія естественно должны стать въ отношеніи къ нему въ положеніе подчиненное. Но этого въ древне-арійской религіи мы не ви-

¹⁾ Vorlesungen. Ibid.

димъ. Эта религія была совершенно своеобразною формою религіи, которую М. Мюллеръ предлагаетъ назвать словомъ (теперь уже получившимъ широкое употребленіе) *генотеизмъ* или *катенотеизмъ* (εἰς и θεός; κατὰ и θεός). „Генотеизмъ, какъ опредѣляетъ это слово самъ его изобрѣтатель, есть вѣра въ отдѣльныхъ боговъ, постепенно выступающихъ въ качествѣ боговъ высшихъ. Каждому божеству на мгновеніе приписывается все, что можетъ быть сказано о божественномъ существѣ. Въ то время, какъ поэтъ обращается къ извѣстному божеству, кажется, для него не существуетъ никакого другаго. И, однако, не только въ одномъ и томъ-же собраніи гимновъ, но даже часто въ одномъ и томъ-же гимнѣ (въ которомъ извѣстный богъ прославляется какъ единственное наивысшее божество) упоминаются и другіе боги и притомъ какъ независимые, высочайшіе и совершенно, такъ сказать, божественные ¹⁾. Каждый изъ семьи боговъ, въ минуты молитвеннаго къ нему обращенія, представлялся неограниченнымъ богомъ, какъ будто-бы другихъ боговъ вовсе и не существовало. „Между вами, боги, нѣтъ ни одного, который-бы былъ малъ или молодъ; всѣ вы воистину велики“—таково чувство, проникающее всю поэзію Ведъ. „Если мы видимъ, что, вопреки этому чувствованію, боги иногда называются въ Ведахъ великими и малыми, младшими и старшими, то это есть не что иное, какъ одна изъ попытокъ найти всеобъемлющее выраженіе для всѣхъ боговъ. Нигдѣ одинъ богъ не является подданнымъ или рабомъ другаго“ ²⁾.

Итакъ, хотя древне-арійская религія заключала въ себѣ и принципъ монотеизма (идею единства всего божественнаго, сущности боговъ) и принципъ политеизма (множественность боговъ), однако, она не была ни тѣмъ, ни другимъ—ни монотеизмомъ, ни политеизмомъ. Это былъ генотеизмъ. Генотеизмъ, какъ религіозная форма, не исключительная принадлежность древне-арійской религіи. Слѣды его можно усматривать въ Греціи, Италиі и даже Германіи. Эта форма все-

¹⁾ Ibid. 312 -3.

²⁾ Ibid 329.

обща, такъ какъ она представляется самымъ естественнымъ началомъ религіи. *Генотеизмъ есть, поэтому, первоначальная форма всякой религіи.* Но мы нигдѣ не можемъ наблюдать его такъ ясно, какъ въ Ведахъ. При дальнѣйшемъ развитіи религіи онъ можетъ перейти какъ въ монотеизмъ, такъ и въ политеизмъ, смотря по характеру расы и по другимъ условіямъ ея существованія. Что касается древнихъ аріицевъ, то послѣ бесплодныхъ попытокъ основать политеистическое верховенство въ системѣ боговъ, они пришли къ атеизму или точнѣе—къ адевизму, къ отрицанію отдѣльныхъ devatâ. Но это не было концемъ религіи. Крикъ отчаянія, исторгнутый сверженіемъ devatâ, былъ вѣстникомъ рожденія новой формы религіи. Свѣтлые—devatâ уступили мѣсто „Единому“, не какъ личному Богу, но какъ единству, стоящему выше всѣхъ человѣческихъ опредѣленій, безконечно возвышенному надъ всѣми ограниченными „я“ и вообще надъ всѣмъ конечнымъ, но въ то-же время составляющему основу, сущность какъ всѣхъ конечныхъ я, такъ и всего сущаго.

Мы изложили все, что есть существеннаго въ сочиненіи М. Мюллера о происхожденіи религіи. Какъ помнитъ читатель, названный филологъ сводитъ религію къ воспріятію „давленія безконечности“. Здѣсь и лежитъ, по его мнѣнію, источникъ религіи. На помощь этому фактору онъ даетъ другой—способность примитивнаго человѣка къ антропатическому пониманію вещей и явленій природы. Легко замѣтить однако, что этотъ послѣдній факторъ, съ точки зрѣнія М. Мюллера, далеко не имѣетъ такого значенія, какъ первый. Жизнь религіи даетъ именно „давленіе безконечности“. Впрочемъ это не освобождаетъ насъ отъ обязанности, при обсужденіи теоріи М. Мюллера, поговорить о каждомъ изъ двухъ указанныхъ факторовъ отдѣльно.

Итакъ, прежде всего у насъ будетъ рѣчь о той способности примитивнаго человѣка къ антропатическому пониманію вещей и явленій природы, въ которой М. Мюллеръ, подобно многимъ другимъ изслѣдователямъ первобытной жизни человѣчества, видитъ одно изъ условій происхожденія религіи. Противъ существованія этой способности спорить

нельзя: оно поставлено внѣ сомнѣнїя изученїемъ какъ современной намъ жизни некультурныхъ народовъ, такъ и древнѣйшихъ литературныхъ памятниковъ человѣчества. Но остается обширное поле для изысканїя а) причинъ и б) слѣдствїй этого глубоко-знаменательнаго психическаго явленїя.

Что касается причинъ замѣчаемой у некультурныхъ народовъ склонности къ антропатизму и фигуризму, то, какъ помнитъ читатель, М. Мюллеръ видитъ ихъ въ языкѣ. Однако, нѣтъ достаточныхъ основанїй объяснять указанное явленїе *только* языкомъ. Правда, блестящая характеристика первобытнаго языка, данная М. Мюллеромъ, показываетъ, что этотъ языкъ въ значительной степени способствовалъ тому, что человѣкъ надѣлялъ бездушныя вещи способностїю жить и дѣйствовать. Но отсюда еще не слѣдуетъ, что только въ этомъ и лежитъ причина антропатизма и фигуризма. Напротивъ, существуютъ факты, заставляющїе искать причины этихъ явленїй гораздо глубже. Дѣло въ томъ, что способность надѣлять неодушевленные предметы и явленїя жизнию существуетъ, съ одной стороны, у дѣтей, совсѣмъ или почти совсѣмъ не говорящихъ, равно какъ и у *безсловесныхъ* животныхъ, а съ другой—у такихъ людей, которые достаточно трезвы для того, чтобы безотчетно подчиниться „роковому влїянїю“ языка, какъ-бы фигураленъ онъ ни былъ. Мы не станемъ говорить объ особенностяхъ дѣтскаго міровоззрѣнїя, потому что этотъ вопросъ обсуждается слишкомъ часто для того, чтобы его слѣдовало здѣсь ставить снова. Но мы приведемъ для подтвержденїя своей мысли нѣсколько фактовъ изъ жизни животныхъ. Еще Дарвинъ замѣтилъ, что его собака начинала относиться къ раскрытому зонтику, какъ къ живому существу (лаять и бросаться на него), всякій разъ, какъ вѣтеръ начиналъ шевелить его, хотя она лежала совершенно спокойно подлѣ зонтика, доколѣ этотъ послѣднїй не шевелился. Очевидно, собака отождествила движущееся съ *самодвижущимся*, живымъ. Слѣдующїй фактъ освѣщаетъ дѣло съ другой стороны. Кошка играла съ мячикомъ, который, конечно, подпрыгивалъ всякій разъ, какъ она къ нему прикасалась. Но вотъ мячикъ былъ взятъ и оставленъ

въ неподвижности на нѣкоторомъ возвышеніи. Тогда кошка становится предъ мячикомъ на заднія лапки и начинаетъ „служить“. Очевидно, относясь къ мячику также, какъ напр., къ хозяевамъ; кошка думала, что и мячикъ можетъ быть источникомъ *самопроизвольныхъ* движеній и дѣйствій, какъ хозяева: мячикъ, въ ея глазахъ, былъ, слѣдовательно, живымъ. Возьмемъ еще одинъ, общеизвѣстный примѣръ. Владѣльцы пчельниковъ употребляютъ для защиты ульевъ отъ медвѣдей такой способъ: ставятъ улій на возвышеніе (на дерево, напр.); а предъ проходомъ къ улью подвѣшиваютъ на веревкѣ чуракъ. Пробираясь къ улью, медвѣдь задѣваетъ чуракъ, который раскачивается и ударяетъ медвѣдя; онъ сердится и ударяетъ снова, вслѣдствіе чего, конечно, и самъ получаетъ новый болѣе сильный ударъ и чѣмъ сильнѣе разсвирѣпѣвшій звѣрь начинаеть бить своего противника, тѣмъ сильнѣе платится самъ, такъ что дѣло нерѣдко кончается совершеннымъ изнеможеніемъ звѣря. Очевидно, медвѣдь обнаруживаетъ въ данномъ случаѣ неспособность отличить живое отъ неживаго, вслѣдствіе чего онъ и относится къ безжизненному, но сходному (по внѣшнимъ признакамъ) съ живымъ, какъ къ живому. Подобныхъ примѣровъ читатель самъ можетъ припомнить много ¹⁾. Изъ нихъ видно, что склонность надѣлять безжизненные предметы жизнью существуетъ независимо отъ свойствъ языка. Тоже самое подтверждается, какъ мы уже сказали, и особенностями воззрѣнія на жизнь природы наиболѣе глубокихъ мыслителей и особенно поэтовъ: они внемлютъ шуму потока, шелесту лепестка, шопоту полеваго цвѣтка и т. д.

Такимъ образомъ оказывается, что по обѣ стороны обычнаго „трезваго“ взгляда на вещи и явленія природы существуетъ другое, необычное, исключительное (фигуризмъ, антропатизмъ и т. д.). Далѣе будетъ зависѣть отъ принципіальной точки зрѣнія на предметъ, будутъ-ли усматривать въ замѣчаемомъ у человѣка на извѣстной стадіи его развитія антропатизмъ проявленіе ограниченности его психи-

¹⁾ Ср. „Знаніе“. 1876 г. XI: „Мнѣлоческое міросозерцаніе“, г. Карѣва.

ческой жизни, такъ сказать, ниспаденіе ея на уровень жизни животнаго; или, напротивъ, признають въ этомъ во всякомъ случаѣ знаменательномъ явленіи какъ-бы инстинктивное предвосхищеніе той великой истины, что въ основѣ всего лежитъ нѣкоторое саможизненное начало, участіе въ жизни котораго только и даетъ жизнь всему остальному. Мы не станемъ отстаивать исключительно ту или другую точку зрѣнія. Когда рѣчь идетъ объ антропопатизмъ некультурнаго человѣка, то, повидимому, всего справедливѣе усматривать причины его, съ одной стороны, въ указанномъ нами инстинктивномъ предвосхищеніи истины, а съ другой—въ известной степени неразвитости некультурнаго человѣка. Но какъ-бы то ни было, во всякомъ случаѣ остается несомнѣннымъ одно, что антропопатизмъ или фигуризмъ не долженъ быть поставляемъ въ исключительную связь съ свойствами того или другаго языка, какъ это дѣлаетъ М. Мюллеръ.

Впрочемъ, отъ этой поправки суть дѣла нисколько не измѣняется. Въ самомъ дѣлѣ, М. Мюллеръ не принадлежитъ къ числу тѣхъ современныхъ мыслителей, которые ставятъ религію въ прямую генетическую связь съ антропопатизмомъ первобытнаго человѣка и, слѣдовательно, для судьбы его теоріи почти безразлично то, какими причинами онъ объясняетъ самый антропопатизмъ. Со времени появленія теоріи Конта „о трехъ фазисахъ развитія“ вошло въ обыкновеніе смѣшивать антропопатическое пониманіе вещей и явленій природы, которое наблюдается у современнаго некультурнаго человѣка и которое предполагается у человѣка первобытнаго, съ религіею. Говорятъ, что первобытный человѣкъ, подобно современному дикарю, былъ просто баснотворецъ, который неразумно оживлялъ и олицетворялъ всю природу, вслѣдствіе чего и относился къ бездушному, какъ къ живому; говорятъ и думаютъ, что этимъ „миеологическимъ процессомъ“ вся духовная жизнь „дикаря“ и первобытнаго человѣка исчерпывается: здѣсь все—и его религія, и его философія, и его наука. Обособленіе этихъ трехъ сферъ началось уже потомъ. Путь выдѣленія религіи былъ приблизительно таковъ: сначала внутренніе дѣятели предметовъ отдѣлены были отъ са-

мыхъ предметовъ; затѣмъ эти отдѣльные дѣтели были слиты (по подобію слитія представленій въ понятія) въ родовыхъ дѣтелей, которые въ свою очередь въ концѣ концовъ слились въ туманное представленіе объ одномъ универсальномъ дѣтелѣ. Это и есть градація божествъ, различныхъ по могуществу и значенію ¹⁾. Конечно, если-бы М. Мюллеръ былъ сторонникомъ этой теоріи происхожденія религіи, то было-бы очень важно знать, на чемъ онъ утверждаетъ самую основу теоріи, т. е. ученіе объ антропопатизмѣ: обезпечить-ли онъ судьбу этого явленія выведеніемъ его изъ какого-нибудь общечеловѣческаго свойства (напр., изъ прирожденнаго стремленія къ оживленію и одухотворенію природы—„предвосхищенія инстинктомъ истины“), или, напротивъ, пойметъ это явленіе какъ нѣчто случайное, преходящее, имѣющее лишь мѣстное и временное значеніе. Но М. Мюллеръ, какъ мы уже сказали, не раздѣляетъ этой теоріи. Для него слишкомъ ясны ея внутреннія несообразности и слишкомъ извѣстно ея несогласіе съ фактами. Начнемъ съ того, что первобытный человѣкъ (древній аріецъ) не ко всѣмъ предметамъ относился какъ къ божествамъ, а лишь къ нѣкоторымъ, хотя всѣ предметы одинаково онъ оживлялъ. Такъ „осязаемые“ предметы вовсе не являются въ древнѣйшихъ гимнахъ въ качествѣ божествъ. Предметы обожествляются лишь постольку, поскольку имъ можетъ быть усвоенъ предикатъ безконечности. Только безконечное божественно. Да если-бы даже первобытный человѣкъ относился ко всѣмъ предметамъ оживленнымъ и олицетвореннымъ его фантазіею, какъ къ божественнымъ, во всякомъ случаѣ оставалось-бы несомнѣннымъ, что онъ видитъ въ этихъ предметахъ нѣчто лишнее, особенное, что не совпадаетъ съ антропопатическимъ пониманіемъ, — „божественное“. Въ немъ-то, въ этомъ терминѣ и лежитъ центръ тяжести. Онъ-то и есть тотъ обойденный современными изслѣдователями вопросъ, отъ отвѣта на который и зависитъ судьба другаго вопроса—о происхожденіи религіи.

¹⁾ Теорія анимизма, главнымъ представителемъ которой служитъ Тэйлоръ. Ее можно читать у Леббока, отчасти также (хотя съ значительнымъ видоизмѣненіемъ)—у Спенсера.

Итакъ, во взглядѣ на значеніе антропатизма въ дѣлѣ образованія религіи М. Мюллеръ расходится со многими современными изслѣдователями того-же вопроса. По смыслу его теоріи антропатическое пониманіе вещей не совпадаетъ съ религіознымъ отношеніемъ къ нимъ. Хотя у младенческихъ народовъ вездѣ, гдѣ религія, тамъ и антропатизмъ, но не наоборотъ: не вездѣ, гдѣ есть антропатическое пониманіе вещей, есть и религіозное отношеніе къ нимъ. И не трудно замѣтить, что преимущество остается на сторонѣ М. Мюллера. Въ самомъ дѣлѣ, антропатизмъ и фигуризмъ, какъ это ни странно, имѣютъ свое продолженіе въ современной положительной наукѣ: тотъ и другая одинаково суть объясненіе естественныхъ феноменовъ. Только въ первомъ случаѣ въ вещахъ предполагается воля, капризъ, вслѣдствіе чего онѣ или точнѣе—ихъ дѣйствія и не подводятся подъ тѣ или другіе постоянные законы; а во второмъ случаѣ дается объясненіе причинно—механическое, вносящее въ смѣну явленій законъ. Но если такъ, то какъ при современной „точной“ наукѣ остается мѣсто для религіи; такъ оно должно было оставаться и при антропатизмѣ. И какъ къ факту, объясняемому механически, религіозное сознаніе можетъ привязать рядъ соображеній и выводовъ телеологическаго и теологическаго характера, такъ и факту, объясняемому антропатически, первобытный человѣкъ или дикарь можетъ придавать и придаетъ особое специфически религіозное значеніе. И наоборотъ, какъ въ первомъ, такъ и во второмъ случаѣ факты могутъ не имѣть ничего общаго съ религіею. Отсюда слѣдуетъ, что, гдѣ есть антропатическое пониманіе, какъ quasi—научная теорія вещей, тамъ можетъ не быть религіи и наоборотъ. Слѣдовательно, антропатическое пониманіе вещей и религіозное отношеніе къ нимъ не одно и то же. И когда первобытный антропатизмъ прямо называютъ первобытною религіею, то высказываютъ нѣчто такое, съ чѣмъ нельзя связать опредѣленнаго смысла, такъ какъ въ этомъ случаѣ смѣшиваются два различные процесса, что и указано М. Мюллеромъ.

Признавши невозможнымъ прямо вывести религію изъ ан-

тропопатическаго пониманія вещей и вслѣдствіе этого отдѣливши вопросъ о происхожденіи религіи отъ вопроса о первобытномъ антропопатизмѣ, М. Мюллеръ, какъ мы сказали, перенесъ центръ тяжести въ предикатъ „божественный“ и вопросъ о происхожденіи религіи свелъ къ вопросу о томъ, какъ человѣкъ дошелъ до понятія и слова „божественный“. Смысль такой постановки вопроса, какъ мы ее понимаемъ, состоитъ въ слѣдующемъ: чтобы понять происхожденіе религіи нужно выяснитъ содержаніе *перваго* понятія о божествѣ и доискаться, какимъ образомъ понятіе о божествѣ съ такимъ именно содержаніемъ образовалось. Нельзя не согласиться, что такая постановка вопроса до извѣстной степени имѣетъ свой *raison d'être*. Въ самомъ дѣлѣ, несомпѣнно, что содержаніе понятія о божествѣ и божественномъ не всегда было одинаково. Такъ, въ христіанскомъ понятіи о Божествѣ мыслятся слѣдующіе признаки: духовность существа, безусловность въ отношеніи къ силѣ (всемогущество), къ пространству (вездѣсущіе), ко времени (вѣчность), т. е. такъ называемыя метафизическія свойства существа Божія, и съ другой стороны—безусловность вѣдѣнія (всевѣдѣніе), безусловная свобода отъ того, что въ человѣкѣ называется грѣхомъ (святость) и т. д., т. е. всѣ такъ называемыя личныя свойства Божества. Теперь, нельзя думать (по крайней мѣрѣ при взглядѣ на религію, какъ на естественный процессъ), чтобы *первое* понятіе о божествѣ имѣло тоже самое содержаніе, какъ и понятіе христіанское: оно должно было быть бѣднѣе послѣдняго. Но само собою понятно, что сущность обоихъ понятій должна быть одинакова. Говоря иначе, въ первобытномъ понятіи о божествѣ многихъ частныхъ опредѣленій, мыслимыхъ въ понятіи христіанскомъ, не было; но то, что составляетъ основу понятія, безъ чего это понятіе не было бы понятіемъ о божествѣ, должно было быть и въ первобытномъ понятіи, равнявшемся (не *по смыслу*, а *по значенію*) нашему понятію о Божествѣ. Въ выясненіи и опредѣленіи генезиса этой *основы* понятія о Божествѣ, которая, согласно вышеизложенному предположенію, должна вмѣстѣ съ тѣмъ составлять и содержаніе начальнаго понятія о Божествѣ,

М. Мюллеръ, какъ мы сказали, справедливо (до известной степени ¹⁾) видитъ свою задачу. Какъ-же онъ ее разрѣшаетъ?

Отвѣтъ М. Мюллера на этотъ вопросъ, какъ помнитъ читатель, распадается на два момента. Во-первыхъ, М. Мюллеръ говоритъ, что основу понятія о Божествѣ, а слѣдовательно и содержаніе первобытнаго понятія о немъ составляетъ идея безконечности. Во-вторыхъ, онъ утверждаетъ, что эта идея, равно какъ и всѣ другія основныя идеи религіи, происходитъ изъ впечатлѣній внѣшней природы, приходящихъ черезъ внѣшнія чувства. Соотвѣтственно такому отношенію къ дѣлу самого М. Мюллера, и мы, очевидно, должны сначала обсудить первое его положеніе и уже потомъ перейти ко второму.

Итакъ, нашему обсужденію подлежитъ то положеніе М. Мюллера, по которому основою всеобщаго понятія о Божествѣ, а слѣдовательно и содержаніемъ *первобытнаго* понятія о немъ должна быть признана идея безконечности. Одинъ изъ критиковъ М. Мюллера, также филологъ по профессіи (Шмидтъ), призналъ это положеніе несостоятельнымъ. По смыслу теоріи М. Мюллера, — таковы въ общихъ чертахъ разсужденія Шмидта, — идея безконечности необходимо принадлежитъ къ понятію о Богѣ, такъ что послѣднее (понятіе) ничто безъ первой (идеи). Но это невѣрно. Правда, идея безконечности входитъ, какъ элементъ, въ понятіе о *христианскомъ* Богѣ, но присутствіе ея трудно доказать въ представленіяхъ о божествѣ язычниковъ особенно на низшихъ ступеняхъ. Далѣе, если-бы идея безконечнаго составляла основу понятія о Божествѣ, а слѣдовательно и содержаніе первоначальнаго понятія о Немъ, то первыя имена Божіи должны-бы были болѣе или менѣе ясно выражать это основное опредѣленіе. Но этого мы не находимъ и самъ М. Мюллеръ, поставившій своею задачею показать, какъ люди пришли къ

¹⁾ По скольку на исторію и возникновеніе религіи можно смотрѣть, какъ на естественный процессъ. Но можно-ли съ этой точки зрѣнія волюнъ понять религію, — объ этомъ будетъ рѣчь ниже.

предикату „Богъ“ приводитъ въ качествѣ такихъ предикатовъ слова: „отецъ, живой, дѣятельный, неизмѣнный и бессмертный, или свѣтлый“, слова, въ которыхъ идеи безконечнаго совсѣмъ не видать. Правда, упоминается въ Ведахъ богиня *Aditi* (безграничная, безконечная); но, во-первыхъ, это имя очень поздняго происхожденія и, во-вторыхъ, оно не сдѣлалось нарицательнымъ именемъ для божествъ, между тѣмъ какъ, напримеръ, слова *devas*—свѣтлые, небесные, и *asuras*—живые утвердились въ качествѣ употребительнѣйшихъ наименованій для божествъ ¹⁾).

По нашему мнѣнію, замѣчанія Шмидта справедливы только отчасти. Какъ увидитъ читатель нѣсколько ниже, не только у арійцевъ, но и у другихъ древнѣйшихъ народовъ въ первоначальныхъ именахъ Божіихъ не содержится указаній на безконечность. Но отсюда не слѣдуетъ, что идея безконечности есть совершенно случайная идея въ содержаніи понятія о Божествѣ и что ея не было въ первоначальныхъ понятіяхъ о Божествѣ. По меньшей мѣрѣ можно признать столь же вѣроятнымъ и соображеніе М. Мюллера, по которому отсутствіе въ древнѣйшихъ именахъ Божіихъ указанія на безконечность объясняется тѣмъ, что первобытный языкъ былъ слишкомъ, такъ сказать, немогъ, чтобы выразить такую трудную идею, какъ идея безконечности. Это соображеніе со степени вѣроятности должно перейти на степень несомнѣнности, коль скоро мы примемъ во вниманіе слѣдующія соображенія. Прежде всего обычное, непосредственное сознаніе никогда не можетъ освободиться отъ мысли о чемъ-то необъятномъ, безконечномъ. Человѣкъ всегда долженъ сказать съ поэтомъ, что

Безконечное меня тревожитъ противъ воли...

Да и не только *непосредственное*, но и *непредвзятое мыслящее*, философское сознаніе всегда должно признать во вселенной, за вычетомъ всѣхъ опредѣленныхъ и ограниченныхъ

¹⁾ Die Philosophie der Mythologie und M. Müller. Von. dr. Eugen von Schmidt. Berlin. 1880. Критическія замѣчанія Шмидта на теорію М. Мюллера изложены главнымъ образомъ на стр. 41—45 и 100—107.

предметовъ, явленій и силъ, нѣкоторый необъятный остатокъ, который не разрѣшается ни въ какія опредѣленныя силы, не выражается вполне ни въ какихъ опредѣленныхъ представленіяхъ и понятіяхъ и не укладывается ни въ какія формулы. Религіозное сознаніе человѣка обыкновенно привязывается къ этому безконечному нѣчто. Признавала его и философія, называла-ли она это нѣчто, какъ Кантъ, вещью въ себѣ или какъ новѣйшіе эволюціонисты (Спенсеръ),—просто не познаваемымъ. Отсюда слѣдуетъ, что просто *психологически невозможно отрѣшиться отъ представленія о безконечности* ¹⁾. Что-же касается собственно М. Мюллера, то по нашему мнѣнію, его теорія полуосязаемыхъ и неосязаемыхъ божествъ неотразимо доказываетъ участіе идеи безконечности въ выработкѣ первоначальныхъ религіозныхъ представленій. Въ самомъ дѣлѣ, если не всѣ оживленные и олицетворенные фантазією предметы и явленія природы обоготворялись безразлично, а только нѣкоторые, именно тѣ, относительно которыхъ человѣкъ не могъ рѣшить, гдѣ лежитъ граница ихъ бытія и могущества: то, очевидно, что какими-бы другими свойствами ни былъ надѣленъ предметъ, этихъ свойствъ было недостаточно для возведенія предмета въ божество. Нужны были эти свойства + безконечность: божество является, такъ сказать, произведеніемъ всѣхъ свойствъ предмета на безконечность. Исчезалъ этотъ послѣдній производитель и—*caeteris paribus*, образъ божества разрѣшался въ нуль или, если божествомъ былъ предметъ, онъ низводился изъ царства боговъ въ рядъ предметовъ обычныхъ. Отсюда слѣдуетъ, что идею безконечности никакъ нельзя считать идею случайною въ содержаніи понятія о Божествѣ: она необходима въ этомъ понятіи, а слѣдовательно и въ первоначальныхъ пред-

¹⁾ Утвержденіе Шмидта, будто идеи безконечности нѣтъ въ представленіяхъ о Божествѣ язычниковъ и особенно некультурныхъ народовъ, есть или недоразумѣніе или предразсудокъ, къ сожалѣнію, очень обычный у изслѣдователей нашихъ дней: за массою обоготворенныхъ предметовъ (фетишизмъ) и болѣе или менѣе конкретнѣ очерченныхъ духовъ (анимизмъ) всегда кроется въ религіозномъ сознаніи дикарей болѣе или менѣе смутная идея *безконечнаго* существа—объ этомъ мы надѣемся современемъ поговорить подробнѣе и надѣемся обосновать свое утвержденіе путемъ анализа фактовъ религіознаго сознанія дикарей.

ставленіяхъ о Божествѣ существовала, хотя имена Божіи и не указываютъ на нее (по причинѣ, изложенной выше).

Но если, съ одной стороны, нельзя допустить, чтобы идея безконечности была случайною идеею въ содержаніи понятія о Божествѣ и, вслѣдствіе этого, отсутствовала въ первоначальныхъ представленіяхъ о Немъ; если, однако, съ другой стороны, въ первоначальныхъ именахъ Божіихъ мы не находимъ указаній на эту идею; то, очевидно что идеею безконечности не покрывается вся основа понятія о Божествѣ и не исчерпывается содержаніе первоначальныхъ представленій о Немъ. Въ этихъ послѣднихъ было нѣчто, что также относится къ необходимому содержанію понятія о Богѣ, на что прежде всего было обращено вниманіе первобытнаго человѣка и что, наконецъ, именно и было выражено въ первобытныхъ именахъ Божіихъ. Что-же это такое? Какая идея должна быть признана центральною идеею въ понятіи о Божествѣ и самую первую идеею, которою человѣкъ наполнилъ содержаніе своего древнѣйшаго представленія о Немъ? Философъ Шмидтъ, критическія замѣчанія котораго на теорію Макса Мюллера мы приводили выше, признаетъ такую идею идею силы и говоритъ, что въ этомъ именно смыслѣ слѣдуетъ истолковывать и первоначальныя имена древнеарійскихъ божествъ, т. е. и въ этихъ именахъ онъ находитъ указаніе на идею силы, какъ идею основную и прежде всѣхъ другихъ идей, входящихъ въ содержаніе понятія о Богѣ, усвоенную человѣкомъ. Употребленіе санскритскаго *deva*, лат. *deus* для обозначенія Божества, разсуждаетъ Шмидтъ, слѣдуетъ объяснять не тѣмъ, что божественнымъ признавалось все свѣтлое, а тѣмъ, что *div*—свѣтлое небо занимало высшее или, по крайней мѣрѣ, выдающееся мѣсто между міровыми силами, почему это слово и могло употреблаться въ смыслѣ *владыки, властителя*. Только при такомъ взглядѣ на дѣло, продолжаетъ разсуждать Шмидтъ, можно удовлетворительно объяснить, почему и такіе предметы, которые ничего общаго со свѣтомъ не имѣли, каковы, напр., горы, рѣки и т. д. назывались *devas*, почему также, напр., богъ моря, Нептунъ, назывался *deus*, а богиня земли—*dea*:

все это были въ глазахъ своихъ поклонниковъ *ладыки*. М. Мюллеръ, заключаетъ разсужденіе Шмидтъ, самъ даетъ опору для такого толкованія именъ, когда говоритъ, напр., что слово *deva* встрѣчается въ санскритѣ и въ значеніи силы.

Приведенное разсужденіе Шмидта намъ кажется совершенно основательнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, по собственной теоріи М. Мюллера выходитъ, что полуосязаемые и неосязаемые предметы обожаются не потому только, что они являются съ характеромъ безконечности, но и потому, что они обладаютъ свойствами такой или иной силы, дававшими возможность возводить ихъ въ благодѣтелей, творцовъ, просвѣтителей и т. д. Таковы выше приведенныя и объясненныя имена *devatâ, amarta, agara, asura*. „То, что составляетъ сверхъестественный характеръ всѣхъ боговъ, говоритъ самъ М. Мюллеръ, древніе арійцы называли не безконечнымъ, челоукообразно—непобѣдимымъ, непреходящимъ, неизмѣннымъ, бессмертнымъ, нерожденнымъ, вездѣсущимъ, всевѣдущимъ, всемогущимъ“. По теоріи-же самого М. Мюллера, какъ извѣстно, отъ существованія слова необходимо заключать къ существованію содержащагося въ немъ понятія. Особенно знаменательно въ данномъ отношеніи то обстоятельство, что, говоря въ одномъ изъ своихъ раннѣйшихъ сочиненій объ общемъ и основномъ значеніи древнѣйшихъ именъ двухъ остальныхъ группъ (т. е. кромѣ арійской) религій (семитической и туранской) ¹⁾, М. Мюллеръ вовсе не нашелъ, чтобы

¹⁾ У М. Мюллера своеобразная классификація религій. Онъ признаетъ несостоятельнымъ раздѣленіе религій на истинныя и ложныя, откровенныя и естественныя, политеистическія и монотеистическія и т. д. и раздѣляетъ всѣ религіи земнаго шара по *лигвистическому принципу* (въ томъ предположеніи, что жизнь языка тѣсно связана съ жизнью религій) на три группы: религіи *семитическія, арійскія* (іафетитскія) и *туранскія* (хамитскія). Къ первой группѣ онъ относитъ религію евреевъ, арабовъ и т. д.; ко второй—древнихъ арійцевъ, иранцевъ, грековъ, римлянъ и т. д.; къ третьей—китайцевъ и религіи такъ называемыхъ дикарей (некультурныхъ народовъ): тунгузовъ, монголовъ, татаръ, финновъ (вѣтвь сѣверо-туранская), съ одной стороны, и—таитянъ, малайцевъ и т. д. (вѣтвь южно-туранская),—съ другой.—Божество семитическихъ народовъ есть *Богъ исторіи* съ сильно развитымъ драматическимъ характеромъ: устроитель судебъ народовъ и отдѣльныхъ лицъ. Древнѣйшія имена Его всѣ означаютъ сильный „властитель“. Богъ арійцевъ есть по преимуществу „*Богъ природы*“ или,

въ нихъ было указаніе на идею безконечности и даже совершенно напротивъ — во всѣхъ именахъ открылъ присутствіе идеи силы, откуда конечно съ очевидностію слѣдуетъ, что разбираемое нами положеніе М. Мюллера, не мирится съ фактами, имъ самимъ констатированными.

Въ дополненіе къ сказанному нами о томъ, что содержаніемъ начальныхъ представленій о Божествѣ служила именно идея силы, мы приведемъ еще данныя, касающіяся древне-египетской религіи. Вопросъ о египтянахъ и ихъ религіи далеко не рѣшенъ. М. Мюллеръ думаетъ, что древній Египетъ представляетъ совершенно самостоятельную „централизацію духовной дѣятельности въ отношеніи какъ языка, такъ и религіи“, что элементы древне-египетской религіи, равно какъ и языка, не имѣютъ ничего общаго съ древнимъ „семитизмомъ“ и „аризмомъ“. Слѣдуетъ-ли, однако, отнести египтянъ къ народамъ туранскимъ—это еще, по М. Мюллеру, вопросъ. Но обыкновенно, на основаніи библейской генеологической таблицы народовъ (Быт. X, 6), египтянъ относятъ къ хамитамъ или туранцамъ. Упомянутый нами выше филологъ Шмидтъ, на основаніи лингвистическихъ указаній, считаетъ египтянъ (отрасль хамитовъ), арійцевъ (іафетитовъ) и семитовъ принадлежавшими первоначально къ одной расѣ.

точно говоря, даже природа, но только со своей внутренней стороны, скрытой подъ роскошнымъ покровомъ видимаго. Съ тѣмъ-же (природнымъ) основнымъ характеромъ является передъ нами и божество въ религіяхъ туранскихъ (верховное божество китайцевъ Тянь—небо). Но въ религіяхъ туранскихъ очень замѣтенъ дуализмъ и кромѣ того въ нихъ всегда существуютъ сонмы второстепенныхъ божествъ (духовъ природы и предковъ). Легко замѣтить, что при всемъ различіи этихъ божествъ, ихъ природа одна: всѣ они суть носители безусловной силы, всемогущества, проявляется-ли эта сила въ исторіи, или природѣ. *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. M. Müller. Zweite Auflage. 1876. 112—128, 139—194.* Замѣтимъ здѣсь кстати, что въ недавно (въ прошломъ году) вышедшей брошюрѣ извѣстнаго нѣмецкаго переводчика китайской канонической книги ибсенъ (Ши-кинъ), Виктора фонъ-Штрауса, доказывается и, повидимому, не безъ основанія, что, вопреки обычному мнѣнію, древне-китайская религія есть монотеизмъ (а не дуализмъ). Верховное божество есть небо—верховный владыка, управляющій судьбами людей. (*Der altchinesische Monotheismus. D. V. v. Strauss und Torney. Heidelberg. 1885, 5. 302 (4).*) Такимъ образомъ оказывается, что на зарѣ исторіи содержаніемъ понятія о божествѣ у всѣхъ народовъ служила именно идея силы.

Къ мысли о томъ, что египтяне, судя по ихъ языку, найдутся въ родствѣ съ древними семитами приходили и прежде. Какъ-бы то ни было, отнесемъ-ли мы египтянъ къ народамъ туранскимъ и признаемъ-ли мы ихъ происшедшими отъ одной общей у нихъ съ древнѣйшими арійцами и семитами семьи, или, напротивъ, взглянемъ на нихъ какъ на совершенно „самостоятельную централизацію духовной жизни“, выражаясь словами М. Мюллера,—во всякомъ случаѣ египтяне останутся для насъ народомъ очень древнимъ, духовную жизнь котораго можно прослѣдить далеко за 3000 лѣтъ до нашей эры ¹⁾. Уже одно это обстоятельство должно сообщить высокій интересъ уясненію важнаго для насъ въ данномъ случаѣ вопроса о томъ, какъ древнѣйшіе египтяне представляли Божество, чтó было содержаніемъ ихъ перваго понятія о Немъ.

Интересующія насъ свѣдѣнія мы заимствуемъ изъ сочиненія извѣстнаго англійскаго египтолога, Пажя Ренуфа,—изъ сочиненія, посвященнаго обслѣдованію спеціальнаго вопроса о происхожденіи религіи древнихъ египтянъ. Названный ученый доказалъ, что Божество представлялось древними египтянами именно какъ сила. Это послѣднее положеніе онъ основалъ на анализѣ понятія, выраженнаго словомъ *nutar*, употреблявшимся древними египтянами для обозначенія Божества. Для нашей спеціальной задачи нѣтъ, конечно, нужды входить въ филологическій анализъ этого слова. Поэтому мы возьмемъ только результатъ этого анализа. „Египетское слово *nutar*,—говоритъ Пажъ Ренуфъ въ заключеніе своего анализа,—означаетъ *силу*, какъ и еврейское *эль*. Очень обычное египетское выраженіе *nutar nutra* точно соотвѣтствуетъ еврейскому *эль шаддай*. Выраженіе *nutar nutra amtaheret* значитъ: всемогущая сила пребывающая на небѣ. Въ высшей степени замѣчательно, что въ санскритѣ слово *Brahman* первоначально также, какъ и *Эль*, означало *силу*.

¹⁾ M. Müller. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. S. 148. Eugen von Schmidt. S. 95—63. Anmerkungen Lenormant. Manuel d'histoire. t. I. pp. 123—125.

Въ теченіе долгаго времени это слово (Brahman) противодѣйствовало вліянію мифологіи (ссылка на М. Мюллера ¹⁾), но, наконецъ, подобно всѣмъ другимъ именамъ Божиимъ, оно сдѣлалось собственнымъ именемъ лишь одного изъ многихъ божествъ. Египетское-же имя *nitar* вовсе не сдѣлалось собственнымъ именемъ. Конечно, мы находимъ, что и въ то древнѣйшее время, до котораго только мы можемъ достигнуть, благодаря языку, слово *nitar* имѣло очень опредѣленное понятіе; но оно все-таки всегда оставалось именемъ нарицательнымъ и прилагалось безразлично ко всякой силѣ, которой воображеніе египтянъ приписывало дѣятельное вмѣшательство въ міровой процессъ, равно какъ (приписывалось) и единой силѣ, отъ которой всѣ другія силы исходятъ. Горусъ и Ра, Озирисъ и Сеть суть имена отдѣльныхъ конечныхъ силъ; но кромѣ этихъ отдѣльныхъ силъ повсюду находятъ у египтянъ упоминаніе о силѣ безъ имени, которая совсѣмъ не имѣетъ никакого мифологическаго характера, которая постоянно представляется единою и которая, наконецъ, можетъ быть понята только какъ предметъ *sensus nihilis* или непосредственнаго воспріятія безконечнаго. Это послѣднее (безконечное) я, говоритъ Ренуфъ, подобно своему ученому предшественнику, профессору М. Мюллеру, считаю не продуктомъ мыслящаго сознанія, но особымъ актомъ познанія, освободиться отъ котораго также невозможно, какъ невозможно освободиться отъ чувственныхъ впечатлѣній“. Не можетъ не показаться страннымъ, что человекъ, только что указавши въ словѣ *nitar* идею силы, объясняетъ генезисъ этого слова (а слѣдовательно и выраженнаго имъ понятія) воспріятіемъ *безконечности*; естественно было ожидать, что и источникъ идеи силы Пажъ Ренуфъ укажетъ въ воспріятіи *силы*-же, а не *безконечности*. Эта неожиданность, кажется, ничѣмъ другимъ не можетъ быть объяснена, какъ тѣмъ, что Пажъ Ренуфъ, филологъ по преимуществу и плохой философъ, просто безъ провѣрки принялъ положеніе, хотя это положеніе и плохо вяжется съ его собственною ар-

¹⁾ Въ критической статьѣ о Ренанѣ.

гумептаціею. Въ виду этого мы считаемъ не только возможнымъ, но и необходимымъ, принявши послышки Пажя Ренуфа, отвергнуть сдѣланный изъ нихъ выводъ, т. е. считаемъ необходимымъ сдѣлать такое заключеніе: если въ словѣ *nitar* выражается понятіе о силѣ, то для объясненія этого слова и выраженнаго въ немъ понятія нужно признать воспріятіе силы-же (безконечной).—Послѣ разсужденія объ основномъ смыслѣ слова *nitar* Пажъ Ренуфъ приводитъ тексты изъ древнѣйшихъ египетскихъ памятниковъ, доказывающіе, что этой неизреченной силѣ приписывались предикаты не только метафизическіе (безусловность по мѣсту времени и т. д.), но и личные. Отсюда названный филологъ справедливо, конечно, заключаетъ, что „слѣдовательно не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что нужно разумѣть подъ словомъ *nitar*, которое мы, говоритъ Ренуфъ, не колеблясь, переводимъ словомъ *Богъ*. Это, одушевленно, заключаетъ названный ученый, это несомнѣнно единый истинный Богъ, Который недалеко отъ каждаго изъ насъ (ибо мы Имъ живемъ, движемся и существуемъ) и вѣчная сила и Божество Котораго открываются чрезъ свѣтъ, просвѣщающій всякаго человѣка, грядущаго въ міръ ¹⁾“.

А. Введенскій.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Vorlesungen über Ursprung und Entwik kelung d. Religion der alten Aegypter. Von P. le Page Renouf. Autorisirte Uebersetz. Leipzig. 1882. S. 92—93, 97.

ПУБЛИЧНЫЯ ЛЕКЦІИ ФЕЙЕРБАХА О РЕЛИГІИ *).

Публичныя лекціи Фейербаха о религіи, пріобрѣтшія большую извѣстность въ Западной Европѣ, не появлялись еще въ печати на русскомъ языкѣ, но за то распространены въ рукописяхъ и литографированныхъ запискахъ,—что придаетъ имъ заманчивую таинственность и большій интересъ, чѣмъ они заслуживаютъ. Борьба съ вѣрой во имя науки, отрицаніе всего сверхъестественнаго и духовнаго въ мірѣ, подчиненіе всего существующаго однимъ лишь физическимъ законамъ, стремленіе объяснить происхожденіе религіи фантазіей человѣка и непонятной вѣрой его въ продуктъ собственнаго воображенія,—вотъ основные принципы Фейербаха въ его публичныхъ лекціяхъ о религіи.

„Не смотря на разнообразіе моихъ сочиненій, говоритъ Фейербахъ, всѣ они, строго говоря, имѣли одну цѣль, одно направленіе и мысль, одну тему. Эта тема есть религія и теологія и все, что находится съ ними въ связи“. Такъ опредѣляетъ онъ задачу свою въ своихъ лекціяхъ о религіи (Лекц. 1). Дальнѣйшая цѣль этихъ лекцій, какъ и всѣхъ сочиненій Фейербаха, говоря его собственными словами, та, „чтобы изъ друзей Бога образовать друзей человѣчества, изъ вѣрующихъ—мыслителей, изъ моельщиковъ—работниковъ, изъ кан-

*) Въ нашемъ изданіи уже былъ напечатанъ разборъ ученія Фейербаха о религіи (1885 г. №№ 12, 14, 15); но мы признаемъ полезнымъ помѣстить о томъ-же предметѣ и эту статью, отличающуюся многими прекрасными частными мыслями и замѣчательною ясностію и общедоступностію изложенія. *Ред.*

дидатовъ загробной жизни—труженниковъ жизни настоящей, изъ христіанъ, которые, по собственному (!) ихъ сознанию, суть полуангелы, полуживотныя (!)—людей, полныхъ людей“.

Дана-ли эта задача нѣмецкому мыслителю жизнью, т. е. вызвана-ли она необходимостью, и имѣетъ-ли потому какой-нибудь смыслъ? Стремиться къ тому, чтобы люди сдѣлались „друзьями человѣчества“, „мыслителями“, „труженниками“, словомъ „полными людьми“, весьма умно; такое стремленіе можетъ дѣлать честь человѣку и стоитъ того, чтобы онъ посвятилъ ему всю свою жизнь. Но къ чему съ этимъ стремленіемъ соединять другое, никакою нуждою не вызываемое, стремленіе подорвать основы религіи, доказать несостоятельность религіозной догматики и изъ вѣрующихъ сдѣлать невѣрующихъ? Развѣ религія идетъ въ разрѣзъ разумнымъ стремленіямъ сдѣлать людей людьми въ дѣйствительности, а не по названію только? Развѣ религія, и особенно христіанская религія, на которую главнымъ образомъ направлены враждебныя нападенія Фейербаха, противится и мѣшаетъ тому, чтобы человѣкъ былъ другомъ *людей*, *мыслителемъ* и *работникомъ*?—Не укоромъ-ли для Фейербаха и его послѣдователей звучать божественныя слова „возлюбиши искренняго твоего, яко самъ себе. Любите не только ближнихъ и друзей, любите и враговъ своихъ, дѣлайте добро ненавидящимъ васъ, благословляйте проклинающихъ васъ, молитесь за обижającychъ васъ!“ Можетъ-ли быть что-нибудь выше, совершеннѣе этого ученія въ нравственномъ и соціальномъ отношеніяхъ? Какъ низка, какъ мелка предъ нимъ вся гуманность атеистовъ, о которой они кричатъ такъ громко и которая въ сущности сводится къ эгоизму, къ исканію личнаго благосостоянія!

Идетъ-ли религія и противъ знанія, отрицаетъ-ли она необходимость разсудочнаго развитія, образованія?—Вовсе нѣтъ. Найдите въ цѣлой системѣ христіанскаго вѣроученія какуюнибудь заповѣдь, правило, предписаніе, враждебное стремленію къ наукѣ, къ знанію? Обращаясь къ исторіи христіанства, мы видимъ, что непоколебимѣйшіе столпы Церкви, наиболѣе почитаемые вѣрующими, были въ то же время и людъ-

ми науки, заботились о просвѣщеніи христіанъ не только ученіемъ вѣры, но и положительными знаніями. Уже во II-мъ вѣкѣ знаменитая александрійская школа была наполнена вѣрующими, искавшими образованности. Пастыри Церкви были учителями тамъ. Въ началѣ среднихъ вѣковъ, — въ самое печальное время въ исторіи умственнаго развитія человѣчества, — наука изучалась и разрабатывалась въ глубинѣ келлій монахами, людьми по преимуществу религіозными. Обращаясь къ нашей родной странѣ, мы видимъ, что введеніе христіанства было у насъ и началомъ просвѣщенія и долгое время образованнѣйшими людьми на Руси были главнымъ образомъ представители религіи, лица духовныя. Вспомнимъ, напримѣръ, знаменитыхъ кіевскихъ ученыхъ монаховъ, бывшихъ первыми учителями въ великорусскихъ школахъ въ XVII столѣтіи.

Какъ-же все это вяжется съ усиліями Фейербаха сдѣлать изъ вѣрующихъ мыслителей? Если въ одно и то-же время можно быть и вѣрующимъ и мыслителемъ, — если вѣра не только не противится знанію, а какъ мы сейчасъ видѣли, побуждаетъ искать его, то говорить такія фразы, какъ Фейербаховскія, значитъ — или совершенно закрывать глаза предъ дѣйствительностью, или исказять ее для своихъ принциповъ и по своимъ предразсудкамъ. Фейербахъ беретъ не религіозное ученіе, а злоупотребленія религіею, не постоянную практику Церкви, а частные и, притомъ, исключительные случаи изъ ея практики. Говоря о своемъ стремленіи замѣнить вѣру мыслию, Фейербахъ, очевидно, имѣлъ въ виду костры инквизиціи, на которыхъ нѣкогда сжигаемы были люди, искавшіе знанія, — ретроградныя стремленія нѣкоторыхъ невѣжественныхъ папъ, фанатизмъ нѣкоторыхъ лицъ, которыя, по простотѣ своего неразвитаго ума, или-же по нравственной испорченности, по разнымъ безчестнымъ побужденіямъ, лицемерно прикрываясь именемъ религіи, злоупотребляли ея ученіемъ и шли противъ знанія. Но какой-же истинный ученикъ Христа оправдаетъ ихъ? Впрочемъ, если уже говорить о старомъ и укорять новое время печальными фактами изъ прошлаго, то вѣдь придется и науку упрекнуть кое въ чемъ

нечестномъ, безнравственномъ и крайне неразумномъ. Вспомнимъ несчастную Жанну д'Аркъ, осужденную парижскимъ университетомъ за сообщество съ дьяволомъ (!); вспомнимъ, что наука старалась оправдать рабство, оправдать всѣ злоупотребленія правомъ сильнаго, доказать необходимость войны, какъ радикальнѣйшаго и даже разумнаго средства устраивать международныя отношенія и т. д. и т. д. Слѣдуетъ ли изъ этого, что задача науки—распространять въ народѣ суевѣріе, безправіе и безчеловѣчіе? Очевидно никто этого не скажетъ; почему-же о христіанствѣ мы станемъ судить по нѣкоторымъ темнымъ личностямъ изъ вѣрующихъ?

Правда, есть вопросы, при рѣшеніи которыхъ вѣра и знаніе кажутся расходящимися, такъ что, повидимому, нѣтъ другаго исхода, какъ—или остаться вѣрнымъ наукѣ и тогда окончательно разойтись съ религіей, или наоборотъ. Но дѣло въ томъ, что всѣ такіе вопросы, если къ нимъ относиться съ полнымъ безпристрастіемъ, непременно оказываются для науки не разрѣшимыми уже по самому ихъ характеру, а отвѣты на нихъ, придуманные такъ называемыми реальными или положительными науками, предъ судомъ непредубѣжденнаго ума непременно окажутся гипотезами, противорѣчащими одна другой, такъ что можно оставаться ученымъ мыслителемъ, знать послѣднее слово науки, и въ то же время рѣшать спорные вопросы съ точки зрѣнія религіозной догматикѣ, опираясь вмѣстѣ съ тѣмъ на научные выводы.

Идемъ дальше за Фейербахомъ и останавливаемся въ недоумѣніи передъ фразою его: „моя задача — сдѣлать изъ модельщиковъ работниковъ, изъ кандидатовъ загробной жизни—тружениковъ жизни настоящей“. Что хотѣлъ сказать этимъ Фейербахъ?—Вѣдь каждому извѣстно, что вѣрующіе трудятся никакъ не меньше невѣрующихъ, что надежда на вѣчную жизнь за гробомъ вовсе не предполагаетъ бездѣятельности, что, напротивъ, ожиданіе этой жизни требуетъ не того, чтобы сидѣть, сложа руки, а чтобы вести жизнь, полную борьбы, трудовъ, подвиговъ и притомъ не только духовныхъ, но и тѣлесныхъ. Ап. Павелъ сказалъ, что тотъ, кто не трудится, не долженъ и ѣсть. Разница между дѣятельностью чело-

вѣка религіознаго и атеиста заключается въ томъ, что послѣдняя имѣетъ въ виду главнымъ образомъ личную пользу, а первая—общепользность и желаніе угодить Богу. На чьей же сторонѣ первенство? Могутъ сказать, что трудъ и молитва не вяжутся между собою потому, что трудъ предполагаетъ личную энергію, надежду на собственныя силы, употребленіе именно этихъ силъ, а молитва показываетъ слабость человѣка, его внутреннюю несостоятельность и безсиліе, которыя заставляютъ его искать высшей помощи, опоры во-внѣ. Молитва, поэтому, какъ думаютъ, ослабляетъ человѣка, дѣлаетъ его несчастнымъ существомъ, тогда какъ трудъ укрѣпляетъ, облагораживаетъ, возвышаетъ. Согласны, что молитва вытекаетъ изъ признанія человекомъ его слабости, но именно только *слабости*, а не *безсилія*. Что-же? Развѣ такое признаніе можно поставить въ упрекъ человѣку? Развѣ оно ложно, ненормально? Неужели можно оспаривать фактъ слабости человѣка, какъ физической, такъ равно и нравственной, и умственной? Всѣ мыслители, древнѣйшіе и позднѣйшіе, носили это убѣжденіе. Что-же удивительнаго послѣ этого, если вѣрующій молится о высшей помощи? Итакъ молитва имѣетъ свою основу въ природѣ человѣка, въ его самосознаніи. Она нисколько не уничтожаетъ личной энергіи человѣка, напротивъ, принося ему увѣренность въ божественномъ содѣйствіи, она помогаетъ ему избѣгать унынія и отчаянія, пробуждаться отъ нравственнаго усыпленія къ доброй жизнедѣятельности, къ усиленной борьбѣ съ препятствіями.

Итакъ, трудъ и молитва не противоположны между собой и попеченіе о загробной жизни не только не мѣшаетъ намъ быть труженниками жизни настоящей, а напротивъ, — чтобы получить право на вѣчную жизнь, побуждаетъ быть труженниками, и притомъ труженниками добрыми, любящими человечество до самоотверженія, а не эгоистичными. Религія не запрещаетъ заниматься ни наукою, ни искусствами, ни земледѣліемъ, ни промыслами; она требуетъ только, чтобы каждое занятіе проходило честно и добродѣтельно, а вѣдь это общій идеалъ всѣхъ соціальныхъ ученій! Если-же такъ, если

религія не мѣшаетъ ни труду, ни мысли, ни любви нашей къ человѣчеству, а напротивъ учитъ всему этому, то задача, которую поставилъ себѣ Фейербахъ, совершенно безсмысленна.

Теперь посмотримъ, какъ Фейербахъ рѣшаетъ взятую имъ задачу въ своихъ лекціяхъ.

Прежде всего опъ силится доказать, что религія не заключаетъ въ себѣ ничего божественнаго, сверхъестественнаго, по той простой причинѣ, что ничего сверхъестественнаго и нѣтъ, а есть только природа и человѣкъ, и что атеизмъ, какъ отрицаніе всякой религіи, есть необходимое условіе разумной жизни и прогресса человѣка и человѣчества. „Въ основѣ религіи, говоритъ Фейербахъ, лежитъ чувство зависимости человѣка отъ природы. Предметы и явленія физическія вліяютъ на жизнь человѣка то благотворно, то враждебно и разрушительно. Обоготворяются главнымъ образомъ эти послѣдніе, т. е. предметы, возбуждающіе страхъ: въ Римѣ былъ храмъ Страхъ; въ Азіи, Африкѣ и Америкѣ туземцы боятся рѣкъ по преимуществу въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ есть опасныя водовороты. Переплывая такія рѣки, дикари умоляютъ ихъ о помилованіи, бьютъ себя въ грудь и приносятъ гнѣвнымъ божествамъ искреннѣйшія жертвы. Нѣкоторые негрскіе цари, выбравшіе своимъ божествомъ море, такъ боятся его, что не только не смѣютъ ѣздить по немъ, но даже не дерзаютъ взглянуть на него, полагая, что одинъ видъ этого ужаснаго божества убьетъ ихъ на мѣстѣ“. Объясненіе религіи изъ страха, по мнѣнію Фейербаха, подтверждается особенно тѣмъ фактомъ, что даже у развитыхъ народовъ высшее божество есть олицетвореніе явленій природы, возбуждающихъ самый сильный страхъ въ человѣкѣ, есть божество грозы, грома и молніи,—что у нѣкоторыхъ народовъ нѣтъ другаго имени для Бога, кромѣ грома. (Лекц. 4).

Но всѣ эти факты сами по себѣ еще ничего не значатъ. Если многіе, почти всѣ, языческіе народы древности обоготворяли тѣ явленія и предметы, которые возбуждали въ нихъ страхъ, то этимъ показывается только то, что древніе народы, по невѣжеству, идею божества перепесли на видимые предметы грознаго характера. Иное дѣло, если-бы Фейербахъ

доказалъ, что религія не имѣла другаго источника, кромѣ чувства зависимости отъ природы, что первоначально, въ глубокой древности, никакой религіи и не было, а былъ только страхъ предъ физическою природою. Но Фейербахъ этого не дѣлаетъ, да и не можетъ сдѣлать, не искажая данныхъ, добытыхъ научными изслѣдованіями древности. Въ самомъ дѣлѣ, исторія не представляетъ намъ человѣка безъ религіи. Человѣкъ не успѣлъ еще, такъ сказать, осмотрѣться въ мірѣ, не успѣлъ еще составить яснаго понятія о чемъ-нибудь и былъ еще очень далекъ отъ обобщенія наблюдаемыхъ имъ фактовъ, а уже зналъ о существѣ высшей силы. Этого мало: всѣ древнѣйшія преданія народовъ возводятъ начало міра и происхожденіе человѣка къ одному божественному Творцу. Откуда взялись эти вѣрованія, переходившія по преданію? Откуда ихъ поразительное тожество? Страхъ предъ природою здѣсь ровно ничего не объясняетъ. Представьте себѣ первобытнаго человѣка такъ, какъ представляютъ его атеисты по Дарвиновой теоріи, т. е. совершеннымъ дикаремъ, стоящимъ немного выше животнаго, безъ всякихъ идей, съ одною только способностью къ нимъ. Вотъ онъ увидѣлъ водопадъ и пораженъ быстротою, шумомъ, гуломъ воды. Онъ попробуетъ бросить что-нибудь въ воду и видитъ, что вода завертѣла брошенный предметъ, погружаетъ его внизъ, подбрасываетъ вверхъ и наконецъ отталкиваетъ далеко въ сторону. Дикарь подходитъ поближе къ водопаду, входитъ въ воду и чувствуетъ, что она увлекаетъ его; онъ испуганъ и едва-едва вырывается на берегъ. Теперь онъ видитъ въ водѣ силу большую, чѣмъ его собственная сила, и начинаетъ бояться ея. Онъ больше не подходитъ къ водопаду и съ ужасомъ смотритъ на него издали. Вотъ и все вліяніе страха, не управляемаго никакою идеей. Опасеніе за себя, отвращеніе, удаленіе—вотъ результаты страха или, вѣрнѣе, всѣ проявленія его. Дойти до представленія силы высшей, силы сознательной и свободной, дикарь положительно не могъ. Если люди уже значительно развиты, какъ, напримѣръ, евреи во времена Моисея, не могли сладить съ отвлеченною идеей духовности Іеговы, а слили тельца для нагляднаго представленія

божества, то что-же сказать о дикарѣ? Голова его никакъ не могла представить чего-нибудь высшаго, какого-либо разумнаго существа, похожаго на божество. Человѣку нужно было получить идею божества, чтобы видѣть въ природѣ его проявленіе. Но тогда человѣкъ уже не сливалъ Бога съ природой, какъ думаетъ Фейербахъ. Грекъ, на примѣръ, вовсе не думалъ, что громъ есть Зевсъ, море Нептунъ и т. д. Громъ прекращается, а Зевсъ продолжаетъ царствовать на Олимпѣ; Нептунъ вовсе не сливался, не отождествлялся съ моремъ; море—его стихія, его сила, но море—громально и однакожь Нептуна не поглощаетъ; Нептунъ являлся на Олимпѣ, а море оставалось на одномъ мѣстѣ.—Если Фейербахъ говоритъ, что у многихъ народовъ нѣтъ другаго имени для Бога, кромѣ грома, то это, оставаясь совершенно справедливымъ, объясняется очень легко другими соображеніями, а не тѣми, которыя дѣлаетъ по этому поводу Фейербахъ. Дѣло въ томъ, что гроза производитъ на насъ очень сильное впечатлѣніе: видя зловѣщій блескъ молніи, слыша грозные раскаты грома, трескъ ломающихся деревьевъ, человѣкъ невольно проникается ужасомъ предъ этой могучей силой, и такъ какъ съ идеей Бога онъ соединяетъ представленіе о существѣ всемогущемъ, то понятно, почему онъ слышитъ въ громѣ голосъ разгнѣваннаго божества и называетъ божество именемъ грома.

Итакъ, нисколько не отступая отъ ученія библіи, отъ убѣжденія въ божественномъ происхожденіи религіи, мы можемъ объяснить преобладаніе между обожаемыми человѣчествомъ предметами предметовъ ужасныхъ. Богъ всегда представляется человѣку всемогущимъ и правосуднымъ, а такъ какъ ничто столько не напоминаетъ грѣшнымъ людямъ этого всемогущества и правды, какъ предметы страшные, то люди и привыкли видѣть въ нихъ Бога. Но даже самый невѣжественный человѣкъ, если только онъ вѣритъ въ существованіе личнаго Бога, не отождествляетъ его съ тѣмъ, что возбуждаетъ въ немъ страхъ.

Анализируя дальше идею человечества о Богѣ, мы находимъ въ ней представленіе о силѣ не только страшной и

разрушительной, но, и притомъ главнымъ образомъ, о *силѣ творческой*. Какъ древній Индусъ пришелъ къ идеѣ верховнаго всеобъемлющаго Парабрамы? Какъ другой древній, кочевой и, слѣдовательно, совершенно неразвитый, народъ еврейскій, додумался до высокой идеи чистѣйшаго Духа Божественнаго—Іеговы? Что общаго между страхомъ и этою глубокою, отвлеченною идеей?—Фейербаху, для того, чтобы остаться послѣдовательнымъ, нужно или отрицать самое существованіе такой идеи,—что, очевидно, было-бы нелѣпо,—или-же, для объясненія ея происхожденія изъ чувства зависимости отъ видимой природы, указать другіе законы развитія души человѣческой, а не тѣ, которые общепризнаны и общеизвѣстны, и которые требуютъ строгой постепенности въ образованіи понятій и сообразности ихъ съ опытомъ и наблюденіемъ. Необразованный человѣкъ знаетъ только то, что видитъ, слышитъ, осязаетъ, словомъ то, что приходитъ въ соприкосновеніе съ его внѣшними органами чувствъ. Духъ, какъ духъ, невидимъ, неслышимъ, неосязаемъ; слѣдовательно, Фейербаху, чтобы остаться послѣдовательнымъ самому себѣ, нужно было отвергнуть самое понятіе о духѣ у древняго, невѣжественнаго еврея. Между тѣмъ еврей носилъ въ себѣ такую высокую идею о Богѣ, до которой грекъ и римлянинъ, со всѣмъ ихъ научнымъ развитіемъ, никогда не достигали и которую подтвердило само христіанство. Откуда, какъ, почему явилась эта идея? Въ отвѣтъ на это звучать вдохновенныя слова откровенія: „многokrатно и многообразно говорилъ Богъ отцамъ чрезъ пророковъ...,—то, что можно знать о Богѣ, явно для нихъ (язычниковъ), потому что Богъ явилъ имъ“. Таково единственно возможное объясненіе идеи о Богѣ. Чувство страха здѣсь совершенно ничего не объясняетъ,—и самъ Фейербахъ сознаетъ это.

Какъ скоро заходитъ рѣчь не вообще о религіи, какъ о признаніи и почитаніи божества, а о вѣрѣ въ Бога, Духа всесовершеннаго и всемогущаго, Фейербахъ выводитъ эту вѣру уже изъ другихъ началъ. „Человѣкъ, говоритъ онъ, безъ знанія совершенно безсиленъ и неспособенъ къ борьбѣ съ природой; чувствуя это безсиліе, онъ начинаетъ искать по-

мощи во внѣ и создаетъ себѣ вѣру въ существованіе высшаго существа, которое могущественнѣе природы и, по молитвамъ его, можетъ дать ему преобладаніе надъ силами природы. Потомъ, человѣкъ непремѣнно долженъ рано или поздно умереть; смерть устрашаетъ его, ему жаль разстаться съ жизнью,—и вотъ онъ придумываетъ вѣчнаго Бога, Который, можетъ дать ему вѣчную жизнь. Наконецъ, каждый человѣкъ больше или меньше бѣдствуетъ на землѣ, терпитъ несчастія, неудачи, потери и т. п. Все это заставляетъ его вообразить о Богѣ всеблаженномъ и о будущей жизни, въ которой онъ можетъ раздѣлить съ Богомъ Его блаженство“.

(Лекц. 5).

Все это, повидимому, правдоподобно, но именно только повидимому. Бессиліе человѣка можетъ заставить его вообразить о существѣ, которое сильнѣе природы; но что заставить его *спрять* этому созданію своего воображенія? Только помѣшанные или идіоты могутъ принимать созданія своей фантази за нѣчто реальное. Тоже самое можно сказать и о вѣрѣ въ Бога—только ради несчастій земной жизни и желанія блаженной, небесной жизни. Очень естественно желать жизни свободной отъ бѣдствій и скорбей, но отъ желанія очень далеко до твердой увѣренности въ осуществленіи желаемого: каждый бѣднякъ желаетъ быть богачемъ, и въ этомъ желаніи нѣтъ ничего неестественнаго, оно даже очень основательно: бѣднякъ видитъ, что очень многіе изъ ничего создаютъ милліоны; однако - же ни одинъ бѣднякъ не высказалъ твердой увѣренности въ томъ, что онъ непремѣнно сдѣлается, или уже и сдѣлался капиталистомъ, иначе онъ какъ разъ прослыветъ сумасшедшимъ. Какимъ-же образомъ желаніе ничѣмъ ненарушимаго блаженства можетъ создать вѣру въ Бога, тогда какъ исполненіе желанія вѣчной жизни предполагаетъ нарушеніе законовъ природы, даже больше—отрицаніе цѣлесообразности существующаго міра и надежду на появленіе другаго? Что касается того мнѣнія, будто вѣра въ Бога основывается на стремленіи къ вѣчному бытію, на желаніи безсмертія, то и оно не оправдывается достаточно фактами дѣйствительности. Древніе греки представляли

себѣ загробную жизнь въ самомъ мрачномъ видѣ: они ужасались области *аида*, гдѣ жили безсмертныя души; они вовсе не желали, не могли желать такого незавиднаго безсмертія, и однако-же вѣрили въ него, потому что вѣрили въ бытіе божественнаго существа, создавшаго безсмертныя человѣческія души. Индусь, только и думающій—что о Парабрамѣ и о его трехъ проявленіяхъ (тримурти), желаетъ не вѣчной жизни, не безсмертія, а именно смерти, уничтоженія личнаго, сознательнаго существованія, поглощенія себя Парабрамою. Могутъ быть такіе и изъ христіанъ, которые не желали-бы безсмертія, потому что чувствуютъ свою грѣховность и неувѣренность въ томъ, что загробная жизнь принесетъ имъ блаженство, а между тѣмъ вѣрують въ бытіе Божіе.

И развѣ основательно думать, что человѣкъ, ради одного своего желанія безсмертія и блаженства, создалъ цѣлую религіозную систему догматовъ, нравственности, богослуженія и т. д.? Это былъ-бы самый не естественный выводъ. Это значило-бы дать въ результатѣ, или въ послѣдствіяхъ больше, чѣмъ было въ причинѣ. Мы желаемъ многого, что невозможно при существующихъ условіяхъ, что невозможно при настоящемъ устройствѣ нашего организма, при существующихъ законахъ природы, но въ такихъ случаяхъ дальше желанія мы не идемъ. Почему-же человѣчество сдѣлало исключеніе для желанія безсмертія, почему за этимъ желаніемъ явилась вѣра, переходящая въ глубокое убѣжденіе? Едва-ли на этотъ вопросъ Фейербахъ въ состояніи отвѣтить. Да и то еще вопросъ: могъ-ли человѣкъ самъ собою придти къ идеѣ и желанію безсмертія? Не наоборотъ-ли было дѣло: не вѣра-ли въ Бога, предполагающая Божественное Откровеніе, была источникомъ и началомъ желанія безсмертія? Принимая вѣру въ Бога за исходную точку въ этомъ случаѣ, мы избѣгаемъ всѣхъ затрудненій и недоумѣній: Богъ открылъ человѣку, что, будучи Самъ вѣчнымъ и всеблаженнымъ, Онъ и человѣка благоволилъ создать для вѣчной, блаженной жизни. Принимая-же за исходную точку боязнь смерти, мы не придемъ ни къ чему, кромѣ стремленій охранять жизнь посредствомъ какихъ-нибудь фантастическихъ средствъ, напр., философскаго камня, жизненнаго элексира и т. п. Даль-

ше этихъ вещей не могъ пойти умъ человѣка, хотя и образованный, по предоставленный самому себѣ. О жизни души по смерти тѣла могъ открыть человѣку только Творецъ его. Въ самомъ дѣлѣ, возьмите древняго человѣка, неозаряемаго свѣтомъ вѣры. Онъ видѣлъ, какъ умирали его родственники, знакомые и прочіе люди, видѣлъ, какъ живой организмъ превращался въ неподвижный, безчувственный трупъ, какъ этотъ трупъ хоронили, пускали въ воду, сжигали или зарывали; онъ видѣлъ все это и могъ заключить только одно, что каждый человѣкъ рано или поздно долженъ умереть, что та-же участь ожидаетъ и его самого. Конечно, при этомъ у него являлась боязнь смерти, но сама по себѣ она могла сопровождаться только однимъ желаніемъ: пожить подольше или, такъ сказать, отсрочить смерть. Придти-же къ желанію жизни загробной, къ мысли о безсмертіи души человѣкъ самъ собою не могъ; у него не было никакихъ данныхъ для этого.

Будемъ слѣдить за Фейербахомъ дальше. Объявивъ, что религія возникла изъ чувства зависимости человѣка отъ природы, изъ страха передъ грозными ея явленіями, изъ желанія блаженства и безсмертія, Фейербахъ выводитъ отсюда, что въ религіи человѣкъ обоготворяетъ просто на-просто самого себя, свои потребности и желанія. Кажущимся подтвержденіемъ его мнѣнію служитъ то, что различныя религіи имѣютъ, повидимому, національный или племенной характеръ и каждый народъ представляетъ Бога по своему, сообразно съ собственнымъ типомъ. Но если-бы дѣйствительно къ религіи человѣкъ боготворилъ свои собственныя потребности, то религія мѣнялась-бы съ каждымъ поколѣніемъ, потому что каждое поколѣніе создаетъ себѣ новыя потребности. Ни въ одной религіи мы, однако, не видимъ этого: въ ней съ теченіемъ времени измѣняется внѣшняя сторона, обрядность, все несущественное, все, что создается людьми; но религіозныя существенныя вѣрованія даже въ религіяхъ ложныхъ на многіе вѣка остаются однѣ и тѣ-же, не смотря на постоянную смѣну поколѣній и ихъ потребностей. Иногда народъ утрачиваетъ древнія религіозныя представленія, старается создать новыя, но потомъ раскаивается и возвращается къ прежнимъ, именно ради ихъ истин-

ности. Замѣчательный примѣръ въ этомъ родѣ представляютъ намъ евреи. Ихъ мысль съ трудомъ возвышалась до отвлеченнаго представленія объ Іеговѣ, — безконечномъ духѣ, и вотъ они начинаютъ обоготворять проявленія Бога въ силахъ природы, поклоняются Молоху, Астартѣ и т. п., и потомъ сознаютъ свое заблужденіе и снова обращаются къ Іеговѣ. Дѣло, слѣдовательно, не въ потребностяхъ человѣка, а въ самой религіи. Она имѣетъ свое содержаніе независимо отъ случайныхъ потребностей человѣческихъ; мало того, она сама подчиняетъ ихъ себѣ. Разительный примѣръ этого мы видимъ въ первыя времена христіанства. Весь міръ знаетъ, что люди сначала не приняли Христа и Его ученія: негодованіе, презрѣніе, ненависть, преслѣдованіе Его въ теченіе всей земной Его жизни вознесли на крестъ, предали смерти. Слѣдовательно, человѣчество не видѣло необходимости, не считало своею потребностью принять ученіе Христа. И что-же? Прошло нѣсколько времени; условія жизни политической, общественной, семейной оставались одни и тѣ-же, слѣдовательно, и потребности сами по себѣ не измѣнились, а между тѣмъ Церковь увеличивалась все больше и больше и радикально измѣняла жизнь своихъ членовъ. Громадна разница между римскимъ язычникомъ временъ имперіи и древнимъ христіаниномъ; но язычникъ дѣлался христіаниномъ не потому, чтобы еще раньше въ немъ явились высшія потребности, иначе христіанство распространилось-бы на землѣ тотчасъ-же, какъ высшія истины его возвѣщены были міру Богочеловѣкомъ, — распространилось-бы само собою, безъ борьбы, безъ жертвъ, безъ мучениковъ. Нѣтъ, міръ языческой, за исключеніемъ немногихъ избранныхъ людей, не дошелъ самъ собой до сознанія необходимости тѣхъ высшихъ потребностей, которыя принесла съ собою новая религія: онѣ указаны были ему Богочеловѣкомъ и сначала привели его въ изумленіе, негодованіе, ожесточеніе, а потомъ уже мало по-малу были принимаемы имъ и измѣняли его. Язычникъ имѣлъ потребность чувственныхъ наслажденій и видѣлъ въ нихъ главную цѣль жизни; христіанство доказало ему пустоту, суетность и вредъ такого взгляда на жизнь, указало новыя задачи, новыя потребности. Итакъ, не

люди вообще измѣняютъ религію, а наоборотъ — религія измѣняетъ людей, будетъ-ли это религія языческая преобразованная реформаторами, или христіанство.

Фейербахъ, ставши однажды на покатную дорогу отрицанія, быстро идетъ все дальше и дальше, увлекаясь собственными мыслями. „Религія, продолжаетъ опъ, возникла изъ страха, изъ чувства зависимости отъ природы; этотъ страхъ, это сознаніе зависимости заставляютъ человѣка обожать природу-изъ самосохраненія, изъ любви къ самому себѣ. Та-же самая любовь, желаніе удовлетворить своимъ потребностямъ, побудили человѣка создать Бога. Такимъ образомъ, главный источникъ, основной мотивъ въ религіи—себялюбіе, эгоизмъ!“ (Лекц. 6).

Говоря объ эгоизмѣ, Фейербахъ понимаетъ подъ нимъ узкое себялюбіе; поищемъ-же его въ нашей религіи. Беремъ св. біблію и находимъ, что первая и большая заповѣдь въ ней есть слѣдующая: „возлюбиши Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душею твоею, и всею мыслию твоею“, а затѣмъ „возлюбиши искренняго твоего, яко самъ себе“ (Мѡ. XII, 37. 39). Бога повелѣвается любить еще больше, чѣмъ самого себя: „кто любить отца или мать, брата или сестру больше Меня, тотъ недостойнъ Меня“, учитъ Спаситель. Итакъ, религія требуетъ, чтобы мы жертвовали для Бога самими сильными и дорогими привязанностями своими. Она требуетъ также, чтобы мы любили всѣхъ людей, какъ самихъ себя, чтобы мы жертвовали для нихъ своимъ имуществомъ и даже жизнію требуетъ, чтобы мы любили и своихъ враговъ, не только не мстили имъ, — этого мало, а именно любили (Мѡ. V, 44); указываетъ какъ на достойное, святое дѣло, на пожертвованіе жизнію для ближнихъ. Словомъ, религія требуетъ отъ насъ такого-же нравственнаго совершенства, такой-же безгранично широкой любви, какова любовь Отца небеснаго, Который повелѣваетъ солнцу проливать свѣтъ на злыхъ, также какъ и на добрыхъ, и посылаетъ дождь для праведныхъ и неправедныхъ. Есть-ли здѣсь что-нибудь похожее на эгоизмъ и не стремится-ли, напротивъ, наша религія сдѣлать насъ изъ эгоистовъ многолюбящими и полезными членами общества, достойными дѣтми Отца небеснаго? Какое-же право имѣетъ Фейербахъ клеветать на религію,

обвиняя ее въ эгоизмъ? Религія учитъ любви, а нѣтъ ничего взаимно противоположнаго любви и эгоизма.

Но Фейербахъ во всемъ религіозномъ рѣшился видѣть дурную сторону. Онъ соглашается съ тѣмъ, что религія требуетъ любви къ Богу, самопожертвованія ради Него, даже смерти, если будетъ необходимо; но въ тоже время утверждаетъ свое прежнее мнѣніе, что въ этой любви, со всѣми ея жертвами и самоотреченіемъ, кроется глубочайшій эгоизмъ; желаніе выгоды, стремленіе къ личному счастью. По мнѣнію Фейербаха, христіанскій аскетъ, для Бога умерщвляющій свою плоть постомъ и бдѣніемъ, христіанскій мученикъ, умирающій на кострѣ или плахѣ,—ни больше, ни меньше, какъ эгоисты. Все отличіе ихъ отъ обыкновенныхъ людей то, что они ищутъ счастья продолжительнаго, неизмѣннаго, небеснаго, тогда какъ обыкновенные эгоисты ограничиваются наслажденіями временными, земными (Лекц. 7). Но смотрѣть такимъ образомъ на христіанскихъ аскетовъ и мучениковъ—значитъ совершенно не понимать ихъ. Даже индійскій факиръ, бичующій и уродующій себя или бросающійся подъ колесницу Шивы, поступаетъ при этомъ не эгоистически, не ради желанія личнаго счастья, потому что, какъ мы уже сказали, онъ не представляетъ себѣ и не ожидаетъ личной, сознательной загробной жизни, а желаетъ поглощенія во всеобъемлющемъ существѣ Парабрамы. Христіанинъ же имѣетъ въ Богѣ не отвлеченное, безличное, индифферентно относящееся къ судьбамъ міра и человѣчества существо, въ родѣ Парабрамы, а безконечно благаго и любящаго Отца, безпредѣльную любовь, и когда, проникнутый въ свою очередь любовью къ Нему, жертвуетъ для него земными выгодами, то никакой корыстный расчетъ, никакой интересъ, никакое эгоистическое стремленіе не примѣшиваются къ его высшей рѣшимости и не унижаютъ этой святой любви. Мы даже можемъ указать примѣръ того, что христіанинъ не только радъ жертвовать для Бога земными наслажденіями и временною жизнью, а даже изъ любви къ людямъ готовъ отказаться отъ вѣчнаго блаженства. „И желалъ-бы быть отлученнымъ отъ Христа (слѣдовательно и отъ вѣчной жизни съ Нимъ) за братьевъ моихъ, родныхъ мнѣ по плоти“ (т. е. израильтянъ), — гово-

рить Апостоль языкъ (Римл. IX, 3). Передъ этимъ фактомъ, дѣйствительно поразительнымъ, врагу христіанства остается только замолчать: здѣсь безсилны всѣ возраженія, всѣ толки объ эгоизмѣ въ религіи!

Исходя изъ мысли о самостоятельности, вѣчности и исключительности матеріальнаго начала въ мірѣ, матеріалисты приходятъ въ отрицанію духовнаго начала, вѣчнаго Духа—Бога, но приходятъ при посредствѣ пріема, весьма страннаго, если смотрѣть на него съ точки зрѣнія логики. вмѣсто того, чтобы показывать невозможность существованія высшаго, всесозидающаго, животворнаго Духа и внутреннюю несостоятельность понятія о Немъ, — какъ нужно было-бы поступить имъ, чтобы остаться послѣдовательными себѣ и вѣрными наукѣ, подъ знаменемъ которой они выступаютъ противъ религіи, матеріалисты отпращиваются отъ понятія о вѣчной матеріи, понятія вовсе не доказаннаго и между тѣмъ принимаемаго ими за аксіому, и думаютъ объяснить идею Бога олицетвореніемъ силъ природы. Сколько при этомъ дѣлается натяжекъ и ни на чемъ не основанныхъ гипотезъ, сколько произносится ничего не доказывающихъ и ничего не говорящихъ фразъ, мы это сейчасъ увидимъ. Фейербахъ начинаетъ съ анализа космологическаго доказательства бытія Божія.

„Въ сущности, признаніе первой причины, говоритъ Фейербахъ, происходитъ отъ лѣни, отъ нежеланія размышлять; поэтому, вмѣсто множества громаднхъ безконечныхъ періодовъ времени, человѣкъ ставитъ безконечность, вмѣсто множества взаимно связанныхъ причинъ, признаетъ одну только причину“ (11 лекц.). Это объясненіе невольно вызываетъ улыбку. Человѣкъ задалъ себѣ задачу—объяснить существованіе міра, думаетъ, наблюдаетъ, соображаетъ, и вдругъ по лѣни, по нежеланію размышлять, ставитъ въ концѣ открытой имъ длинной цѣпи причинъ одну главную и, что страннѣе всего, удовлетворяется этимъ. Первая причина является, такимъ образомъ, не вслѣдствіе самообольщенія и заблужденія, а вслѣдствіе лѣни, желанія отдѣлаться отъ надоѣвшей головной работы. Да развѣ мыслящій и сколько-нибудь развитый человѣкъ можетъ удовлетвориться объясненіемъ, предложеннымъ имъ-же самимъ толь-

ко вслѣдствіе нежеланія размышлять? Или, можетъ быть, Фейербахъ имѣлъ въ виду происхожденіе понятія о творческой причинѣ у людей первобытныхъ, у дикарей? Но можетъ-ли дикарь дойти до понятія о мірѣ, какъ о цѣльномъ, физическомъ бытіи,—до мысли о томъ, что это бытіе могло-бы и не явиться, и что если оно уже явилось, то должна быть какая-нибудь причина, произведшая его? Очевидно, что все это невозможно для дикаря. Но допустимъ, что это возможно, что онъ вздумалъ объяснить происхожденіе міра; что-же, развѣ онъ придетъ къ мысли о безконечномъ существѣ, объ одной всеобъемлющей причинѣ? Держась ученія самихъ-же матеріалистовъ, этого никакъ невозможно допустить. Вѣдь врожденныхъ идей и даже задатковъ ихъ у человѣка нѣтъ, по ихъ мнѣнію; душа новорожденного ребенка есть *tabula rasa*, на которой все, что ни явится, будетъ обязано своимъ существованіемъ вліянію внѣшняго міра; такъ какъ дикарь видитъ только землю, воду, небесныя тѣла, растенія, животныхъ и другихъ дикарей, то откуда-же у него явится мысль о какомъ-нибудь одномъ высшемъ Существѣ,—Существѣ, вдобавокъ, безконечномъ? Но, скажутъ, вѣдь есть-же и у людей, не вышедшихъ еще изъ первобытнаго состоянія, идея о высшемъ Существѣ? Да, есть; только начало этой идеи кроется вовсе не тамъ, гдѣ ищутъ его матеріалисты, и они, если захотятъ оставаться послѣдовательными, то ни въ какомъ случаѣ не рѣшатъ, откуда у какихъ-нибудь краснокожихъ индійцевъ замѣчательная идея о великомъ Духѣ. Не объяснимъ ее и мы, если не будемъ держаться двухъ принциповъ: библейскаго ученія о непосредственномъ самооткровеніи божества,—ученія имѣвшаго возможность распространиться по всему міру,—и психологическаго ученія о способности и стремленіи человѣка развить задатки этой идеи, всегда присущіе ему.

Остановимся теперь на томъ, что ставитъ Фейербахъ вмѣсто Бога—Творца для объясненія существованія міра. Во-первыхъ, имѣетъ конечныхъ періодовъ времени. Фейербахъ, очевидно, имѣетъ здѣсь въ виду періодъ образованія земли и всѣхъ остальныхъ небесныхъ тѣлъ,—періодъ газообразнаго ихъ состоянія и потомъ періоды охлажденія и образованія различ-

ныхъ геологическихъ формаций. Но ему, конечно, извѣстно, что ученіе объ этихъ періодахъ составляетъ самый слабый пунктъ и у геологовъ, и у астрономовъ. Кювье, Агасизъ и др. думали, что геологическія формации, изслѣдуемая въ наше время, могли образоваться приблизительно въ теченіе 7000 лѣтъ, но есть и такіе геологи, которые требуютъ для этого нѣсколько сотъ тысячъ и даже нѣсколько милліоновъ лѣтъ. Насколько основательны бываютъ эти требованія и эти гипотезы, видно изъ слѣдующаго замѣчательнаго факта, поставившаго геологовъ въ чрезвычайно комическое положеніе. Гдѣ-то возлѣ Балтійскаго моря въ болотистой мѣстности нашли остатки корабля. Ученые приступили къ изслѣдованію корабля и особенно мѣстности, гдѣ онъ найденъ. На основаніи обыкновенныхъ геологическихъ данныхъ было рѣшено, что корабль принадлежитъ къ періоду самой отдаленной древности, чуть-ли не допотопной. Но вдругъ на кораблѣ находятъ римскія монеты и ученые должны были сознаться, что корабль погибъ около времени Рожд. Христова.— Дальше вмѣсто одной причины Фейербахъ предполагаетъ множество взаимно связанныхъ и взаимно дѣйствующихъ причинъ. Но естественно спросить, кто привелъ эти причины во взаимодействіе, и кто далъ имъ толчокъ? Для того, чтобы эти причины стали обнаруживать свои дѣйствія, нужно было начать какой-нибудь одной изъ нихъ. Какая-же это причина? Думаемъ, ни одинъ честный ученый не рѣшится отвѣчать отъ имени науки на этотъ вопросъ.

Обратимъ еще вниманіе на внутреннее противорѣчіе въ Фейербаховскомъ мнѣніи о происхожденіи міра, природы. Почему природа явилась вслѣдствіе взаимодействія множества причинъ? Подъ причинами здѣсь, очевидно, понимаются механическія и физическія силы; ничего другаго и предположить нельзя. Что же такое эти силы? По его-же взгляду, ни больше, ни меньше, какъ свойства матеріи. Что-же выходитъ изъ всего этого? Природа, т. е. всѣ существующіе предметы, не исключая и той матеріи, изъ которой они образовались, произошла вслѣдствіе взаимодействія различныхъ силъ; а такъ какъ эти силы суть свойства самой-же природы или матеріи, то мы

получаемъ въ концѣ концовъ чрезвычайно оригинальное въ логическомъ смыслѣ положеніе: матерія явилась вслѣдствіе взаимодѣйствія ея собственныхъ свойствъ, которыя, такимъ образомъ, являются и причинами и свойствами, и въ первомъ отношеніи должны существовать, конечно, прежде матеріи, какъ своего дѣйствія или произведенія, а во второмъ должны явиться вмѣстѣ съ нею. Такимъ образомъ, изъ Фейербаховскаго положенія о взаимодѣйствіи силъ, какъ о единственной причинѣ происхожденія міра, естественно и неизбежно выходитъ цѣлый рядъ нелѣпостей, противорѣчащихъ и здравому, логическому смыслу и даже одна другой. Или, можетъ быть, Фейербахъ, говоря о взаимодѣйствіи силы, не ставилъ въ зависимость отъ него существованія матеріи, а имѣлъ въ виду только различные предметы и явленія природы? Дѣйствительно, чтобы оставаться послѣдовательнымъ общему ученію матеріалистовъ, онъ долженъ утверждать, что явленіе матеріи ни отъ кого и ни отъ чего не зависѣло, что и самаго явленія ея, какъ перехода изъ небытія въ бытіе, никогда не было, что она, однимъ словомъ, вѣчна. Но, во-первыхъ, Фейербахъ началъ рѣчь не объ измѣненіяхъ въ природѣ, а о самомъ происхожденіи природы вообще, слѣдовательно — и матеріи, а во-вторыхъ, если онъ признаетъ матерію вѣчною, то на него-же самого обращается тотъ упрекъ, который онъ дѣлаетъ людямъ, видящимъ причину всего — въ Богѣ. Онъ говоритъ, что ихъ идеи о безконечномъ существѣ, объ одной причинѣ, явились вслѣдствіе лѣни и нежеланія разсуждать; но не съ большимъ-ли основаніемъ можно сказать, что признаніе матеріи самобытною и вѣчною происходитъ тоже отъ лѣни и нежеланія искать разумнаго объясненія ея бытія? Если человѣкъ видитъ предметъ и, не зная видимыхъ причинъ его существованія, не ищетъ никакихъ другихъ, а прямо утверждаетъ, что онъ существуетъ самъ собою, что онъ былъ всегда, то, очевидно, такого человѣка можно упрекнуть въ нежеланіи знать истину, если не въ умственной лѣни. Такъ именно и поступаютъ матеріалисты. Но, не идя сами дальше физической природы, они рѣшаются высказывать вѣрующимъ такіа непонятныя мнѣнія: „если ужъ нельзя оставиваться на природѣ и нужно искать дальнѣйшихъ при-

чинъ ея существованія, то можно идти и дальше идеи Бога“ (Лекц. 12). Но куда-же идти и зачѣмъ идти? Зачѣмъ искать новыхъ причинъ, когда увѣренность въ существованіи Бога объясняетъ все, если только понимать подъ именемъ Бога то, что понимаютъ христіане. Всемогуществомъ Божиимъ объясняется существованіе міра. Его благостью и безпредѣльнымъ умомъ — та красота и гармонія частей въ цѣломъ, которыя поражаютъ въ природѣ и ученаго изслѣдователя, и простаго наблюдателя. Словомъ, нашъ Богъ есть Существо всесовершенное, а дальше всесовершенства идти невозможно.

Будемъ слѣдить дальше за Фейербаховскими понятіями о Богѣ. Настаивая на томъ, что идея о Богѣ явилась вслѣдствіе желанія людей найти объясненіе и причину существованія міра, Фейербахъ говоритъ, что сначала явился *политеизмъ*, вслѣдствіе признанія множества отдѣльныхъ боговъ, олицетворявшихъ собою различныя силы природы, а потомъ уже монотеизмъ, гдѣ Богъ является собирательнымъ понятіемъ по отношенію къ богамъ политеистовъ. Но для того, чтобы утверждать это положеніе и отрицать библейское ученіе, говорящее намъ совершенно иначе объ отношеніи монотеизма и политеизма, необходимо вооружиться сильными историческими и психологическими доказательствами, а ихъ Фейербахъ не представляетъ. Такимъ образомъ мы, также какъ и онъ, не имѣемъ ни малѣйшаго права отвергать вѣрность библейскаго сказанія о происхожденіи политеизма вслѣдствіе религіознаго невѣжества потомковъ менотеистовъ, вслѣдствіе забвенія или непониманія идеи о единомъ Богѣ. Этого мало. Тоже самое библейское сказаніе показываетъ намъ, что люди не только не могли-бы сами собою дойти до монотеизма, но даже не могли удержать откровенной идеи объ одномъ высшемъ Существовѣ. Эта идея требуетъ самаго сильнаго напряженія душевныхъ способностей, самой чистой абстракціи мысли для того, чтобы обнять и понять ее. Вотъ почему человечество, переставши пользоваться откровеніями, получаемыми отъ Бога, начинаетъ терять, забывать, искажать то, что оно узнало о Богѣ отъ своихъ предковъ. Оно начинаетъ боготворить уже не абсолютнаго и невидимаго Духа, а его видимыя проявленія въ природѣ,

за которыми оупѣвшее религіозное чувство и ослабѣвшая мысль людей видѣли множество высшихъ силъ, боговъ и не умѣли свести ихъ къ одной всеобъемлющей силѣ: *послѣ монотеизма является политеизмъ*. Это-же было видно и въ исторіи евреевъ. Національныя преданія, — письменныя и устныя, — этого народа единогласно говорятъ намъ, что въ глубочайшей древности, стоя еще на ступеняхъ пастушескаго, кочеваго быта, а слѣдовательно и на низшей степени развитія, — онъ имѣлъ идею о Единомъ Богѣ и получилъ ее непосредственно отъ Бога. Рядомъ съ нимъ стоятъ народы съ значительной культурой: египтяне, финикіяне, которые, по Фейербаховскому взгляду, должны были-бы давно уже оставить многобожіе и перейти къ единобожію, но которые, въ противоположность этому взгляду, были именно многобожниками, потому что забыли идею Единого Бога. Сближаясь съ египетскою и хананейскою народностями, заимствуя ихъ культуру, евреи выражаютъ свое потемнѣвшее религіозное сознаніе въ почитаніи нѣсколькихъ боговъ, какъ отдѣльныхъ проявленій одного высшаго Существа. Идея о Немъ до такой степени мало доступна человѣческому уму, предоставленному самому себѣ, что даже, при еодѣйствіи Самого Бога, онъ съ трудомъ можетъ удержать ее во всей чистотѣ. Вообще политеизмъ, такимъ образомъ, есть явленіе, вызванное трудностью абстракціи для огрубѣвшей мысли и стремленіемъ ея къ антропоморфизму, зооморфизму и т. д.; поэтому онъ былъ не первичною, а вторичною формаціей въ исторіи образованія религіозныхъ системъ.

Называя космическое доказательство бытія Божія не имѣющимъ значенія, потому что верховный Творецъ есть только олицетвореніе творческихъ силъ природы (мнѣніе это уже разобрано нами), Фейербахъ продолжаетъ: „телеологическое доказательство также не имѣетъ смысла, потому что человѣкъ предполагаетъ цѣль только вслѣдствіе того, что мѣряетъ все на свою мѣрку; гармонія природы лежитъ въ самомъ существѣ ея“ (Лекц. 14). Человѣкъ мѣряетъ все на свою мѣрку? Такъ-ли? Вѣдь этотъ-же самый человѣкъ, навязывающій, по мнѣнію Фейербаха, природѣ цѣлесообразность, называетъ нерѣдко неразумными, безцѣльными свои и чужія дѣйствія. Раз-

судокъ легко можетъ показать человѣку, гдѣ дѣятельность идетъ по плану, стремится къ опредѣленной цѣли и достигаетъ ея, и гдѣ она необдуманна и бессмысленна. Безпристрастный наблюдатель и изслѣдователь природы просто не можетъ не признать опредѣленной идеи, цѣли и плана не только въ общемъ устройствѣ вселенной, а даже въ мелочахъ, въ пезначительныхъ предметахъ, въ ихъ малѣйшихъ частяхъ.

Самъ Фейербахъ долженъ былъ сознаться, что „въ природѣ есть гармонія“, т. е. внутреннее согласіе и послѣдовательность въ частяхъ, стройность и цѣльность общаго. Но чтобы не высказать мысли, которая разрушала-бы всю его систему, — мысли о верховномъ разумѣ, создавшемъ міръ и управляющемъ имъ, Фейербахъ объясняетъ эту гармонію такъ: „она лежитъ въ самомъ существѣ природы“. Что-же, однако, это за мысль, что гармонія природы лежитъ въ самомъ существѣ ея? *Гармонія безъ разума немислима*; доказательство этому въ насъ самихъ: согласіе и послѣдовательность въ нашихъ поступкахъ бываетъ только тогда, когда они сознательны. Всякая потеря сознанія, кратковременная-ли, какъ у пьяныхъ, продолжительная-ли и постоянная, какъ у сумасшедшихъ, непременно влечетъ за собою бессмысленность, неожиданность и безцѣльность поступковъ. Вотъ почему никто не можетъ предвидѣть, что сдѣлаетъ пьяный или сумасшедшій; здѣсь нѣтъ именно того, что зовутъ гармоніей, а нѣтъ ея именно потому, что нѣтъ сознанія. Такимъ образомъ, если есть гармонія въ природѣ, то, слѣдовательно, долженъ быть непременно и разумъ, дающій ей эту гармонію. А какъ скоро мы пришли къ признанію верховнаго разума, управляющаго природой, міромъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ пришли и къ идеѣ о Богѣ.

Не находя для своихъ мнѣній прочныхъ основъ ни въ космогоніи, ни въ логическихъ положеніяхъ и выводахъ, и не имѣя поэтому силы дѣйствовать неотразимо на мысль своихъ читателей, Фейербахъ думаетъ вести атаку съ другой стороны, менѣе защищенной. Есть у людей одна очень естественная и разумная потребность, которой нельзя не признавать, но которая не можетъ быть проявляема безусловно. Это — потребность свободы. Ограниченія этой потребности полагаются од-

пако и физическими, и государственными, и религиозно-правственными законами. Не отрицая ограниченій перваго и втораго рода, Фейербахъ возстаетъ противъ религиозныхъ ограниченій. Онъ говоритъ: „стремленіе признавать власть Бога есть тоже, что стремленіе республики къ монархическому деспотизму“ (Лекц. 15). Но, во-первыхъ, всѣмъ извѣстно, что сравненіе — не доказательство; а во-вторыхъ, нужно сознаться, что приходится остановиться въ недоумѣніи предъ только-что сказанной фразой Фейербаха. Зачѣмъ она сказана? Атеистамъ не зачѣмъ ее слушать, потому что они не признаютъ того „монархическаго деспотизма“, о которомъ толкуетъ Фейербахъ; а люди вѣрующіе, конечно, только возмутятся отъ подобной фразы. Въ Божественномъ міроправленіи они видятъ не деспотизмъ, въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова, а полный любви отеческій Промыслъ о мірѣ и людяхъ. Знаетъ-ли Фейербахъ, что, по убѣжденію всѣхъ вѣрующихъ, „такъ возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть, да всякъ вѣрующій въ Онъ не погибнетъ, но имать животъ вѣчный?“ (Іоан. III, 16) И вотъ этимъ-то людямъ, искупленнымъ кровію Сына Божія и только ради Него, ради любви, милости и благодати Божіей надѣющимся имѣть животъ вѣчный, Фейербахъ толкуетъ о какомъ-то деспотизмѣ и хочетъ увѣрить ихъ, что „людей объединяетъ не Отецъ небесный, а мать природа (Лекц. 13).— эта бездушная и безчувственная мать, мать нашего тѣла, но не духа! Врагъ религіи вообще, Фейербахъ съ особеннымъ ожесточеніемъ нападаетъ на религію христіанскую. Почему-же такъ? Неужели христіанство ниже другихъ религій по сравнительной высотѣ, логической правильности и послѣдовательности догматики и по своимъ нравственнымъ идеаламъ? Напротивъ: самые индифферентные мыслители, каковы напримѣръ: Кантъ, Гегель и др., ставили его на недостижимую высоту сравнительно съ другими религіями. Въ своихъ враждебныхъ попыткахъ противъ христіанской религіи Фейербахъ до такой степени забывается, что измѣняетъ лучшему изъ принциповъ современнаго человѣчества, принципу гуманности (который самъ онъ не рѣдко проповѣдуетъ), и совѣтуетъ не только не дозволить распространенія христіанства, но даже „не давать ему покоя“

(Лекц. 24). Не имѣя силъ бороться съ христіанствомъ оружіемъ мысли и знанія, онъ готовъ употребить внѣшнее насиліе и требуетъ уничтоженія своего врага. Конечно, названіе, котораго заслуживаетъ Фейербахъ за такую систему, не должно быть особенно почетнымъ для него. Но за что-же Фейербахъ вооружается такъ озлобленно противъ религіи и желаетъ, чтобы ей не давали покоя? Онъ смѣшиваетъ религію съ суевѣріемъ. „Потребность религіи, говоритъ онъ, не есть врожденная, и иначе слѣдуетъ сказать, что человѣку врождена потребность суевѣрія“ (Лекц. 24). Странно! Такъ можно было-бы заключать только доказавши, что религія и суевѣріе—одно и то же. Раньше, впрочемъ, онъ нѣсколько объясняетъ, почему онъ не отдѣляетъ религіи отъ суевѣрія. „Суевѣріе, говоритъ онъ, а вмѣстѣ съ суевѣріемъ и религія, исчезаютъ при распространѣніи образованности“ (тамъ-же). Что увеличеніе суммы знаній въ человѣчествѣ уничтожаетъ суевѣріе, это несомнѣнно, но что вмѣстѣ съ нимъ падаетъ и религія, съ этимъ никакъ нельзя согласиться, понимая подъ религіею нашу, христіанскую религію.

Фейербахъ не довольствуется тѣмъ, что видитъ въ религіи элементъ, враждебный знанію: онъ взводитъ на религію еще большее обвиненіе, называя ее врагомъ прогресса вообще. „Христіанство мѣшаетъ прогрессу, указывая на небо и отрѣшая отъ земли“, рассуждаетъ онъ (Лекц. 30). Но прогрессъ есть стремленіе человѣчества къ самоулучшенію во всевозможныхъ отношеніяхъ: въ экономическомъ, умственномъ, моральномъ и политическомъ, улучшеніи государственнаго устройства, и т. д. и дѣйствительное осуществленіе этого стремленія. Посмотримъ-же, мѣшаетъ-ли всему этому христіанство.

Экономическій процессъ состоитъ въ матеріальной обеспеченности и улучшеніи внѣшняго быта человѣка. Если населеніе извѣстной мѣстности распространяетъ свою промышленность и вслѣдствіе этого богатѣетъ, строитъ себѣ лучшіе дома, начинаетъ ѣсть болѣе питательную и вкусную пищу и одѣваться поудобнѣе и изящнѣе сравнительно съ прежнимъ, то о немъ можно сказать, что оно на пути экономическаго прогресса. Съ чего-же взялъ Фейербахъ, что христіанство проти-

вится такому прогрессу. Не со словъ-ли Спасителя: „не заботьтесь о завтрашнемъ днѣ, потому что завтрашній день самъ о себѣ заботится?“ Но развѣ этими словами отвергается необходимость имѣть пищу, платье, жилище? Спаситель проповѣдывалъ только противъ излишнихъ житейскихъ заботъ, противъ попеченія о *многомъ*, потому что заботы человечества исключительно объ экономическомъ бытѣ вредно отзовутся на другихъ сторонахъ его жизни, затрудняя и отодвигая на задній планъ умственное развитіе и нравственное улучшение. Фейербаху, кромѣ того, не мѣшаетъ припомнить и то, что главный двигатель въ прогрессивномъ развитіи людей есть трудъ, направляемый знаніемъ, а христіанство не только не идетъ противъ труда и знанія, а, напротивъ, побуждаетъ вѣрующихъ къ тому и другому. Мы выше указали на слова Ап. Павла: „Кто не трудится, тотъ не долженъ ѣсть“. „Ищите и найдете“, учитъ насъ Спаситель, освящая этимъ между прочимъ и всякое *научное изысканіе*. И вотъ, слѣдую этому ученію, христіане заводятъ школы еще въ Римской имперіи, какъ только получаютъ свободу отъ языческихъ преслѣдованій. Гдѣ-же тутъ противодѣйствіе прогрессу? О противодѣйствіи нашей религіи *нравственному* прогрессу Фейербахъ не рѣшается говорить прямо, потому что это было-бы чудовищною, рѣзко бьющею въ глаза пелѣностью. Но, во-первыхъ, онъ очевидно имѣлъ въ виду и это противодѣйствіе, когда сказалъ, что христіанство мѣшаетъ прогрессу вообще, при чемъ подъ прогрессомъ понимается, конечно, и возвышеніе нравственной жизни; во-вторыхъ, въ другомъ мѣстѣ Фейербахъ, не стѣсняясь очевиднымъ опытомъ, рѣшается высказывать, что христіанство не нужно и по своимъ нравственнымъ идеаламъ, потому что „эти идеалы односторонни“ (Лекц. 28). Кому не извѣстно, что идеалъ, данный намъ Спасителемъ, — безусловное совершенство или всесовершенство, доходящее до Богоподобія? „Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“, говоритъ намъ нашъ Божественный Испытатель и Учитель. И это Фейербахъ называетъ *одностороннимъ идеаломъ!* Да развѣ можетъ что нибудь быть выше и всестороннѣе этого идеала? Фейербахъ, какъ будто игнорируя достоинство его, возстаетъ уже противъ того, что

христіанство, ставя свой высочайшій образецъ челоѳчеству и требуя возвышенія до него, имѣеть этимъ въ виду дать людямъ лучшую жизнь за гробомъ, блаженство въ вѣчности, на небѣ, а не на землѣ. Но развѣ этому защитнику земной жизни не понятно, что если блаженство обѣщается христіанамъ только подъ условіемъ постояннаго стремленія къ всесовершенству, то этимъ дается челоѳчеству сильнѣйшее побужденіе быть высокимъ и чистымъ въ нравственномъ отношеніи, также какъ и въ другихъ; слѣдовательно, освящается всякое истинно прогрессивное движеніе, узаконяется прогрессъ въ лучшемъ значеніи этого слова, а при этомъ, конечно, и земная жизнь несомнѣнно будетъ заключать въ себѣ больше добра и наслажденія, меньше пороковъ и страданій.

Насколько-же правъ Фейербахъ, говоря, что христіанство мѣшаетъ прогрессу, что оно вмѣсто энергической дѣятельности и борьбы съ препятствіями, проповѣдуетъ застой и ожиданіе всего отъ божественной помощи, отъ чудесъ? Остановимся на послѣднихъ. Какое значеніе, дѣйствительно, имѣютъ чудеса и вѣра въ нихъ у христіанъ? По Фейербаху вѣра въ нихъ является вслѣдствіе сознанія челоѳкомъ своего безсилія предъ природой и желанія высвободиться изъ подъ ея власти (Лекц. 26). Но одного этого еще слишкомъ недостаточно. Если я сознаю свою слабость, то развѣ я могу, вслѣдствіе только одного такого сознанія, вѣрить, что можетъ и должно совершиться чудо, которое уничтожитъ неодолимая для меня преграды? Вовсе нѣтъ. Для вѣры въ чудеса, кромѣ сознанія своего безсилія, необходима еще и увѣренность въ бытіи высшаго всемогущаго и всеблагаго Существа и въ томъ, что это Существо дѣйствительно оказывало чудесную помощь слабому челоѳку. Это во-первыхъ. А во-вторыхъ, изъ всего этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы вѣра въ чудеса являлась задерживающимъ тормозомъ въ прогрессивномъ движеніи челоѳчества. Сознаніе своего безсилія предъ природой является у вѣрующихъ не всегда (вѣра, вѣдь, нисколько, какъ мы видѣли, не мѣшаетъ знанію и употребленію въ свою пользу законовъ природы), а въ тѣхъ только случаяхъ, когда тоже самое сознаютъ и самыя умныя и энергичныя изъ атеистовъ. Но разница между

тѣми и другими въ данномъ случаѣ та, что послѣдніе безмолвно преклоняются предъ физическою невозможностью, иногда только кажущеюся, а вѣрующіе обращаются къ высшему могуществу съ мольбою о помощи. При такомъ условіи у христіанъ, вмѣсто апатіи и бездѣтельности, которыя хочетъ имъ навязать Фейербахъ, являются новыя силы и бодрость, поддерживаемыя надеждою.

А. Шугаевскій.

ДРЕВНИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ СОФИСТЫ.

Соч. Brentano, съ франц. пер. Я. Новицкій. СПб. 1886 г. Ц. 1 руб. 50 коп.

Библиографическая замѣтка.

Не можемъ пройти молчаніемъ появленіе у насъ перевода сочиненія Brentano, заглавіе котораго мы привели. Это сочиненіе представляетъ собою весьма любопытное и цѣнное приобрѣтеніе въ философской литературѣ за послѣднее время. Хотя въ цѣлой своей половинѣ книга Brentano касается движеній философской мысли, имѣвшихъ мѣсто въ очень отдаленной отъ насъ древности, но не смотря на это, вся она представляетъ самый живой интересъ современности и имѣетъ весьма поучительный характеръ для нашего времени. На это достоинство названной книги мы не можемъ не обратить вниманіе прежде всего.

Великій недостатокъ нашего времени, безспорно, состоитъ въ томъ, что силѣ человѣческаго ума и знанію теперь придается слишкомъ преувеличенное значеніе; въ „выводахъ науки“ и вообще въ приобрѣтеніяхъ знанія очень многіе видятъ теперь самый высшій критерій, по которому хотятъ рѣшить и опредѣлить *всѣ* вопросы бытія и жизни. То развитіе и расширеніе научнаго знанія, какое произошло въ послѣднее время, приводитъ въ обольщеніе многихъ, и для многихъ идеаль научнаго знанія сталъ теперь единственнымъ идеаломъ. Уму и мысленію, какъ органу знанія, присвоается теперь значеніе единственнаго и исключительнаго мѣрила истины; можно

сказать, что создалась какая-то новая религія, провозглашающая исключительное поклоненіе человѣческому разуму. Естественнымъ послѣдствіемъ этого новаго вида идолопоклонства должно было явиться ослабленіе довѣрія къ другимъ идеаламъ, какими издавна жило и держалось человѣчество, — идеаламъ религіознымъ и моральнымъ, а затѣмъ и самая религія должна была стать предъ судомъ человѣческаго разума. При господствующемъ теперь поклоненіи силѣ человѣческаго ума, умы, не привыкшіе къ самостоятельному критическому изслѣдованію, обыкновенно съ полнымъ довѣріемъ принимаютъ все, что ни проповѣдуется во имя *знанія* и *науки*, ни мало не взвѣсивая достовѣрности проповѣдуемыхъ ученій, — и вслѣдствіе этого самыя шаткія основанія, самыя произвольныя выводы, самыя эфемерныя научныя построенія — все это легко принимается теперь за точныя данныя науки. И вотъ уже болѣе вѣка самыя мечтательныя теоріи, самыя фантастическія построенія накопляются въ разныхъ отрасляхъ знанія, — въ философіи, морали и политикѣ, и въ безконечно разнообразныхъ формахъ проникаютъ во всеобщее сознаніе.

Въ виду этого нельзя не сознаться, что умъ человѣческій дѣйствительно обладаетъ какою-то удивительною силою *покорять себѣ*; но это можно-ли всегда принимать за *дѣйствительное*, истинное могущество его? Отвѣтъ на этотъ вопросъ и даетъ намъ рассматриваемая нами книга Brentano. Авторъ этой книги, обладая тѣмъ острымъ и подвижнымъ умомъ, съ какимъ мы всего чаще можемъ встрѣтиться между французскими писателями, съ ясностію разоблачаетъ предъ нами всю тайну того успѣха, какой пріобрѣтаютъ иногда нѣкоторые писатели и мыслители — совсѣмъ — незаслужено, т. е. совсѣмъ несоотвѣтственно достоинству проповѣдуемыхъ ими ученій. Имя этой тайны есть *софистика*.

Софистика есть вообще удивительное искусство запутывать умы и уловлять ихъ въ свои сѣти, и нельзя не согласиться съ взглядомъ Brentano, что изъ всѣхъ философскихъ ученій софистическое ученіе есть одно изъ самыхъ интересныхъ и наиболѣе драматичныхъ. Оно въ одно и тоже время показываетъ и все могущество человѣческаго ума, и вмѣстѣ съ тѣмъ

его безсиліе. Являясь въ исторіи человѣческаго мышленія въ такіе моменты, когда самостоятельность и оригинальность мысли истощается, софистика не изыскиваетъ какихъ нибудь новыхъ началъ, не даетъ новыхъ рѣшеній вопросамъ, она усваиваетъ какія нибудь уже извѣстныя рѣшенія и только стремится отстоять ихъ во что бы то ни стало. Она, по выраженію Brentano, преувеличиваетъ силу доказательствъ, привязывается къ значенію словъ, утончаетъ естественныя формы разсужденія, оспариваетъ противоположныя мнѣнія, ищетъ отвѣта на всевозможныя возраженія. И въ этихъ крайностяхъ она обнаруживаетъ дивное могущество человѣческой мысли. Но въ то-же время она представляетъ трогательное зрѣлище, напоминающее древнюю трагедію; въ концѣ концовъ она обращаетъ свое оружіе противъ самой же себя и отъ изнеможенія и отчаянія оканчиваетъ самоубійствомъ.

Такова была прежде всего древняя софистика. Софисты классической древности играли несомнѣнно важную роль и иногда болѣе важную, чѣмъ сами творцы великихъ ученій. Они являются въ самый блестящій моментъ исторіи греческаго народа, въ цвѣтущій вѣкъ Перикла, и энтузіазмъ, ими возбуждавшійся, иногда не имѣлъ границъ: имъ воздвигали статуи, ихъ осыпали богатствами и нѣкоторое время они были истинными царями мысли. Дѣятельность греческихъ софистовъ была, вообще говоря, не безплодна, и главная заслуга ихъ состоитъ въ томъ, что они взяли на себя бремя общественнаго воспитанія и пробудили въ Греціи сознаніе того, что къ жизни слѣдуетъ руководиться умомъ, а не оракулами, привычками, страстями и мимолетными впечатлѣніями; таково мнѣніе о софистахъ Гегеля. И Brentano, хотя не скрываетъ всѣхъ недостатковъ греческой софистики, вообще отдаетъ должную дань уваженія древнимъ софистамъ, признавая въ нихъ и высокую ученость и вообще считая ихъ значительной умственной силой; въ такомъ духѣ съ строгою объективностію онъ говоритъ о Зенонѣ Элейскомъ, Мелиссѣ Самосскомъ, Протагорѣ, Горгіасѣ, Иппіасѣ, Евтидемѣ, Діонисіодорѣ, Продикѣ и др. Но изъ всего разсмотрѣнія ученій древнихъ софистовъ, Brentano приходитъ къ тому выводу, что вслѣдствіе самаго характера софистики судьба вся-

кой софистической школы всегда была одинакова и не могла быть иною; всѣ эти школы, начиная вѣрой въ какіе либо недостаточные принципы, оканчивали неизбежно тѣмъ, что опровергали сами себя противорѣчіями, къ какимъ приходили.— Хотя греческая софистика есть, безъ сомнѣнія, предметъ болѣе или менѣе знакомый всякому, но изложеніе ея и сужденія о ней, какія мы встрѣчаемъ въ книгѣ Brentano, читаются вообще съ большимъ интересомъ и этотъ интересъ, между прочимъ, значительно поддерживается тѣмъ, что авторъ нерѣдко дѣлаетъ весьма умѣстныя сопоставленія тѣхъ или другихъ ученій древней софистики и нѣкоторыхъ новѣйшихъ софистическихъ воззрѣній, и извлекаетъ отсюда, хотя и мимоходомъ, иногда поучительные уроки для нашего времени.

Но наибольшій интересъ представляетъ вторая половина книги Brentano, которая посвящена разоблаченію современной софистики. Авторъ съ неотразимою убѣдительною доказываетъ намъ, что съ блестящимъ періодомъ греческой софистики вѣкъ ея не прошелъ, что софистика существовала и послѣ во всѣ времена и въ наше время она заявляетъ себя съ не меньшею, если только не съ большею силой, чѣмъ прежде, и ту путаницу понятій, какую она вызывала прежде, она еще въ большей степени создаетъ и теперь. Нѣкоторымъ, можетъ быть, покажется это страннымъ, какъ нашему вѣку,—вѣку такъ называемаго положительнаго знанія, вѣку поклоненія факту, можно дѣлать этотъ упрекъ въ софистическомъ характерѣ мысли и знанія; и однако этотъ упрекъ дѣйствительно нужно признать совершенно заслуженнымъ. Разныя софистическія уловки и приемы, къ какимъ нерѣдко прибѣгаютъ нѣкоторые, такъ называемые, представители современной мысли, обыкновенно очень легко ускользаютъ отъ нашего вниманія — и ускользаютъ именно потому, что мы сами уносимся теченіемъ времени. Но это-то и есть наиболѣе опасное явленіе; всего опаснѣе бываютъ именно тѣ болѣзни, симптомовъ которыхъ мы не чувствуемъ. Книга Brentano, поставившая свою задачей разобличить ошибки современныхъ софистовъ, и приобретаетъ особенное значеніе именно въ виду того, что она указываетъ на эту опасность и предостерегаетъ отъ нея. Опасность ста-

новится еще большей, если она грозитъ съ такой стороны, съ какой всего менѣе ожидаешь ее; и относительно современной софистики нельзя не сказать, что сила ея опасности главнымъ образомъ заключается въ томъ, что она сдѣлалась достояніемъ такихъ ученій и научныхъ направленій, которыя всего менѣе относятъ себя къ какимъ либо отвлеченнымъ философскимъ построениямъ. Книга Brentano разоблачаетъ предъ нами замѣчательный фактъ, какъ иногда невольно становится философомъ даже тотъ, кто совсѣмъ отрекается отъ философіи, а еще легче иногда впадаютъ въ ошибки софистики тѣ, которые возстаютъ противъ нея и считаютъ себя послѣдователями *точной* науки. Это любопытное явленіе мы наблюдаемъ на современныхъ передовыхъ софистахъ.

Нашъ вѣкъ есть вѣкъ процвѣтанія, такъ называемаго, положительнаго знанія. Съ легкаго почина Огюста-Конта самымъ господствующимъ и, можно сказать, моднымъ направленіемъ въ нашъ вѣкъ сталъ такъ называемый, позитивизмъ, и это направленіе успѣло пріобрѣсти себѣ уже не мало очень выдающихся представителей. Однимъ изъ таковыхъ безспорно нужно назвать англійскаго мыслителя Стюарта Милля. Это былъ безспорно великій умъ, владѣвшій замѣчательною силою анализа и обширными знаніями, и однако Стюартъ Милль представляетъ намъ замѣчательный примѣръ мыслителя, стремившагося оберечь другихъ отъ всѣхъ заблужденій, въ которыя человѣческій умъ впадаетъ при своихъ изслѣдованіяхъ и заключеніяхъ, и въ тоже время постоянно впадающаго въ тѣ же софизмы, которые онъ самъ-же разоблачаетъ. Въ нашей литературѣ мы уже имѣемъ разоблаченія нѣкоторыхъ ошибочныхъ взглядовъ и нѣкоторыхъ софистическихъ приемовъ Милля, — ихъ мы встрѣчаемъ, напр., у преосвященнаго Никанора; но послѣдній соприкасается съ Миллемъ настолько, насколько самъ Милль соприкасался съ занимавшими нашего богослова вопросами. Книга Brentano даетъ общее разоблаченіе цѣлой системы Милля. Brentano посвящаетъ Миллю нѣсколько послѣдовательныхъ главъ и постепенно выводитъ на свѣтъ Божій, что Милль, настойчиво отрекающійся отъ своей принадлежности къ школѣ метафизиковъ, даетъ въ своей системѣ самое не-

ограниченное господство метафизикѣ, — думавшій оберечь другихъ отъ софизмовъ и опровергавшій ихъ, онъ не оставилъ ни одного софизма, котораго-бы не допустилъ самъ. Мы не рѣшаемся въ выдержкахъ приводить интересныя сужденія Brentano, какія онъ высказываетъ о достоинствѣ всѣхъ научныхъ положеній Millia, — мы не хотимъ лишить нашихъ читателей удовольствія ознакомиться съ ними изъ первыхъ рукъ. — Итакъ, по разоблаченію Brentano, передовымъ софистомъ нашего времени является безспорно Милль. Что при всемъ софистическомъ характерѣ своего ученія, Милль однако имѣлъ несомнѣнный и громадный успѣхъ, что онъ былъ прославляемъ, какъ философъ и имѣлъ многочисленныхъ учениковъ, это не должно смущать кого либо; по выразительному замѣчанію Brentano, въ темную ночь третьестепенныя звѣзды кажутся звѣздами первой величины.

Другимъ великимъ софистомъ нашего времени является Гербертъ Спенсеръ. Онъ есть также одинъ изъ самыхъ видныхъ представителей такъ называемаго точнаго знанія. Но подобно Миллю, вмѣсто того, чтобы дойти до какихъ либо точныхъ научныхъ выводовъ, впадаетъ въ бездну всевозможныхъ заблужденій. Духъ системы, предвзятая идея увлекаютъ его, и онъ постоянно возвращается къ софизму, такъ что въ цѣломъ все его ученіе, по замѣчанію Brentano, принимаетъ подобіе какой-то сказки. Возьмемъ изъ этого ученія хотя теорію эволюціи, развиваемую Спенсеромъ. По выраженію Brentano, „данныя измѣняются въ ней безъ всякаго повода, эпизоды слѣдуютъ одни за другими безъ всякой связи, основанія за нее менѣе вѣроятны, чѣмъ противъ нея. Отъ начала до конца она носитъ характеръ сновидѣнія, мечты“. И не только одна какая-нибудь частная теорія, но и все ученіе Спенсера отъ начала до конца представляетъ собою странную фантазію, и не имѣетъ для себя иной опоры, кромѣ произвола, злоупотребленія смысломъ словъ и значеніемъ выраженій. У Спенсера сплошь и рядомъ вѣсколько фактовъ, искусно подобранныхъ, возводятся въ общій законъ, одинъ фактъ, дурно истолкованный, дѣлается общимъ опредѣленіемъ; словомъ софистика Спенсера обращается съ фактами, какъ дѣвочки съ курами,

превращая мечту въ дѣйствительность, нуль въ число. Съ безпристрастіемъ въ такомъ духѣ Brentano разбираетъ всѣ извѣстныя произведенія Спенсера: его Основныя начала, Принципы біологіи и психологіи, Принципы соціологіи, и въ результатѣ получается у него одинъ выводъ, что все ученіе этого безспорно талантливаго ученаго нашего вѣка есть софистика.

Такъ подъ острымъ перомъ Brentano очищается вся эта блестящая шелуха современныхъ ученій и въ остаткѣ получается изъ нихъ одно гнилое содержаніе. И однако этою гнилою пищею питаются теперь многіе и многіе, безъ сомнѣнія, не могутъ не отравляться ею.

Повторимъ, что вся книга Brentano представляетъ собою очень почтенное и поучительное произведеніе, и должна быть признана весьма полезной для нашего времени. Сужденія автора всегда вѣски и основательны, но при всемъ томъ книга очень доступна для пониманія и читается легко. Прибавимъ, что книга переведена чистымъ, если не сказать изящнымъ языкомъ.

Въ виду всего этого мы не можемъ не рекомендовать этой книги нашимъ читателямъ и не пожелать ей самаго большаго распространенія.

Н. С.

ЛИСТОКЪ

Д Л Я

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Ноября № 21. 1886 года.

Содержаніе: Опреѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1885—86 учебный годъ.—Отношеніе Императорской Археологической комиссіи на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Авросія, архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.—Списокъ учебниковъ и учебныхъ пособій, избранныхъ Харьковскимъ Епархіальнымъ училищнымъ совѣтомъ для употребленія въ церковно-приходскихъ школахъ Харьковской епархіи, изъ числа одобренныхъ къ употребленію въ сихъ школахъ Св. Синодомъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Опреѣленіе Святѣйшаго Синода.

Отъ 17—30 сентября 1886 года, за № 1961, о воспрещеніи торговли саванами съ священными изображеніями.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложеніе г. исправляющаго должность синодальнаго Оберъ-Прокурора отъ 22 августа сего года, № 3658, коимъ доводитъ до свѣдѣнія Святѣйшаго Синода, что со стороны министерствъ внутреннихъ дѣлъ и финансовъ, вслѣдствіе сношенія съ ними, по определенію Синода, отъ 3 апрѣля—26 іюня сего года, сдѣланы надлежащія распоряженія къ воспрещенію торговли саванами съ священными изображеніями, производившейся доселѣ въ разныхъ мѣстностяхъ имперіи. Справка. Разсмотрѣвъ прошеніе Рязанскаго мѣщанина Селиванова о разрѣшеніи ему печатать покрывала для усопшихъ съ священными изображеніями и продавать ихъ, Святѣйшій Синодъ нашелъ, что представленный Селивановымъ экземпляръ погребальнаго покрывала, или савана, съ священными изображеніями, не принадлежитъ къ числу предметовъ, торговля коими дозволена закономъ (Полн. Собр. Зак. т. XXXVIII, 1 января 1863 года, прилож. къ № 39,118). Посему и

принимая во вниманіе, что употребленіе савановъ съ священными изображеніями для возложенія на умершихъ не узаконено церковными правилами, Синодъ 3 апрѣля—26 іюня сего года постановилъ: просьбу Селиванова оставить безъ послѣдствій, о чемъ и даль знать Московскому духовно-цензурному комитету указомъ отъ 30 іюня сего г., за № 2373. вмѣстѣ съ тѣмъ усмотрѣвъ изъ свѣдѣній, представленныхъ Воронежскимъ епархіальнымъ начальствомъ, что въ городахъ Воронежѣ и Кіевѣ производится безпрепятственно торговля подобными покрывалами, Святѣйшій Синодъ предоставилъ г. исправляющему должность синодальнаго Оберъ-Прокурора о допускаемой въ разныхъ мѣстностяхъ имперіи торговлѣ саванами съ священными изображеніями сообщить гг. министрамъ внутреннихъ дѣлъ и финансовъ и просить ихъ распоряженій къ прекращенію таковой торговли, съ увѣдомленіемъ о послѣдующемъ. Приказали: О, сдѣланныхъ министерствами внутреннихъ дѣлъ и финансовъ распоряженіяхъ къ воспрещенію торговли саванами съ священными изображеніями, производившейся доселѣ въ разныхъ мѣстностяхъ имперіи, и объ оказавшемся по справкѣ, объявить по духовному вѣдомству чрезъ напечатаніе въ журналѣ „Церковный Вѣстникъ“, для чего и сообщить редакціи сего журнала, по принятому порядку, выписку изъ настоящаго опредѣленія.

О Т Ч Е Т Ъ

о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1885—86 учебный годъ.

І. Личный составъ служащихъ.

Въ личномъ составѣ служащихъ въ училищѣ; сравнительно съ концомъ 18⁸⁴/₈₅ учебнаго года, произошли слѣдующія перемѣны:

а) По примѣру прошлыхъ лѣтъ, всѣ помощницы воспитательницы, по окончаніи годичнаго срока своей службы, выбыли изъ училища, и на ихъ мѣсто, по представленію начальницы училища, опредѣлены Совѣтомъ на 18⁸⁵/₈₆ учебный годъ, окончившія курсъ въ іюнѣ 1885 года дѣвицы: Коробчанская Ирина, Петрова Анна, Покидайлова Марія, Сабинина Вѣра, Торанская Анна, Чиркина Марія и Яновская Александра.

б) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 22 марта 1886 года помощница воспитательницы, Марія Покидайлова уволена, по прошенію, отъ занимаемой ею должности, и на ея мѣсто, по представленію начальницы училища, опредѣлена окончившая курсъ училища въ іюнѣ 1885 года, дѣвица Варвара Подольская.

в) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 9 сентября 1885 года, уволенъ, по прошенію, учитель русскаго языка во II, III и IV классахъ училища, В. М. Извольскій, и на его мѣсто, съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, опредѣленъ смотритель Харьковскаго Духовнаго училища, кандидатъ богословія, спеціально изучившій въ академіи русскій языкъ и словесность, Г. Г. Лапчинскій.

Вслѣдствіе указанныхъ выше переменъ, къ концу отчетнаго года образовался слѣдующій составъ служащихъ въ училищѣ лицъ.

А) Составъ Совѣта.

1. Предсѣдатель Совѣта, священникъ Харьковскаго кафедральнаго собора, Тимошей Ивановичъ Буткевичъ, — магистръ богословія; жалованья получаетъ 300 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 26-го августа 1883 года.

2. Начальница училища, дѣвица Евгенія Николаевна Гейцыгъ; окончившая курсъ въ Харьковскомъ институтѣ благородныхъ дѣвицъ, жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 500 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 1 августа 1883 г.

3. Инспекторъ классовъ, священникъ Никандръ Іоновичъ Оникевичъ, — кандидатъ богословія; жалованья получаетъ 500 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 30 марта 1873 г.

4. Членъ Совѣта отъ духовенства, священникъ Харьковской Николаевской церкви, Панкратій Дмитриевичъ Ивановъ, — студентъ Харьковской духовной семинаріи; жалованья получаетъ 120 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 23 сентября 1881 г.

5. Членъ Совѣта отъ духовенства, священникъ Харьковской Свято-Духовской церкви, Николай Платоновичъ Мощенковъ, — студентъ Харьковской духовной семинаріи; жалованья получаетъ 120 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 5 сентября 1883 г.

6. Попечительница училища, Александра Васильевна Гордѣнко; служитъ безвозмездно; въ настоящей должности съ 1871 г.

7. Почетный блюститель по хозяйственной части, Харьковскій купецъ, Николай Александровичъ Чикявъ; служитъ безвозмездно; въ настоящей должности съ 7 ноября 1883 г.

8. И. д. дѣлопроизводителя училищнаго Совѣта, — онъ-же и письмоводитель, — діаконъ Харьковской кладбищенской Іоанно-Усѣкновенской церкви, Теофанъ Дмитриевичъ Черпявскій; окончилъ курсъ въ Ахтырскомъ духовномъ училищѣ; жалованья по обѣимъ должностямъ получаетъ 300 р. и за совершеніе Богослуженія въ училищной церкви 60 р., всего 360 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 18 декабря 1884 г.

Б) Преподаватели и преподавательницы обязательныхъ предметовъ.

1. Закона Божія въ IV, V и обихъ отдѣленіяхъ VI класса, инспекторъ классовъ, священникъ Никандръ Оникевичъ, — кандидатъ богословія;

жалованья получаетъ за 12 уроковъ 900 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 30 марта 1873 г.

2. Того-же предмета въ I, II и III классахъ, — священникъ Харьковской кладбищенской Иоанно-Усѣкновенской церкви, Георгій Ивановичъ Волобуевъ, — онъ-же совершаетъ Богослуженіе въ училищной церкви, окончилъ курсъ въ Харьковской духовной семинаріи; жалованья получаетъ за 12 уроковъ 600 р. и за совершеніе Богослуженія 120 р., всего 720 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 августа 1871 г.

3. Русскаго языка въ I и обоихъ отдѣленіяхъ VI класса, преподаватель греческаго языка въ Харьковской духовной семинаріи, надворный совѣтникъ Михайлъ Васильевичъ Доброправовъ, — кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 12 уроковъ 900 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 12 августа 1883 г.

4. Того-же предмета въ II, III и IV классахъ, смотритель Харьковского духовнаго училища, коллежскій совѣтникъ Григорій Григорьевичъ Лалчинскій, — кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 11 уроковъ 825 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 9 сентября 1885 г.

5. Русскаго языка и словесности въ I классъ, преподаватель того-же предмета въ Харьковской духовной семинаріи, коллежскій совѣтникъ Александръ Алексѣевичъ Снегиревъ, — кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 3 урока 225 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 18 августа 1876 г.

6. Ариѳметики въ I, II и III классахъ — дѣвица Ольга Константиновна Рудинская, окончила курсъ въ Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ съ званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 12 уроковъ 600 рубл. въ годъ; въ настоящей должности съ 27-го августа 1880 года.

7. Ариѳметики въ IV, геометріи, физики и космографіи въ V и обоихъ отдѣленіяхъ VI класса, адъюнктъ профессоръ Харьковского технологическаго института, коллежскій совѣтникъ Александръ Павловичъ Эльтековъ, докторъ химіи; жалованья получаетъ за 16 уроковъ 1200 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 4 августа 1876 г.

8. Ариѳметики въ V и обоихъ отдѣленіяхъ VI класса, преподаватель физико-математическихъ наукъ въ Харьковской духовной семинаріи, коллежскій совѣтникъ Иванъ Викторовичъ Кудревичъ, — кандидатъ Харьковского университета по физико-математическому факультету; жалованья получаетъ за 4 урока 300 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 3-го сентября 1884 г.

9. Гражданской исторіи въ IV, V и обоихъ отдѣленіяхъ VI класса, преподаватель церковной исторіи въ Харьковской духовной семинаріи, коллежскій совѣтникъ Алексѣй Ѳеодоровичъ Вертеловскій, — кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 12 уроковъ 900 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12 августа 1875 г.

10. Географіи въ IV, V и обоихъ отдѣленіяхъ VI класса, преподаватель исторіи въ Харьковскомъ институтѣ благородныхъ дѣвицъ, Валентинъ Васильевичъ Лапинъ, — кандидатъ Харьковского университета по историко-филологическому факультету; жалованья получаетъ за 10 уроковъ 750 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 30 января 1884 года.

11. Того-же предмета во II и III классахъ, — воспитательница училища, дѣвица Людмила Евѣимовна Дьякова, — слушала спеціальныя курсы исторіи и географіи въ Харьковской женской гимназіи; жалованья за 4 урока получаетъ 200 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 25 сентября 1881 года.

12. Педагогика въ V и обоихъ отдѣленіяхъ VI класса, — преподаватель философіи и педагогика въ Харьковской духовной семинаріи, коллежскій совѣтникъ Николай Николаевичъ Страховъ, — кандидатъ богословія; жалованья за 5 уроковъ получаетъ 375 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 августа 1877 года.

13. Чистописанія, черченія и рисованія во всѣхъ классахъ, учитель тѣхъ-же предметовъ въ Харьковскомъ уѣздномъ училищѣ, губернский секретарь Деметій Осиповичъ Лачевскій, — выдержалъ спеціальныя экзамены въ испытательной комиссіи при Харьковскомъ университетѣ; жалованья за 12 уроковъ получаетъ 420 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 21 августа 1874 года.

14. Церковнаго пѣнія во всѣхъ классахъ, — священникъ Харьковской Троицкой церкви, Стефанъ Ивановичъ Петровскій, — окончилъ курсъ въ Харьковской духовной семинаріи, — за 10 уроковъ въ недѣлю жалованья получаетъ 250 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 1-го августа 1861 года.

15. Учительница рукодѣлій, дѣвица Меланія Дмитриевна Чернявская, окончила курсъ въ Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ съ званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 180 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 августа 1877 года.

16. Учительница рукодѣлій, вдова помощника инспектора Харьковской духовной семинаріи, Александра Ивановна Соколова, — обучалась въ частномъ пансіонѣ въ г. Витебскѣ; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 180 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 17 августа 1880 года.

В) Учителя и учительницы необязательныхъ предметовъ.

1. Французскаго языка во всѣхъ классахъ, — начальница училища, Евгенія Николаевна Гейцыгъ; жалованья за 12 уроковъ получаетъ 600 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 1-го августа 1883 года.

2. Учитель музыки, Николай Александровичъ Орловскій, — окончилъ курсъ въ гимназіи и обучался музыкѣ частнымъ образомъ; жалованья получаетъ за 15 ученицъ по 25 руб. за каждую и за 10 ученицъ по 20 руб. въ годъ, — всего 575 руб.; въ настоящей должности съ 28 августа 1882 г.

3. Учительница музыки, дѣвица Марія Степановна Любянская, — окончила курсъ въ Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 240 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 18 августа 1878 года.

4. Учительница музыки, дѣвица Марія Васильевна Шаркова, — домашнего образованія; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 240 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 10 августа 1884 года.

5. Учительница музыки, дѣвица Серафима Гавриловна Вертеловская, — обучалась музыкѣ въ Харьковскомъ музыкальномъ обществѣ; жалованья получаетъ по 17 руб. 50 к. въ годъ за ученицу; въ настоящей должности съ 24 августа 1879 года.

6. Учительница музыки, Барвара Петровна Эварницкая, — окончила курсъ въ частномъ пансіонѣ въ г. Харьковѣ; жалованья получаетъ по 17 руб. 50 коп. въ годъ за ученицу; въ настоящей должности съ 20 сентября 1883 года.

7. Учительница музыки, Марія Ивановна Сущкевичъ, — обучалась въ училищѣ при Харьковской лютеранской церкви; жалованья получаетъ по 17 руб. 50 к. въ годъ за ученицу; въ настоящей должности съ 10 октября 1884 года.

8. Учительница музыки, Ольга Александровна Неплюева, — окончила курсъ въ Харьковской женской гимназіи; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ за ученицу; въ настоящей должности съ 24 ноября 1884 г.

Г) Воспитательницы:

1. Воспитательница I-го класса, дѣвица Анна Григорьевна Подольская, — окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ съ званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 240 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 25 іюля 1878 года.

2. Воспитательница II класса, дѣвица Александра Ивановна Левандовская, — окончила курсъ въ Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ съ званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 240 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 7-го февраля 1885 года.

3. Воспитательница III класса, дѣвица Зинаида Ивановна Вельговская, — окончила курсъ въ Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ съ званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 240 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 10 августа 1884 года.

4. Воспитательница IV класса, дѣвица Анна Гавриловна Троицкая, — окончила курсъ въ Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ съ званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 240 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 10 августа 1884 года.

5. Воспитательница V класса, — она же и старшая воспитательница, — дѣвица Елена Эдуардовна Штегеръ, — окончила курсъ въ Харьковскомъ институтѣ благородныхъ дѣвицъ; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 240 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 20 августа 1870 года.

6. Воспитательница VI-го нормального класса, — она же завѣдуетъ ученическою библіотекою, — дѣвица Людмила Евфимовна Дьякова, — окончила курсъ въ Харьковской женской гимназіи; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 240 руб. и за библіотеку 25 р., — всего 265 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 10 сентября 1872 года.

7. Воспитательница VI параллельнаго класса—она-же завѣдуетъ фундаментальною бібліотекою,—дѣвица Маріамна Павловна Попова,—окончила курсъ въ Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ съ званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 240 руб. и за бібліотеку 60 р.,—всего 300 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 августа 1882 года.

8. Надзирательница училищной педагогической школы, дѣвица Софія Захаровна Нестерова,—окончила курсъ въ бывшемъ Харьковскомъ училищѣ дѣвицъ духовнаго званія; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ и столѣ, 180 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 1870 года.

Д) Помощницы воспитательницъ:

Въ I-й классѣ—дѣвица Марія Чиркина; во II классѣ—дѣвица Анна Торанская; въ III классѣ—дѣвица Вѣра Сабина; въ IV классѣ—дѣвица Александра Яновская; въ V классѣ—дѣвица Варвара Подольская; въ VI нормальномъ классѣ—дѣвица Ирина Коробчанская; въ VI параллельномъ классѣ—дѣвица Анна Петрова, всѣ семь окончили курсъ въ Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ съ званіемъ домашнихъ учительницъ; жалованья каждая получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, по 50 р. и по 50 р. на одежду; состоятъ на службѣ съ 15 іюня 1885 года, кромѣ дѣвицы Подольской, которая состоятъ на службѣ съ 22 марта 1886 года.

Е) Другія служащія въ училищѣ лица:

1. Врачъ при училищной больницѣ, дѣйствительный статскій совѣтникъ Михаилъ Стефановичъ Севастіановичъ,—докторъ медицины; жалованья получаетъ 300 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 13 января 1877 года.

2. Надзирательница училищной больницы, вдова священника, Лукія Павловна Ковалева, домашнего образованія; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 200 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 1 сентября 1871 года.

3. Помощница больничной надзирательницы, дѣвица Пелагія Петровна Прокофьева,—окончила курсъ въ Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ съ званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ 100 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 4 октября 1880 года.

4. И. д. училищнаго эконома, мѣщанинъ Харитонъ Клементьевичъ Невдаховъ, жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ и столѣ, 400 руб. въ годъ; въ настоящей должности съ 13 апрѣля 1879 года.

Примѣчаніе. Кромѣ вышепоименованныхъ лицъ, въ училищѣ состояли еще; а) кастелянша, завѣдующая бѣльемъ и одеждою воспитанницъ и б) ключница завѣдующая, въ качествѣ помощницы экономки, столовою и буфетомъ.

II. Составъ учащихся.

Въ отчетномъ году въ училищѣ было семь классовъ: 6 нормальныхъ и 1 параллельное отдѣленіе въ VI классѣ. Приготовительнаго класса не бы-

ло. Для практическихъ занятій воспитанницъ VI класса по педагогикѣ, существовала при училищѣ ежедневная педагогическая школа.

а) Къ началу отчетнаго учебнаго года всѣхъ воспитанницъ въ училищѣ, вмѣстѣ съ принятыми вновь въ первый и другіе классы, было 319, именно: въ I классѣ 55, во II—54, въ III—46, въ IV—50, въ V—49, въ VI нормальномъ классѣ 33 и въ VI параллельномъ классѣ 32 воспитанницы.

Въ теченіе года выбыло изъ училища пять воспитанницъ, именно: изъ IV класса 2 воспитанницы (1 умерла и 1 уволена по малоуспѣшности), изъ V класса 1 воспитанница (уволена по просьбѣ отца), изъ VI нормального класса 1 воспитанница (уволена по просьбѣ отца по болѣзни) и изъ VI параллельнаго класса 1 воспитанница (уволена по просьбѣ отца по болѣзни).

Вновь принятыхъ въ училище въ теченіе отчетнаго учебнаго года не было.

Такимъ образомъ ко времени годичныхъ испытаній въ училищѣ числилось 314 воспитанницъ, именно: въ I классѣ 55, во II—54, въ III—46, въ IV—48, въ V—48, въ VI нормальномъ 32 и въ VI параллельномъ 31 воспитанница

б) Изъ послѣдняго общаго числа учащихся (314) на церковно-епархіальныя средства содержалось 69 воспитанницъ, на счетъ благотворителей 18, своекоштныхъ пансіонерокъ съ полнымъ взносомъ (75 р. въ годъ безъ обязательныхъ предметовъ) было 208, уменьшенная плата (50 р. въ годъ) вносила за 19 воспитанницъ.

в) Изъ того-же общаго числа учащихся дочерей духовенства Харьковской епархіи было 302, въ томъ числѣ дочерей протоіереевъ и священниковъ 242, дочерей діаконовъ 26 и дочерей псаломщиковъ 34; иноепархіальныхъ было 2,—обѣ дочери священниковъ; свѣтскихъ было 10, именно: 2 дочери умершаго смотрителя духовнаго училища, 1 дочь умершаго помощника инспектора семинаріи, 2 дочери капитановъ, 1 дочь коллежскаго ассесора, 1 дочь губернскаго секретаря, 1 дочь купца, 1 дочь почетнаго гражданина и 1 дочь крестьянина.

г) Приходящихъ воспитанницъ въ отчетномъ году въ училищѣ не было, а всѣ жили въ училищномъ зданіи.

III. Учебно-воспитательная часть.

а) *Недѣльное распределение уроковъ съ объясненіемъ причинъ уклоненій отъ предписаній программы.*

Недѣльное распределение уроковъ въ училищѣ въ отчетномъ году было слѣдующее: въ I классѣ: въ понедѣльникъ—диктовка, арифметика, Законъ Божій, рукодѣлье; во вторникъ—диктовка, Законъ Божій, чистописаніе, русскій языкъ; въ среду—арифметика, диктовка, чистописаніе, французскій языкъ; въ четвергъ—арифметика, Законъ Божій, чистописаніе, русскій языкъ; въ пятницу—рукодѣлье, русскій языкъ, французскій языкъ, церковное пѣніе; въ субботу—арифметика, чистописаніе, Законъ Божій, русскій языкъ. Во II классѣ: въ понедѣльникъ—диктовка, Законъ Божій, арифметика, русскій языкъ; во вторникъ—французскій языкъ, чистописаніе, Законъ Божій, русскій языкъ; въ среду—рукодѣлье, географія, ариф-

метика, церковное пѣніе; въ четвергъ—русскій языкъ, ариметика, Законъ Божій, чистописаніе; въ пятницу—диктовка, французскій языкъ, церковное пѣніе, русскій языкъ; въ субботу—географія, ариметика, рукодѣлье, Законъ Божій. Въ III классѣ: въ понедѣльникъ—ариметика, французскій языкъ, русскій языкъ, Законъ Божій; во вторникъ—чистописаніе, французскій языкъ, русскій языкъ, Законъ Божій; въ среду—географія, ариметика, церковное пѣніе, чистописаніе; въ четвергъ—диктовка, русскій языкъ, ариметика, Законъ Божій; въ пятницу—диктовка, церковное пѣніе, русскій языкъ, рукодѣлье; въ субботу—рукодѣлье, Законъ Божій, ариметика, географія. Въ IV классѣ: въ понедѣльникъ—ариметика, русскій языкъ, Законъ Божій, рукодѣлье; во вторникъ—диктовка, исторія, географія, чистописаніе; въ среду—ариметика, церковное пѣніе, Законъ Божій, географія; въ четвергъ—французскій языкъ, ариметика, русскій языкъ, рукодѣлье; въ пятницу—церковное пѣніе, русскій языкъ, Законъ Божій, исторія; въ субботу—чистописаніе, французскій языкъ, географія, диктовка. Въ V классѣ: въ понедѣльникъ—Законъ Божій, рукодѣлье, русскій языкъ, исторія; во вторникъ—географія, физика, ариметика, исторія; въ среду—церковное пѣніе, геометрія, французскій языкъ, исторія; въ четвергъ—диктовка, Законъ Божій, педагогика русскій языкъ; въ пятницу—физика, Законъ Божій, исторія, географія; въ субботу—французскій языкъ, географія, ариметика, русскій языкъ. Въ VI нормальномъ классѣ: въ понедѣльникъ—французскій языкъ, Законъ Божій, физика, педагогика; во вторникъ—исторія, географія, русскій языкъ, ариметика; въ среду—церковное пѣніе, Законъ Божій, исторія диктовка; въ четвергъ—Законъ Божій, педагогика, русскій языкъ, исторія; въ пятницу—французскій языкъ, физика, геометрія, русскій языкъ; въ субботу—физика, русскій языкъ, космографія, географія. Въ VI параллельномъ классѣ: въ понедѣльникъ—французскій языкъ, физика, педагогика, Законъ Божій; во вторникъ—физика, русскій языкъ, исторія, географія; въ среду—церковное пѣніе, исторія, космографія, Законъ Божій; въ четвергъ—геометрія, русскій языкъ, диктовка, педагогика; въ пятницу—французскій языкъ, исторія, русскій языкъ, Законъ Божій; въ субботу—географія, физика, русскій языкъ, ариметика. 1-й урокъ продолжается отъ 9 до 10 часовъ, 2-й урокъ отъ 10¹/₄ до 11¹/₄ часовъ, 3-й урокъ отъ 11³/₄ до 12³/₄ часовъ, 4-й урокъ отъ 1 до 2 часа и 5-й урокъ отъ 3 до 5 часовъ.

Сравнительно съ 18⁸⁴/₈₅ учебнымъ годомъ, въ отчетномъ году не было допущено никакихъ новыхъ уклоненій отъ предписаній программы ни въ распредѣленіи учебныхъ предметовъ по классамъ, ни въ назначеніи по каждому предмету числа уроковъ въ недѣлю. Уклоненія-же, допущенныя, съ разрѣшенія начальства въ прежніе годы, подробно объяснены въ предъидущихъ годовыхъ учебно-воспитательныхъ отчетахъ по Харьковскому епархіальному женскому училищу.

б) Указаніе руководствъ, употребляемыхъ въ училищѣ, но не указанныхъ въ установленной программѣ

Въ отчетномъ году употреблялись учебники не указанные въ программѣ, только по слѣдующимъ предметамъ: аа) по русской грамматикѣ—учебникъ

Киртичникова; бб) по теоріи словесности—руководство *Вьлоруссова*; вв) по исторіи литературы—курсъ литературы *Орлова*; по ариѳметикѣ въ старшихъ классахъ—учебникъ *Малинина*; гг) по геометріи руководство *Кравченко*; дд) по всеобщей и русской гражданской исторіи учебникъ *Рождественскаго*; ее) по педагогикѣ въ V классѣ—*литографированныя записки*, составляемыя преподавателемъ, а въ VI учебникъ *Рошина*.

По остальнымъ предметамъ употреблялись учебники, указанные въ уставѣ епархіальныхъ женскихъ училищъ.

в) Уклоненія отъ установленной для каждаго класса программы.

Въ отчетномъ году были тѣже, что и въ предъидущіе годы, именно: аа) по русскому языку въ III классѣ пройдено только до соединенія предложений по способу сочиненія; остальная-же часть синтаксиса пройдена въ IV классѣ; въ VI классѣ, кромѣ изученія исторіи литературы, повторена еще вся русская грамматика; бб) по ариѳметикѣ въ III классѣ пройдено до десятичныхъ дробей, въ IV до правила процентовъ, въ V окончена ариѳметика, а въ VI вся повторена; вв) по геометріи въ V классѣ пройдено до подобія треугольниковъ, а въ VI курсъ геометріи оконченъ.

По другимъ предметамъ въ точности выполнены программы, указанные въ уставѣ.

г) Распределеніе письменныхъ упражненій и степень достигаемыхъ ими успѣховъ.

По примѣру прежнихъ лѣтъ, и въ отчетномъ году пріученіе воспитанницъ къ правильному, связному и отчетливому письменному изложенію составляло одну изъ главнѣйшихъ заботъ училищнаго Совѣта. Для достиженія этой цѣли, служили: а) *классная диктовка*, для которой въ первомъ классѣ назначено было три часовыхъ урока въ недѣлю, во II, III и IV классахъ по два и въ V и VI по одному часовому уроку въ недѣлю; б) *грамматическія упражненія*, классныя и домашнія и в) *сочиненія*, классныя и домашнія. Диктовкою занимались съ дѣтьми воспитательницы, но подъ постояннымъ руководствомъ учителя русскаго языка, который имъ указывалъ, соотвѣтственно тому, что проходило въ данное время изъ грамматики, отдѣлы для диктанта, періодически просматривалъ исправленныя воспитательницами тетради диктовки и выставленныя воспитательницами-же двухмѣсячныя отбѣтки по диктовкѣ вносилъ въ составъ общаго балла по русскому языку. Грамматическія упражненія назначались учителемъ русскаго языка; они гелись каждый урокъ въ классѣ, на классной доскѣ и въ особыхъ тетрадяхъ, и задавались на домъ. Сочиненія, классныя и домашнія, назначались въ первыхъ трехъ классахъ учителемъ русскаго языка, а въ остальныхъ классахъ и преподавателями другихъ предметовъ: Закона Божія, гражданской исторіи, географіи и педагогики. Въ I, II и отчасти въ III классѣ сочиненія эти составлялись воспитанницами по данному имъ матеріалу и плану и состояли изъ описаній и рассказовъ, во второе полугодіе въ III классѣ и во весь годъ въ IV писались уча-

шимися также повѣствованія и описанія, но безъ готоваго матеріала и плана; въ V и VI классахъ воспитанницы писали руссужденія. Въ теченіе года воспитанницы I класса написали 4 домашнихъ упражненія; воспитан. II клас. написали 5 домашн. упражненій; воспитан. III клас. 4 домашн. упражненій и 2 классныхъ; воспитанницы IV кл. 5 домашнихъ сочиненій и 1 классное,—въ томъ числѣ 3 сочиненія по русскому языку, 1 по Закону Божію, 1 по исторіи и 1 по географіи; воспитанницы V класса написали 5 домашнихъ и 1 классное сочиненіе,—въ томъ числѣ 3 сочиненія по русскому языку, 1 по Закону Божію, 1 по исторіи и 1 по географіи; воспитанницы VI класса написали 5 домашнихъ и 1 классное сочиненіе,—въ томъ числѣ 2 сочиненія по русскому языку, 1 по Закону Божію, 1 по исторіи, 1 по географіи и 1 по педагогикѣ. Кромѣ показанныхъ сочиненій, воспитанницы III, IV, V и VI классовъ писали каждый мѣсяцъ по одному письменному отвѣту по ариметикѣ, а предъ экзаменами воспитанницы всѣхъ классовъ написали еще по одному экзаменскому экспромпту. Для составленія домашнихъ сочиненій назначался 20-ти дневный срокъ, а для классныхъ—въ первыхъ трехъ классахъ 1 часъ, а въ остальныхъ 2 часа; для экзаменскихъ сочиненій назначенъ былъ срокъ отъ 9 часовъ утра до 1 часу.

Для сочиненій воспитанницъ I и II классовъ назначалъ темы учитель русскаго языка; для остальныхъ-же классовъ выборъ темъ производился въ общемъ собраніи членовъ Совѣта и всѣхъ преподавателей и утверждался Его Высокопреосвященствомъ. При выборѣ темъ, имѣлось въ виду не только доступность ихъ для воспитанницъ того или другаго класса, но и доброе воспитательное дѣйствіе ихъ на души дѣтей, почему большинство темъ назначено было религіознаго и патріотическаго содержанія.

Баллы по сочиненіямъ воспитанницъ I и II классовъ присоединялись преподавателемъ къ общему баллу по русскому языку. Начиная-же съ III класса, баллы эти, за исключеніемъ балловъ письменныхъ отвѣтовъ по ариметикѣ, которые присоединялись прямо преподавателемъ къ баллу устныхъ отвѣтовъ по этому предмету,—вносились инспекторомъ классовъ въ особую вѣдомость, затѣмъ Совѣтъ въ полномъ своемъ собраніи дѣлалъ изъ нихъ средній выводъ, слагалъ его со среднимъ выводомъ устныхъ отвѣтовъ по русскому языку и изъ этихъ двухъ отвѣтокъ составлялъ общій баллъ по этому послѣднему предмету. Воспитанницы, получившія по сочиненіямъ годовымъ и экзаменскому, или даже по одному только послѣднему, неудовлетворительный баллъ, подвергались переэкзаменовкѣ послѣ каникулъ, и если и на переэкзаменовкѣ представляли неудовлетворительную письменную работу, оставлялись въ томъ-же классѣ на повторительный курсъ.

Успѣхи воспитанницъ въ отчетномъ году по письменнымъ упражненіямъ можно признать удовлетворительными. Въ экзаменскихъ сочиненіяхъ выпускныхъ воспитанницъ грубыхъ грамматическихъ и логическихъ ошибокъ попадалось мало и вообще обнаружилось умѣнье ихъ писать грамотно, правильнымъ русскимъ языкомъ, связно и послѣдовательно; лучшія-же по способностямъ воспитанницы представили сочиненія во всѣхъ этихъ отношеніяхъ почти безукоризненные.

Въ среднемъ выводѣ воспитанницы старшихъ классовъ (начиная съ III) получили по сочиненіямъ слѣдующіе баллы:

III классъ (46 воспитанницъ).

Балль 5 получили	9	воспитанницъ,	или	20 ⁰ / ₀
„ 4	10	„	„	22,22 ⁰ / ₀
„ 3	20	„	„	43,47 ⁰ / ₀
„ 2	7	„	„	15,21 ⁰ / ₀
Средній балль всего класса.	.	.	.	3,45.

IV классъ (48 воспитанницъ).

Балль 5 получили	4	воспитанницы,	или	8,33 ⁰ / ₀
„ 4	12	„	„	25 ⁰ / ₀
„ 3	27	„	„	56,25 ⁰ / ₀
„ 2	5	„	„	10,41 ⁰ / ₀
Средній балль всего класса.	.	.	.	3,31.

V классъ (47 воспитанницъ).

Балль 5 получили	5	воспитанницъ,	или	10,63 ⁰ / ₀
„ 4	9	„	„	19,14 ⁰ / ₀
„ 3	31	„	„	65,95 ⁰ / ₀
„ 2	2	„	„	4,25 ⁰ / ₀
Средній балль всего класса.	.	.	.	3,36.

VI нормальный классъ (32 воспитанницы).

Балль 5 получили	2	воспитанницы,	или	6,25 ⁰ / ₀
„ 4	11	„	„	34,37 ⁰ / ₀
„ 3	18	„	„	56,25 ⁰ / ₀
„ 2	1	„	„	3,12 ⁰ / ₀
Средній балль всего класса.	.	.	.	3,43.

VI параллельный классъ (31 воспитанница).

Балль 5 получили	2	воспитанницы,	или	6,45 ⁰ / ₀
„ 4	8	„	„	25,80 ⁰ / ₀
„ 3	21	„	„	67,74 ⁰ / ₀
Средній балль всего класса.	.	.	.	3,38.

Примѣчаніе. Во всѣхъ классахъ въ эту вѣдомость внесены баллы только тѣхъ воспитанницъ, которыя представили всѣ или большую часть годовыхъ сочиненій и сочиненіе экзаменское.

Д) Продолжительность учебного года и время экзаменовъ.

По случаю происходившей лѣтомъ 1885 года капитальной перестройки училищнаго корпуса, указомъ Св. Синода отъ 19 іюля 1885 года, разрѣшено было отложить начало ученія въ этомъ году до первыхъ чиселъ октября. Вслѣдствіе этого пріемные экзамены и переэкзаменовки въ училищѣ въ отчетномъ году произведены были отъ 2 до 6 октября, а учебныя занятія начались 10 октября и окончились 28 апрѣля 1886 года. Всѣхъ учебныхъ дней въ году,—если исключить 40 дней на Рождественскія святки съ обязательнымъ, по уставу, говѣніемъ передъ ними, масля-

ницу и Пасхальные праздники съ Страстною седмицею и всѣ воскресные и праздничные дни, — было 129 (въ прежніе годы учебныхъ дней на годъ приходилось отъ 150 до 170).

Устные испытанія по обязательнымъ предметамъ начались 3 мая. Но предварительно, въ послѣдніе уроки, назначенные росписаніемъ по этому предмету, произведены были экзамены по церковному пѣнію, 26 апрѣля экзаменъ въ училищной педагогической школѣ и 29 апрѣля письменныя испытанія по русскому языку, посредствомъ экспромтовыхъ сочиненій. Устные испытанія производились комиссіями, въ составъ которыхъ входили: предсѣдатель, — одинъ изъ членовъ совѣта, преподаватель даннаго предмета и ассистентъ, — преподаватель того-же предмета въ другихъ классахъ, или предмета сроднаго. Окончились всѣ испытанія 5 іюня, а 8 іюня происходилъ торжественный актъ, которымъ закончился учебный годъ.

Дополнительные экзамены и переэкзаменовки произведены 13 и 14 августа.

е) Число переведенныхъ изъ класса въ классъ, число окончившихъ курсъ съ аттестатами, число оставленныхъ на повторительный курсъ и число выбывшихъ изъ училища по разнымъ причинамъ.

Къ началу учебнаго года состояло воспитанницъ: въ I классѣ 55, во II классѣ 54, въ III—46, въ IV—50, въ V—49, въ VI нормальномъ 33 и въ VI параллельномъ 32; итого 319 воспитанницъ.

Среди учебнаго года выбыло изъ IV класса—2, изъ V—1, изъ VI нормальнаго—1 и изъ VI параллельнаго—1; итого 5 воспитанницъ.

Среди учебнаго года пріема въ другіе классы не было.

Остались по спискамъ ко времени экзаменовъ: въ I классѣ 55 воспитанницъ, во II—54, въ III—46, въ IV—48, въ V—48, въ VI нормальномъ 32 и въ VI параллельномъ 31; итого 314 воспитанницъ.

Держали годовой экзаменъ: въ I классѣ 55 воспитанницъ, во II—52, въ III—46, въ IV—48, въ V—47, въ VI нормальномъ 32 и въ VI параллельномъ 31; итого 311 воспитанницъ.

Не держали экзамена: во II классѣ 2 воспитанницы—по болѣзни, и въ V классѣ 1 воспитанница—по болѣзни, итого 3 воспитанницы.

Переведены въ слѣдующіе классы: изъ I-го во II-й классъ 48 воспитанницъ; изъ II-го въ III-й классъ 48 воспитанницъ; изъ III въ IV—44 восп.; изъ IV въ V—36 восп.; изъ V въ VI—45 восп.; итого 221 воспитанница.

Примѣчаніе: Въ числѣ переведенныхъ въ слѣдующіе классы 1 воспитанница II класса переведена въ III-й классъ безъ экзамена, на основаніи годовыхъ балловъ, по особой резолюціи Еяго Высокопреосвященства, какъ отлично успѣвавшая въ теченіе года.

Оставлены въ тѣхъ-же классахъ на повторительный курсъ: въ I классѣ 7 воспитанницъ, во II-мъ—3, въ III-мъ—2, въ IV-мъ 9, въ V-мъ—2 восп., итого 23 воспитанницы; изъ нихъ 22 оставлены по малоуспѣшности и 1 по болѣзни.

Окончили курсъ 63 воспитанницы.

Примѣчаніе: Аттестаты 16 окончившихъ курсъ сиротъ переѣтнены Совѣтомъ, на училищный счетъ, на дипломы и послѣдніе выданы на руки означеннымъ сиротамъ.

Уволены изъ училища послѣ годовыхъ экзаменовъ и переекзаменовокъ: изъ II класса 3 воспитанницы—2 по просьбѣ родителей и 1 по малоуспѣшности; изъ IV класса 3 восп.—1 по просьбѣ отца и 2 по малоуспѣшности; изъ V класса 1 восп. по малоуспѣшности; итого 7 воспитанницъ.

Такимъ образомъ къ началу 18⁸⁶/87 учебного года въ училищѣ числилось 244 воспитанницы.

Въ августѣ 1886 года въ два отдѣленія I класса принято вновь 84 дѣвицы; въ другіе классы, за недостаткомъ вакансій, пріема не было.

Во исполненіе опредѣленія Св. Синода, отъ 30 іюля и 12 августа 1886 года, циркулярно объявленнаго въ 35 № „Церковнаго Вѣстника“ 30-го того же августа, по предложенію Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, Совѣтомъ училища 5 сентября сего года изъ двухъ отдѣленій I-го класса лучшія по подготовкѣ дѣвицы, въ числѣ 45, оставлены въ I-мъ классѣ, а изъ остальныхъ 47 образованъ пригготовительный классъ.

Вслѣдствіе этого къ 6 сентября 1886 года въ училищѣ состояло 328 воспитанницъ, именно: въ пригготовительномъ классѣ 47, въ I-мъ—45, во II-мъ—51, въ III-мъ—50, въ IV—53, въ V—38 и въ VI—45.

Причины переполненія II, III и IV классовъ объяснены подробно въ учебно-воспитательномъ отчетѣ за 18⁸⁴/85 годъ. Въ нынѣшнемъ 18⁸⁶/87 году Совѣтъ въ отношеніи къ I-му классу точно исполнилъ 81 § Устава Епархіальн. женск. училищъ и опредѣленіе Св. Синода отъ 30 іюля и 12 августа сего года за № 1637, запрещающіе принимать въ классъ болѣе 45 воспитанницъ. Что же касается пріема въ пригготовительный классъ 47, а не 45 воспитанницъ, то въ этомъ случаѣ Совѣтъ руководствовался изданнымъ Св. Синодомъ положеніемъ о пригготовительныхъ классахъ при духовныхъ училищахъ, назначившимъ для этихъ классовъ штатъ въ 50 учениковъ.

(Продолженіе будетъ).

Отношеніе Императорской Археологической комиссіи на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.

Высокопреосвященнѣйшій Владыко

Милостивый Государь и Архипастырь!

Циркулярнымъ письмомъ отъ 5 іюля 1884 года за № 3191 Его Высокопревосходительство господинъ Оберъ-Прокуроръ Святѣйшаго Синода сообщилъ Вашему Высокопреосвященству просьбу Императорской Археологической комиссіи о содѣйствіи духовныхъ властей, для противодѣйствія, совмѣстно съ гражданскими властями, кладоискательству на церковныхъ земляхъ.

Нынѣ пріемлю смѣлость утруждать Васъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, покорнѣйшею просьбою, о новомъ, благосклонномъ съ Вашей стороны распоряженіи, къ сохраненію отечественныхъ древностей отъ безслѣднаго уничтоженія.

Почти ежедневно крестьяне выкапываютъ на поляхъ предметы старины, какъ клады монеть и драгоценностей, такъ и желѣзные, мѣдные, или каменные орудія, которыя въ глазахъ крестьянъ большею частью не имѣютъ никакого значенія. Между тѣмъ эти предметы составляютъ для археолога цѣнный матеріалъ, такъ какъ часто служатъ единственными источниками, на основаніи коихъ можетъ быть, мало по-малу восстановлена исторія нашего отечества въ тѣ времена, когда еще не существовало ни лѣтописей, ни какихъ либо письменныхъ памятниковъ.

Не понимая значенія этихъ вещей, крестьяне почти постоянно сбываютъ металлическіе предметы за нѣсколько копѣекъ для сплава, а каменные орудія совсѣмъ бросаютъ. Но, ежели-бы эти предметы были доставляемы въ Императорскую Археологическую комиссію, крестьяне получали-бы за каждую вещь соотвѣтственное вознагражденіе не только по металлической стоимости, т. е. нѣсколько копѣекъ, но и по стоимости археологической, которая оплачивается рублями.

Правда, крестьяне почти вовсе не имѣютъ понятія объ Археологической комиссіи и о возможности доставлять ей найденныя вещи и получать отъ нея денежное вознагражденіе.

Обязанность-же доставлять все найденное по начальству, чрезъ полицію, представляется имъ крайне затруднительной мѣрой, къ которой они прибѣгаютъ только въ рѣдкихъ случаяхъ. Такимъ образомъ великое множество памятниковъ завѣтной старины ежегодно выкапывается изъ земли и ежегодно безслѣдно уничтожается, не принося пользы ни наукѣ, ни находчикамъ.

Изыскивая мѣры къ борьбѣ съ такимъ печальнымъ положеніемъ вещей, Императорская Археологическая комиссія пришла къ заключенію, что почти единственнымъ орудіемъ, посредствомъ котораго можно было-бы нѣсколько противодѣйствовать злу, является содѣйствіе въ этомъ дѣлѣ духовенства.

Близко стоящіе къ народу, находящіеся въ постоянномъ общеніи съ крестьянами, живущими ихъ-же жизнію, сельскіе священники легко могли-бы оказать археологій Россіи неопѣнимую услугу и спасти отъ разрушенія тысячи и тысячи памятниковъ старины.

Священникамъ легко достигнуть этого, указавъ крестьянамъ на археологическое значеніе находимыхъ ими предметовъ, а главное на представляемую этими вещами матеріальную стоимость и на возможность скорого полученія вознагражденія за каждую сохраненную вещь отъ Императорской Археологической комиссіи.

Я убѣжденъ, что сельскіе священники не откажутъ Императорской Археологической комиссіи въ посредничествѣ между ею и крестьянами въ дѣлѣ сохраненія памятниковъ старины, но дабы такое посредничество было успѣшно, крайне желательно, чтобы всѣ сельскіе священники знали тотъ путь, по которому наипроще и наискорѣе можно достигнуть цѣли, а именно, чтобы они взяли на себя совѣтывать крестьянамъ отправлять тотчасъ-же всякую найденную вещь по почтѣ въ С.-Петербургъ или въ Императорскую Археологическую комиссію, или на имя предсѣдателя ея, графа Бобринскаго, по Галерной улицѣ, въ собственномъ домѣ.

Комиссія съ своей стороны не замедлитъ тотчасъ, по полученіи вещей, оцѣнить ихъ по достоинству и выслать денежное вознагражденіе, по указанному посылателемъ адресу.

Священники могли-бы даже взять на себя отправку вещей въ комиссію и передачу денегъ, присланныхъ отъ комиссіи находчикамъ. Нѣкоторые, связанные съ этимъ хлопоты, вполне оправдались-бы цѣлью, т. е. сохраненіемъ древностей и вѣрнымъ обезпеченіемъ за крестьянами денежнаго вознагражденія.

Въ виду всего вышеизложеннаго позволяю себѣ обратиться къ Вашему Высокопреосвященству съ убѣдительною просьбою не отказать Императорской Археологической комиссіи въ высокопросвѣщенномъ содѣйствіи Вашемъ для объявленія духовенству ввѣренной Вамъ епархіи о настоящемъ заявленіи. Подлинное отношеніе подписалъ графъ А. Бобринскій. На подлинномъ отношеніи резолюція Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, послѣдовала такая. „Предлагаю духовенству Харьковской епархіи отнестись съ должнымъ вниманіемъ къ этой просьбѣ Императорской Археологической комиссіи и оправдать ея довѣріе къ духовенству усерднымъ содѣйствіемъ въ достиженіи ея цѣлей“.

Отъ Совѣта Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища.

Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища отъ 21 октября н. г. утвержденнымъ Его Высокопреосвященствомъ приняты а) на бесплатныя вакансіи слѣдующія воспитанницы: Шишлова Аполлиарія (6 класса), Тимоеева Марія (4 класса), Федоровская Олимпиада (6 класса), и Васюткина Дарія (1 класса); б) на вакансіи съ уменьшенною платою: Петина Марія (4 класса), Крутьева Наталія (5 класса), Киприанова

Александра (4 класса), Мартиновичъ Анастасія (3 класса), Попова Елизавета (2 класса), Павлова Евгенія (3 класса) и Лядская Та-тіана (4 класса); в) На украшеніе новоостроющагося храма при Харь-ковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ поступили пожертвова-нія отъ нижеслѣдующихъ лицъ: отъ священника Александра Гри-водубова 2 р. 50 к., отъ священника Василя Ветухова 10 руб. и отъ священника Алексѣя Грекова 2 р.; всего 14 р. 50 коп., а съ прежде пожертвованными 873 руб. 25 к. Совѣтъ училища считаетъ пріятнымъ долгомъ выразить глубокую благодарность вышеозначен-нымъ жертвователямъ и при семъ имѣетъ честь извѣстить, что по-жертвованія могутъ быть присылаемы чрезъ оо. благочинныхъ или непосредственно на имя Совѣта епархіальнаго женскаго училища.

С П И С О К Ъ

учебниковъ и учебныхъ пособій, избранныхъ Харьковскимъ Епархіальнымъ учи-лищнымъ Совѣтомъ для употребленія въ церковно-приходскихъ школахъ Харь-ковской епархіи, изъ числа одобренныхъ къ употребленію въ сихъ школахъ Свя-тѣйшимъ Синодомъ.

I. По Закону Божію: 1) Молитвословъ, изданіе Святѣйшаго Су-нода; 2) Краткій катехизисъ или Начатки христіанскаго ученія; 3) Пространный Катехизисъ; 4) Священная исторія Ветхаго и Но-ваго Завѣта протоіерея Дм. Соколова; 5) Объясненіе Богослуженія Православной Церкви протоіерея Михайловскаго; 6) Разказы изъ исторіи христіанской Церкви, Бахметовой.

II. По церковному тѣнію—употребляемые въ церквахъ Харьков-ской епархіи обиходы обычнаго Московскаго распѣва.

III По церковно-славянской грамотѣ: 1) изданныя Святѣйшимъ Синодомъ стѣнные таблицы буквъ и краткихъ молитвословій и мо-литвы Господней; 2) букварь, изд. Святѣйшаго Синода; 3) учебный Часословъ; 4) учебная Цсалтирь; 5) учебный Октоихъ; 6) Еванге-ліе на славянскомъ языкѣ; 7) книга Н. Ильинскаго „Обученіе сла-вянской грамотѣ въ начальныхъ народныхъ училищахъ“. Казань, 1885 г. цѣна 20 к.

IV. По Русскому языку: 1) Букварь для обученія юношества церковному и гражданскому чтенію, издан. Святѣйшаго Синода; 2) Славяно-русская подвижная азбука, издан. Святѣйшаго Синода, цѣна 17 коп.; 3) Азбука правописанія Д. Тихомирова, 10-е издан. Москва 1885 г.; 4) „Солнышко“, книга для чтенія въ народныхъ училищахъ состав. А. Радонежскій, изд. 2-е. С.-Петербургъ 1880 г.

цѣна 60 коп.; 5) „Родина“ сборникъ статей для класснаго чтенія. А. Радонежскаго, С.-Петербургъ, изд. 10-е 1885 г. цѣна 75 коп.; 6) Курсы систематическаго диктанта состав. Смирновскій, часть 1-я, изд. 3-е. С.-Петербургъ. 1885 г. цѣна 60 к.

V. По чистописанію: 1) „Методическое руководство къ обученію письму“ (для учителей). В. Гербача; 2) „Руководство къ обученію письму—прописи русскія“, его-же; 3) „Русская скоропись“ его-же; 4) „Прописи и образцы для рисованія по клѣткамъ“ его-же; 5) „Полный курсъ русскаго чистописанія“. Цожарскаго, 1884 г. С.-Петербургъ.

VI. По счисленію: 1) „Сборникъ задачъ и примѣровъ для обученія начальной ариметикѣ“ въ двухъ выпускахъ А. И. Гольденберга, цѣна 40 коп. за оба. С.-Петербургъ 1885 г. изд. Д. Полубояринова. 2) Сборникъ ариметическихъ задачъ, заключающихъ въ себѣ данныя преимущественно изъ сельскаго быта, состав. Т. Лубенецъ, изд. 4-е исправленное, цѣна 40 коп. С.-Петербургъ 1885 г.

VII. По Русской Исторіи: (для двухклассныхъ церковно-приходскихъ школъ) „Отечественная Исторія для народныхъ училищъ“ С. Рождественскаго. С.-Петербургъ, 1884 г. цѣна 30 коп.

VIII По Географіи: „Географія для народныхъ и другихъ элементарныхъ училищъ“ съ 42-мя типами народовъ и 92-мя другими рисунками составилъ Пуцыковичъ, цѣна 50 копѣекъ.

Означенные учебники и пособія продаются въ книжной лавкѣ при Харьковскомъ Каѳедральномъ Соборѣ.

ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

Священникъ Спасской церкви Стрѣлецкаго государственнаго коннаго завода Старобѣльскаго уѣзда Георгій *Федоровъ*, по ходатайству главноуправляющаго Государственнымъ коннозаводствомъ, награжденъ скуфіею, за ревностное исполненіе имъ должности законоучителя въ мѣстномъ коннозаводскомъ училищѣ и за заботы о благолѣпіи храма.

— При Александро-Невскомъ молитвенномъ домѣ хугора Ново-Александровки, Волчанскаго уѣзда открытъ Епархіальнымъ начальствомъ самостоятельный приходъ, съ причтомъ изъ священника и псаломщика; священникомъ въ означенный приходъ, согласно прошенію, опредѣленъ дьяконъ Петро-Павловской церкви сл. Подгоровки, Старобѣльскаго уѣзда, Михаилъ *Шишловъ*.

— Псаломщикъ Благовѣщенской Емской церкви Вологодской епархіи,

изъ студентовъ семинаріи, Александръ *Церковничій* опредѣленъ священникомъ къ Богодуховской соборной Успенской церкви.

— Священникъ сл. Соколова, Зміевскаго уѣзда, Павелъ *Тимофеевъ* утвержденъ въ должности законоучителя Соколовскаго сельскаго училища.

— Священникомъ къ Архангело-Михайловской церкви села Павловокъ, Сумскаго уѣзда, рукоположенъ окончившій курсъ семинаріи сынъ священника Александръ *Бяляевъ*.

— Сверхштатный псаломщикъ Иоанно-Предтеченской церкви с. Варваровки, Старобѣльскаго уѣзда, Александръ *Исиченковъ*, согласно прошенію, утвержденъ штатнымъ діакономъ той-же церкви.

— Заштатный діакономъ Іоаннъ *Дюковъ* опредѣленъ штатнымъ діакономъ къ Троицкой церкви слободы Перекопа, Валковскаго уѣзда.

— Діакономъ Свято-Петро-Веригской церкви Харьковскаго тюремнаго замка Василій *Нероновичъ* опредѣленъ діакономъ къ Валковской Успенской церкви.

— Уволенный изъ 3 класса Харьковской духовной семинаріи Алексѣй *Роговскій*, опредѣленъ псаломщикомъ къ Рождество-Богородичной церкви села Дорофеевки, Валковскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Сумской Пророко-Ильинской церкви Михаилъ *Корнильевъ* Его Высокопреосвященствомъ посвященъ въ стихарь.

— Псаломщикъ Иоанно-Богословской церкви с. Большой Черветчины, Сумскаго уѣзда, Захарій *Гораймъ* Его Высокопреосвященствомъ посвященъ въ стихарь.

— Псаломщикъ Сумской Николаевской церкви, Викторъ *Флоринскій*, Его Высокопреосвященствомъ, по болѣзни, уволенъ заштатъ.

— На псаломщицкое мѣсто при Сумской Николаевской церкви перемѣщенъ псаломщикъ Сумской Пророко-Ильинской церкви Михаилъ *Корнильевъ*.

— Крестьянинъ Антонъ *Малыжъ*, утвержденъ церковнымъ старостою къ Введенской церкви, села Студенка, Изюмскаго уѣзда, на второе трехлѣтіе.

— Крестьянинъ Федоръ *Бяликъ* утвержденъ церковнымъ старостою къ Васильевской церкви, села Прелестнаго, Изюмскаго уѣзда, на второе трехлѣтіе.

— Харьковскій 2-й гильдіи купецъ Алексѣй Петровъ *Ольховскій* утвержденъ церковнымъ старостою къ Свято-Духовской церкви г. Харькова на первое трехлѣтіе.

— Церковный староста Изюмскаго Преображенскаго собора купецъ Илья *Извъковъ* уволенъ отъ сей должности по болѣзни, согласно прошенію.

— Церковнымъ старостою къ Изюмскому Преображенскому собору на

первое трехлѣтіе утвержденъ титулярный совѣтникъ Ѳедоръ Александровичъ Запоринъ.

— Штатное діаконское мѣсто при Николаевской церкви сл. Алексѣевки, Старобѣльскаго уѣзда, за смертію діакона Петра Квитковскаго, — праздно.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе: Отношеніе прихожанъ къ распоряженію Его Высокопреосвященства, архіепископа Амвросія, о совершеніи во всѣхъ приходахъ богослуженія, кромѣ воскресныхъ и праздничныхъ дней, по средамъ, пятницамъ и субботамъ.— По поводу допущеній въ церквахъ при богослуженіи пьесъ непристойныхъ композицій.— Распространеніе въ Вартаві православныхъ книгъ и другихъ религіозныхъ предметовъ.— Запрещеніе свѣтскимъ лицамъ говорить рѣчи въ церквахъ при погребеніи умершихъ.— По поводу перемѣшевій духовныхъ лицъ изъ одного прихода въ другой.— Къ вопросу о матеріальномъ обезпеченіи духовенства.— Движеніе эстовъ и латышей прибалтійскаго края въ православіе.— Мѣры противъ распространенія произведеній суздальскихъ иконописцевъ.— Слѣта расходовъ по вѣдомству Св. Синода въ 1887 году.— Сельская бібліотека.— О положеніи православія въ бывшихъ русско-американскихъ владѣніяхъ.— Новыл паспортныя правила.— Государственные доходы и расходы за настоящій годъ.— Итоги оборотовъ Дворянскаго и Крестьянскаго Земельныхъ Банковъ.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Амвросій, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, получилъ отъ одного изъ обывателей Изюмскаго уѣзда, г. Лонгинова, слѣдующее письмо, свидѣтельствующее о томъ, какъ высоко цѣнятъ и какое важное значеніе придаютъ пасомые распоряженію Его Высокопреосвященства о томъ, чтобы во всѣхъ приходахъ епархіи богослуженіе, кромѣ воскресныхъ и праздничныхъ дней, совершалось еще по средамъ, пятницамъ и субботамъ:

Высокопреосвященнѣйшій Владыко!

Распоряженіе Вашего Высокопреосвященства о совершеніи еженедѣльно во всѣхъ приходахъ Епархіи литургіи по средамъ, пятницамъ и субботамъ, независимо отъ воскресныхъ и праздничныхъ дней, встрѣчается горячимъ и благодарнымъ сочувствіемъ. Смѣю утверждать это потому результату, котораго я самъ, какъ очевидецъ, былъ свидѣтелемъ въ Церкви, села Капитольска, Изюмскаго уѣзда, при которомъ находится мое имѣніе. Правда, при началѣ установленныхъ Вашимъ Высокопреосвященствомъ богослуженій, число молящихся было ничтожно, но съ каждой недѣлей оно увеличивалось. Въ настоящее время пожилые люди и женщины, свободные почему либо отъ работъ, стремятся въ Храмъ Божій, отстоящій отъ нихъ въ какихъ нибудь десяткахъ сажень, и увле-

каютъ съ собой своихъ малыхъ дѣтей и внучать, а кто не знаетъ, какое глубокое невольное впечатлѣніе производитъ на эти молодыя и еще безсознательныя души, происходящее вокругъ нихъ молитвословіе, всецѣло воспринимаемое ихъ старшими родными и руководителями. Я не преувеличу, если скажу, что это есть самое простое и безыскусственное начало насажденія чувствъ религіи и вѣры въ юныхъ душахъ и поддержаніе его въ болѣе зрѣлыхъ, въ чемъ такъ сильно нуждается наше настоящее и будущее поколѣніе.

Нашъ Капитольскій приходъ много лѣтъ сряду былъ закрытъ, будучи приписанъ къ слободѣ Цареборисовой. Во все это время богослуженіе въ немъ совершалось рѣдко. Народъ отвыкъ отъ Церкви, а требы были сопряжены съ крайними затрудненіями. Вашему Высокопреосвященству мы обязаны возстановленіемъ прихода и такъ сказать духовнымъ возрожденіемъ его прихожанъ.

Считаю не лишнимъ присовокупить, что въ субботу 25 октября, которая при прежнихъ порядкахъ прошла-бы безъ литургіи, Церковь наша была переполнена молящимися, такъ какъ эта суббота была однимъ изъ общепринятыхъ для поминовенія усопшихъ дней, и цѣлый уголъ притвора Церкви былъ горой заваленъ обильными приношеніями не только селянъ, но и горожанъ (городъ Изюмъ отстоитъ отъ Капитольска въ 6 верстахъ), въ видѣ всевозможнаго рода пшеничныхъ хлѣбовъ, меда, сахара и кутьи.

Все это тѣ радостныя явленія, которыя мы всѣ прихожане, ревнующіе дѣлу православія, приедемъ съ глубокой благодарностью отъ благихъ мѣропріятіяхъ Вашего Высокопреосвященства. Я не могу отказать себѣ въ отрадѣ довести до свѣдѣнія Вашего Высокопреосвященства обо всемъ изложенномъ и искренно прошу Васъ, Милостивый Архипастырь, принять при этомъ выраженіе моего безпредѣльнаго уваженія.

8-го Ноября 1886 г.

Н. Ломинъ.

— „Соврем. Извѣстія“ (№ 277) сѣтуютъ по поводу допущенія въ нѣкоторыхъ церквахъ при богослуженіи пьесъ непристойныхъ композицій, гдѣ „игриво плясовыя рулады переплетаются съ грубо-разгульными мотивами“ и, превращая храмъ въ концертный залъ, вовсе, конечно, не производятъ въ присутствующихъ желательнаго молитвеннаго настроенія. По свидѣтельству газеты существуетъ большая серія подобныхъ пьесъ, въ томъ числѣ „Блаженъ мужъ“ и „великое славословіе“, Веделя; этихъ пьесъ ни съ музыкальной, ни съ религіозной стороны никто не можетъ одобрить, потому что въ нихъ встрѣчаются „совершенно дикіе и канканные мотивы“; къ

сожалѣнію, однакожь, онѣ выполняются многими хорами въ храмовые праздники. Называя такое явленіе „церковнымъ разгуломъ“, газета желаетъ, чтобы наше излишнее увлеченіе итальянскимъ направленіемъ поскорѣе прекратилось и чтобы въ церковное пѣніе поскорѣе были введены чисто церковные мотивы. Достиженіе этой цѣли газета всецѣло возлагаетъ на духовную цензуру. „Дѣло духовной цензуры придти на помощь и положить конецъ церковному разгуду въ пѣніи. Какъ-то странно слышать, что только печатныя пьесы разсматриваются цензурой, а существующія письменно отстраняются отъ цензуры. Этимъ плохимъ контролемъ, конечно, надобно объяснить многое въ томъ, что у насъ распространились и получили право гражданства многія именно разгульныя пьесы, далекія отъ того, чтобы произвести молитвенное настроеніе, бьющія только на эффектъ и сильныя ощущенія. Къ тому-же, какъ извѣстно, духовная цензура и не слѣдитъ за музыкальной стороною дѣла. Ея дѣло, какъ на практикѣ обнаруживается, лишь повѣрить мысль, текстъ пѣснопѣнія, чтобъ не вкралась какая-либо ошибка въ смыслѣ. Въ этомъ отношеніи не даромъ ходитъ анекдотъ о томъ, какъ одинъ знатокъ древняго пѣнія К—въ, сильно негодующій на рабство итальянскому пѣнію и винящій въ этомъ между прочимъ и духовную цензуру, подалъ въ цензуру „Иже херувимы“ на мотивъ камаринской и... пропустили. Не ручаемся за особенную достовѣрность подобнаго факта, желая лишь сказать, что не даромъ сложился такой хотя и анекдотичнаго характера фактъ, что въ основѣ его есть иронія надъ духовной цензурой. Что касается до содержателей хоровъ, то ихъ строго и нельзя винить въ исполненіи ими не церковныхъ мотивовъ. Требуется публика, цензура молчитъ — содержатели хоровъ не встрѣчаютъ такимъ образомъ противодѣйствія. Побольше простоты и изящности, побольше душевности и молитвенной впечатлительности, побольше приближенія къ роднымъ древне-церковнымъ напѣвамъ и меньше рабства итальянской школы — вотъ какимъ желали-бы мы видѣть наше церковное пѣніе. А духовная цензура пусть разсматриваетъ всѣ пьесы, разъ онѣ предназначены для Церкви, и печатныя и письменныя, и пусть строже и требовательнѣе къ нимъ относится“.

— Въ „Варшавскомъ Дневникѣ“ напечатано слѣдующее извѣстіе: „Православному населенію Варшавы и всего Привислянскаго края уже извѣстно, что, по инициативѣ и съ благословенія высокопреосвященнаго Леонтія, при варшавскомъ кафедральномъ соборѣ открыта продажа молитвенниковъ, иконъ, крестовъ церковныхъ и

въначальныхъ свѣчъ и другихъ церковно-религіозныхъ предметовъ, изготовляемыхъ въ Имперіи, преимущественно въ Москвѣ и Кіевѣ, въ духѣ православнои Церкви. Благодаря этой предусмотрительности и просвѣщенной заботливости архипастыря, всякій православный, особенно прїѣзжающій изъ другихъ мѣстностей края, уже не обращается за покупкой этихъ предметовъ въ разныя лавки и наметы, раскинутыя при здѣшнихъ костелахъ, а приходитъ въ православный соборъ и тамъ получаетъ все необходимое для него по самымъ умѣреннымъ цѣнамъ, составляющимъ стоимость предмета и пересылки. Весьма естественно, что православное населеніе отнеслось къ этому съ большимъ сочувствіемъ. Въ виду этого явилась необходимость расширить кругъ дѣятельности церковной лавки и выписать изъ Россіи болѣе значительную партію названныхъ выше предметовъ. По докладу о семъ владыкѣ, онъ разрѣшилъ настоятелю и старостѣ собора выписать изъ Имперіи большую партію книгъ духовнаго содержанія, иконъ, крестовъ и проч. и вообще усилить доставку церковно-религіозныхъ предметовъ для здѣшняго православнаго населенія“.

— „Новости“ пишутъ, что въ виду бывшихъ случаевъ, что при отпѣваніи умершихъ, рѣчи произносились въ церкви свѣтскими лицами, не получившими богословскаго образованія, и по содержанію своему не всегда соответствовали ученію православнои Церкви, духовное начальство издало распоряженіе, чтобы произнесеніе свѣтскими лицами рѣчей въ церквахъ при отпѣваніи умершихъ и другихъ случаяхъ не было допускаемо, подъ строгою отвѣтственностью настоятелей, не препятствуя свѣтскимъ лицамъ произносить, по желанію рѣчи въ домахъ, передъ выносомъ умершихъ, и на кладбищахъ, послѣ опущенія гроба въ могилу, если на то будетъ согласіе родственниковъ умершаго.

— Нѣкоторымъ епархіальнымъ начальствамъ приходится вести печальную борьбу съ недостаткомъ привязанности подвѣдомственнаго духовенства къ приходамъ именно съ частыми перемѣщеніями съ одного прихода въ другой, что естественно не можетъ благотворно вліять на укрѣпленіе нравственныхъ связей между пастырями и пасомыми. Въ видахъ устраненія этой ненормальности преосв. Илларіонъ, викарій полтавской епархіи, сдѣлалъ мѣстной консисторіи слѣдующее предложеніе: „Священники полтавской епархіи очень часто обращаются съ просьбами о перемѣщеніи къ другимъ церквамъ по причинамъ довольно не важнымъ, напримѣръ, для приближенія къ родственникамъ своимъ, или болѣе удобнаго

завѣдыванія приобрѣтенною землею, хуторомъ и т. п. При такихъ частыхъ переселеніяхъ не устанавливается связь пастырей съ па-сомыми и не достигается цѣль пастырскаго служенія, да и прихожане заявляютъ недовольство такимъ порядкомъ и недовѣріе къ назначаемымъ священникамъ. Посему предлагаю консисторіи объявить чрезъ напечатаніе въ епархіальныхъ вѣдомостяхъ, что прошенія о перемѣщеніи тѣхъ священниковъ, которые пробыли въ назначенныхъ приходахъ менѣе пяти лѣтъ, будутъ оставляемы безъ послѣдствій. Только особыя заслуги священниковъ, или исключительныя обстоятельства въ приходѣ будутъ приняты во вниманіе и основаніе къ перемѣщенію.

— Перемѣщенія естественно часто обусловливаются недостаточностью матеріальнаго состоянія, заставляющаго искать лучшаго мѣста. Это неупорядоченная сторона въ отношеніяхъ между духовенствомъ и прихожанами служитъ и вообще постояннымъ источникомъ всякихъ недоразумѣній. Нельзя по этому не привѣтствовать тѣхъ случаевъ, когда сами прихожане сознаютъ, наконецъ, необходимость упорядоченія этой стороны церковно-приходскаго дѣла и принимаютъ мѣры къ лучшей организаціи способа вознагражденія духовенства. Отрадный случай сообщается въ „Ставр. Епар. Вѣд.“: благочинный церковей 10 округа кубанской области В. Смѣльскій, при рапортѣ на имя преосвященнаго Владиміра Ставропольскаго, представилъ приговоръ жителей поселка Михайловскаго, 2 участка, закубанскаго уѣзда, слѣдующаго содержанія: 1886 г. іюля 1 дня мы, нижеподписавшіеся, жители поселка Михайловскаго, 2 участка, закубанскаго уѣзда, были въ сборѣ при нашемъ поселковомъ правленіи, въ присутствіи нашихъ правителей, въ числѣ 41 чел. изъ числа 58 чел. составляющихъ $\frac{2}{3}$ онаго, имѣющихъ право голоса на сходѣ всѣхъ домохозяевъ, гдѣ слушали прочитанное нами предложеніе благочиннаго 17 округа, священника Василя Смѣльскаго, отъ 24 іюня сего года, за № 252, о томъ, чтобы церковными причтами добровольное подаяніе съ прихода жителей не собиравсь ими самими, а собирали-бы мы сами посредствомъ назначеннаго сборщика или вахтера, который-бы собиравъ съ каждаго двора по мѣрѣ хлѣба и ссыпалъ-бы въ общественный магазинъ, для выдачи онаго причту однажды въ годъ, осенью. Мы, принимая во вниманіе то, чтобы священно-церковнослужители не теряли напрасно времени и труда хожденіемъ по дворамъ и дабы не допустить ихъ до излишнихъ поборовъ и вымогательствъ, которые влекутъ за собою жалобы прихожанъ, съ общаго нашего согласія опредѣлили назна-

чать для сей надобности изъ среды насъ одного вахтера, который долженъ собирать хлѣбъ съ каждаго двора по одной мѣрѣ хлѣба и сыпать въ магазинъ одинъ разъ въ годъ, осенью, для выдачи онаго церковному причту. (Слѣдуютъ подписи).

На рапортъ благочиннаго объ этомъ приговорѣ послѣдовала резолюція его преосвященства, слѣдующаго содержанія: „Весьма хорошо. Дай Богъ, чтобы и въ другихъ приходахъ тоже было“.

— Къ сожалѣнію, въ тѣхъ-же вѣдомостяхъ встрѣчаемъ примѣры неисполненія со стороны прихожанъ принятаго ими на себя обязательства въ отношеніи матеріальнаго обезпеченія духовенства. Такой именно случай вызвалъ опредѣленіе ставропольской консисторіи, что, съ перемѣщеніемъ священника Вознесенской церкви села Прасковей, Василя Замятина на вакантное мѣсто священника при той-же церкви, получающаго казенное жалованье, его, о. Замятина, мѣсто не будетъ замѣщено впредь до новаго назначенія обществомъ жалованья священнику, въ размѣрѣ прежде имъ получаемого, и отдачѣ по расчету за прежнее время не отданнаго лицамъ его выслужившимъ. Содержаніе послѣдняго распоряженія епархіальнаго начальства должно быть объявлено прихожанамъ тѣми причтами, которые пользуются какимъ-либо обезпеченіемъ отъ общества и которые лишены этого обезпеченія.

— Движеніе латышей и эстовъ въ прибалтійскомъ краѣ въ православіе довольно сильно занимаетъ нашу прессу и она очень тщательно отмѣчаетъ и обсуждаетъ всѣ условія и факты, препятствующіе этому движенію. Такъ, напр., „Совр. Изв.“ (№ 275), сообщивъ нѣсколько характерныхъ фактовъ лютеранскаго фанатизма, задаются между прочимъ вопросомъ о мѣрахъ, какія могли-бы быть приняты къ устраненію существующихъ неблагопріятныхъ для православія условій. По мнѣнію газеты, администрація, какъ-бы она ни была бдительна и энергична, все-таки не въ состояніи своевременно услѣдить за всѣми баронскими и пасторскими злоупотребленіями, а за это дѣло должна взяться сама общественная среда, въ которой таковыя совершаются, и оглашать ихъ въ печати. Къ сожалѣнію, по сообщаемымъ газетою свѣдѣніямъ, ни одна изъ 12 эстонскихъ газетъ, издаваемыхъ въ эсто-латышскомъ краѣ, не можетъ помочь администраціи, потому что однѣ изъ этихъ газетъ редактируются пасторами и издаются на средства нѣмецкихъ дворянъ, а главное, всѣ онѣ подлежатъ цензурѣ цензора-лютеранина. Поэтому, если и являются нѣкоторыя независимыя газеты, какъ напр., „Walgus“, рѣшающіяся защищать православныхъ эстовъ отъ враж-

дебныхъ православію поползновеній прочихъ газетъ края, то ихъ попытки всегда сокрушаются о грозное veto дерптскаго цензора—стража баронскихъ и лютеранскихъ интересовъ и „такимъ образомъ нѣсколько десятковъ тысячъ православныхъ эстовъ, не подкрѣпляемыхъ въ своей новой вѣрѣ вѣковыми преданіями, подобно русскимъ православнымъ, и съ неутвердившимися религіозными понятіями, вынуждены пробавляться (чтеніе газетъ между ними чрезвычайно распространено) той умственной и духовной пищей, которая преподносится имъ періодическими изданіями, руководимыми, какъ извѣстно, тенденціями, не имѣющими ничего общаго съ духомъ православной Церкви. А между тѣмъ ничего нѣтъ легче, какъ создать отдѣльный органъ для православныхъ эстовъ; въ сотрудникахъ не можетъ быть недостатка, такъ какъ среди православнаго духовенства въ Эстляндіи имѣются нѣсколько лицъ изъ прирожденных эстонцевъ (въ Ревелѣ двое, изъ которыхъ одинъ съ академическимъ образованіемъ). Но нужна инициатива свыше, нужпо хоть небольшое матеріальное пособіе, а за отсутствіемъ этого дѣла не можетъ наладиться. Мы остаемся равнодушными, видя совращеніе изъ православія въ лютеранство десятками эстовъ, можетъ быть ждемъ когда дойдетъ очередь до массъ, до цѣлыхъ волостей. Ну, тогда забьемъ тревогу... мы вѣдь крѣпки заднимъ умомъ“.

Независимо отъ этого, газета рекомендуетъ, чтобы подобныя изданія, какъ служащія органами для русско-православнаго направленія, были-бы вполне освобождены и отъ предварительной цензуры, такъ какъ гдѣ идетъ битва, тамъ нужны бойцы, а выпускать бойцевъ на арену со связанными руками, значитъ осуждать себя заранее на пораженіе.

— Съ давнихъ временъ и по настоящее время на многочисленныхъ ярмаркахъ Россіи во множествѣ продаются произведенія „суздальскихъ богомазовъ“, которые въ большинствѣ случаевъ не только не слѣдуютъ правиламъ церковнаго иконописанія, но даже весьма часто выпускаютъ изъ своихъ мастерскихъ священныя изображенія въ такомъ видѣ, что оскорбляется религіозное чувство всякаго православнаго. Чтобы на будущее время подобныя иконы не распространялись среди невѣжественнаго народа, Святѣйшій Синодъ какъ „М. В.“ слышала, проектируетъ рядъ строгихъ мѣръ, съ цѣлью правильнаго контроля надо всѣми произведеніями выходящими изъ мастерскихъ суздальскихъ иконописцевъ-кустарей. Такія же мѣры будутъ приняты для прекращенія продажи на ярмаркахъ литографскихъ произведеній, носящихъ католическій характеръ и

въ массѣ распространенныхъ по Россіи варшавскими и виленскими купцами. Кромѣ того, всякій торговецъ, допустившій въ своей лавкѣ продажу какихъ бы то ни было произведеній, профанирующихъ какую-либо святыню, будетъ привлекаться къ самой строгой отвѣтственности, такъ какъ до свѣдѣнія Святѣйшаго Синода дошло, что лѣтомъ нынѣшняго года на одной изъ ярмарокъ въ Тверской губерніи какой-то торговецъ продавалъ стальные перья съ изображеніемъ Распятія.

— По газетнымъ извѣстіямъ, Святѣйшій Синодъ внесъ на дняхъ въ Государственный Совѣтъ проектъ смѣты доходовъ и расходовъ на будущій годъ. По этому проекту предполагается въ 1887 г. ассигновать слѣдующія суммы: 1) на содержаніе городского и сельскаго духовенства миссіи и миссіонеровъ—6.388,800 руб., 2) на улучшеніе содержанія духовно-учебныхъ заведеній—1.748,000 руб., 3) на содержаніе духовныхъ консисторій и правленій—646,300 руб., 4) на содержаніе архіерейскихъ домовъ, кафедральныхъ соборовъ и викарныхъ епископовъ—791,462 руб. 5) на содержаніе лавръ и монастырей—402,472 руб. и 6) на содержаніе православныхъ духовныхъ учрежденій за-границей—173,000 руб. Весь кредитъ, испрашиваемый Св. Синодомъ, превышаетъ 11 милліоновъ рублей. Независимо отъ этого Государственный Совѣтъ разрѣшилъ недавно причислить къ спеціальнымъ средствамъ Св. Синода остатки изъ суммъ, ассигнуемыхъ изъ казны на содержаніе городского и сельскаго духовенства и запасно-строительный капиталъ духовенства западныхъ епархій.

— Весьма отраднѣй фактъ сообщается въ „Сельскомъ Вѣстникѣ“. Крестьяне села Талаевки, Роменскаго уѣзда, Полтавской губ., въ память освобожденія отъ крѣпостнаго права, рѣшили устроить при мѣстной народной школѣ библіотеку изъ книгъ духовно-нравственныхъ. Рѣшенію ихъ нельзя не порадоваться, такъ какъ обыкновенно крестьяне грамотные и неграмотные проводятъ свободное время по праздникамъ безъ духовной пользы, а нерѣдко и во вредъ нравственности, засѣдая въ кабакахъ; имѣя-же подъ рукой назидательныя книги, они могутъ провести праздничный день за полезнымъ чтеніемъ. Кромѣ того, эта библіотека будетъ очень полезна для молодыхъ людей, окончившихъ ученіе въ школѣ, которые большею частію по выходѣ изъ нея, не имѣя книгъ, разучиваются читать, и года чрезъ три-четыре едва бывають въ состояніи разбирать печатное, такъ что почти все прежнее ученіе пропадаетъ даромъ. Было-бы весьма хорошо, если-бы при народныхъ школахъ повсюду устраивались такіа библіотеки.

— Недавно въ одной изъ газетъ появилась корреспонденція, содержащая въ себѣ отрадныя свѣдѣнія о положеніи православія въ бывшихъ русско-американскихъ владѣніяхъ. По этимъ свѣдѣніямъ, общее число православныхъ на Аляскѣ свыше 12,000 душъ, изъ коихъ 3,000 алеутовъ, а 9,000 индѣйцевъ и креоловъ. Алеуты, а равно и другіе инородцы, въ мѣстахъ наиболѣе населенныхъ имѣли и въ прежнее время, имѣютъ и теперь священниковъ, жившихъ и живущихъ среди нихъ. Благодаря трудамъ этихъ пастырей, православіе не только не падаетъ, но ширится и крѣпнетъ здѣсь. Въ 1882 году, напр., было обращено въ православіе 172 чел., въ 1883 году—440 чел., въ 1884 г.—205 чел., въ 1885 г.—94 чел., а всего за 4 послѣднихъ года 911 челов. Соответственно утвержденію здѣсь православія, умножаются и церковныя зданія. Въ Аляскѣ нынѣ 35 часовень и, кромѣ того, 9 церквей. Въ михайловскомъ редутѣ нынѣ выстроена прекрасная церковь. Постройка этой церкви замѣчательна тѣмъ, что туземцы бесплатно сплавили бревна по рѣкѣ миль 250 и моремъ миль 60. На о. св. Георгія церковь—лучшее украшеніе деревни. На о. св. Павла—церковь благолѣпная; въ Уналашкѣ церковь снаружи хотя и хороша, но прихожане открыли сборъ денегъ на новую церковь и собрали уже до 2,000 дол.; въ Бѣльковскомъ селеніи прихожане выстроили церковь стоимостью въ 15,000 д., не считая иконъ, сдѣланныхъ профессоромъ академіи Плѣшановымъ. Что касается до вымиранія туземцевъ, то до сихъ поръ православныя туземцы не думали подтверждать своимъ примѣромъ излюбленную теорію „борьбы за существованіе“. На о. св. Павла, мѣстѣ наиболѣе неблагоприятномъ для человѣческаго существованія, по метрикѣ за 11 лѣтъ, оказывается: въ 1875 году жителей было 231 человѣкъ, въ 1885 г.—239 человѣкъ. Къ числу отрадныхъ явленій здѣсь относится также отношеніе здѣшнихъ православныхъ туземцевъ къ проискавъ иновѣрныхъ пропагандистовъ. Въ настоящемъ году, напр., одинъ дикарь-калошъ на широковѣщательную рѣчь епископа-паписта, отвѣчалъ: „Посмотри на крестъ, возвышающійся на церкви Бѣлаго Царя. Этотъ крестъ видѣли наши дѣды и отцы, и мы сроднились съ нимъ: онъ, какъ дѣдъ нашъ, участливо смотритъ на наши скорби и радости. И вотъ, мы говоримъ тебѣ: только подъ его сѣнію мы и хотимъ умереть“.

— Коммиссія по паспортной реформѣ, рѣшивъ ввести паспортныя книжки срокомъ на десять лѣтъ, съ цѣлью облегчить передвиженіе населенія, выработала теперь, какъ передаютъ „Спб. Вѣд.“, подробное положеніе объ этихъ книжкахъ, въ силу котораго пас-

портныя книжки не будутъ выдаваться: подлежащимъ отбытію воинской повинности, если они не зачислены въ составъ ополченія или же не признаны окончательно негодными къ военной службѣ; цыганамъ, скопцамъ, тѣмъ изъ евреевъ, которые не имѣютъ права повсемѣстнаго жительства въ Россіи, подвергшимся по суду лишенію или ограниченію лично и по состоянію присвоенныхъ имъ правъ и преимуществъ, состоящимъ подъ надзоромъ полиціи и обществъ, высланнымъ въ общества для водворенія за нищенство, несовершеннолѣтнимъ, замужнимъ женщинамъ и пр. Паспортныя книжки будутъ замѣняться новыми: при перемѣнѣ постоянного мѣстожительства; по истеченіи десяти лѣтъ со времени выдачи книжки; во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда полиція признаетъ, что паспортная книжка, вслѣдствіе ветхости, подчистокъ, помарокъ или какихъ-либо поврежденій, потеряла значеніе безсрочнаго вида. Имѣющій паспортную книжку и желающій воспользоваться правомъ отлучки далѣе предѣловъ своего уѣзда обязанъ будетъ оплатить эту книжку паспортнымъ сборомъ за тотъ годъ, въ теченіе котораго онъ намѣренъ пользоваться правомъ отлучки. Сборъ этотъ будетъ уплачиваться посредствомъ наклейки на книжкѣ особой марки рублеваго достоинства. При этомъ марка, наклеенная среди года, даетъ право на отлучку только по 1-е января слѣдующаго года. Домовладѣльцы, хозяева квартиръ, содержатели гостиницъ, фабрикъ, заводовъ, мастерскихъ, а также всѣ наниматели прислуги и рабочихъ обязаны будутъ, подъ опасеніемъ наказанія, установленнаго въ 61 ст. Уст. о наказ., налаг. мир. суд., наблюдать, чтобы лица, проживающія у нихъ по паспортнымъ книжкамъ, своевременно оплачивали ихъ паспортнымъ сборомъ и предъявляли полиціи для погашенія паспортныхъ марокъ.

— О государственныхъ доходахъ и расходахъ съ 1 января по 1 августа сего года „Правит. Вѣстн.“ сообщаетъ: за первые семь мѣсяцевъ государственныхъ доходовъ въ счетъ росписи поступило 363.671.166 руб., болѣе проплага года на 225.244 руб. Считая же доходы льготнаго срока и въ счетъ будущихъ смѣтъ, общій итогъ государственныхъ доходовъ по 1 августа 1886 года исчисляется въ 381.993.618 руб. превысивъ соотвѣтственное поступленіе 1885 года—379.633.877 руб.—на 2.359.641 руб. Государственныхъ доходовъ за семь первыхъ мѣсяцевъ текущаго года произведено на 419.872.592 рубля, болѣе того-же времени прошлаго года на 28.941.512 рублей.

— По 1 октября 1886 года въ совѣтъ государственнаго дворян-

скаго земельного банка представлено отдѣленіями банка 2.144 дѣла о ссудахъ. Рассмотрѣно совѣтомъ 1.672 дѣла. Изъ сего числа возвращено въ отдѣленія для дополненія 27 дѣлъ, отказано въ 15 ссудахъ, разстроилось четыре дѣла послѣ разрѣшенія по нимъ ссудъ на сумму 76.800 руб. и остается разрѣшенныхъ 1.626 дѣлъ о ссудахъ на сумму 53.331.400 рубл. Со времени открытія дѣйствій Крестьянскаго Поземельнаго Банка по 1 октября 1886 года совѣтомъ Банка разрѣшено 3.949 дѣлъ о ссудахъ. Изъ сего числа совѣтомъ отказано въ выдачѣ ссудъ по 182 ходатайствамъ, на сумму 2.103.330 руб. 36 коп.; разстроилось 100 едѣлокъ послѣ разрѣшенія по нимъ ссудъ, на сумму 1.694.078 руб.; затѣмъ остается 3.667 разрѣшенныхъ ссудъ, на сумму 40.913.487 руб. 64 коп. По симъ послѣднимъ ссудамъ покупщиками были: а) 1.050 сельскихъ обществъ (въ число покупокъ сельскими обществами включены покупки частями обществъ представляющими отдѣльныя поселенія); б) 2.125 товариществъ, и в) 537 отдѣльныхъ крестьянъ. Сельскія общества, товарищества и отдѣльные крестьяне, коимъ разрѣшены ссуды, составляютъ 143.894 домохозяйства, въ числѣ 456.705 наличныхъ мужскаго пола душъ. Приобрѣтено ими 965.888 дес. 18 саж. за 50.163 716 руб. 16 коп., приче́мъ Банкомъ разрѣшено въ ссуду 40.913.387 руб. 64 коп., а 9.250.228 руб. 52 коп. составляютъ доплату покупщиковъ. Изъ числа 3.667 разрѣшенныхъ ссудъ, на сумму 40.913.487 руб. 64 коп., выданы деньги по 2.853 ссудамъ, на 32.553.388 руб. 64 коп., такъ какъ только по симъ ссудамъ были совершены купчія крѣпости.

ВЪ СУНОДАЛЬНЫХЪ КНИЖНЫХЪ ЛАВКАХЪ ВЪ МОСКВѢ И С.-ПЕТЕРБУРГѢ

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

продаются сочиненія покойнаго преосвященнаго *Порфирія (Успенскаго)*:

I. ИСТОРИЯ АЕОНА

(три части въ трехъ книгахъ).

Въ первой части сего сочиненія излагается исторія Аэона языческаго, за время съ 2500 г. до Р. Х. по четвертый вѣкъ христіанскій; во второй устныя и письменныя преданія аэонистовъ (жителей Аэона) о началѣ у нихъ христіанства и монастырей—исторія Аэона христіанскаго мірскаго, до разоренія его магометанами, т. е. съ 309 по 676 г. по Рождествѣ Христовомъ, въ третьей обширнѣйшей части излагается исторія Аэона монашескаго—съ 676 г. по 1860 г. Къ первой изъ сихъ книгъ приложена карта Аэона.

Цѣна 3 руб.

II. Первое путешествіе въ аэонскіе монастыри и скиты.

Означенное сочиненіе представляетъ весьма обширный сборникъ путевыхъ замѣтокъ и ученыхъ изсѣдованій преосвященнаго Порфирія о церковныхъ и историческихъ памятникахъ въ аэонскихъ монастыряхъ и скитахъ, за время перваго путешествія его по Аэону въ 1845 и 1846 годахъ. Трудъ этотъ раздѣляется на двѣ части и каждая часть, въ свою очередь, на два отдѣла, такъ что все сочиненіе состоитъ изъ четырехъ отдѣльныхъ книгъ значительнаго объема. Въ текстѣ книгъ помѣщено много снимковъ съ разныхъ историческихъ достопримѣчательностей Аэона. Къ отдѣлу первому второй части приложена карта Аэона (на четырехъ листахъ), составленная на мѣстѣ самимъ преосвященнымъ Порфиріемъ, нѣсколько снимковъ съ наиболѣе замѣчательныхъ древнихъ рукописей и особый томъ приложеній, относящихся ко 2-й части сей книги.

III. Второе путешествіе по св. горѣ Аэонской и описаніе скитовъ аэонскихъ (отдѣльная книга).

Второе путешествіе преосвященнаго Порфирія на Аэонъ и вообще къ святымъ мѣстамъ Востока относится къ 1857—1861 г.

Въ текстѣ книги, какъ и въ „первомъ путешествіи“, находятся много снимковъ съ церковныхъ достопримѣчательностей, найденныхъ авторомъ въ разныхъ аэонскихъ скитахъ и монастыряхъ.

Цѣна за всѣ сіи шесть книгъ 6 руб.

IV. Четыре бесѣды Фотія, святѣйшаго архіепископа константиноградскаго, разсужденіе о нихъ архимандрита Порфирія Успенскаго.

Цѣна 1 рубль.

Означенныя бесѣды, приведенныя въ книгѣ въ греческомъ ихъ подлинникѣ, съ русскимъ переводомъ, принадлежатъ архіепископу константинопольскому Фотію,—ученѣйшему мужу своего времени и исповѣднику православія. Предметомъ первыхъ двухъ бесѣдъ послужили нашествія на Царьградъ въ IX вѣкѣ. Третья же и четвертая бесѣды произнесены были въ церкви св. Софіи въ Константинополѣ, по случаю окончательнаго торжества православія надъ иконоборствомъ и другими ересями. Вслѣдъ за текстомъ бесѣдъ излагается историческая и ученая ихъ оцѣнка, сдѣланная преосвященнымъ Порфиріемъ.

О ВЪ ИЗДАНИИ УНИВЕРСИТЕТСКИХЪ ИЗВѢСТІЙ

въ 1887 году.

Цѣль настоящаго изданія остается прежнею: доставлять членамъ университетскаго сословія свѣдѣнія, необходимыя имъ по отношеніямъ ихъ къ университету, и знакомить публику съ состояніемъ и дѣятельностію университета и различныхъ его частей.

Согласно съ этою цѣлью, въ Университетскихъ Извѣстіяхъ печатаются: 1) Протоколы засѣданій университетскаго совѣта. 2) Новыя постановленія и распоряженія по университету. 3) Свѣдѣнія о преподавателяхъ и учащихъ, списки студентовъ и постороннихъ слушателей. 4) Обзорныя преподаванія по полугодіямъ. 5) Программы, конспекты и библиографическіе указатели для учащихся. 6) Библиографическіе указатели книгъ, поступающихъ въ университетскую бібліотеку и въ студентскій ея отдѣлъ. 7) Свѣдѣнія и изслѣдованія, относящіяся къ устройству и состоянію ученой, учебной, административной и хозяйственной части университета. 8) Свѣдѣнія о состояніи коллекцій, кабинетовъ, музеевъ и другихъ учебно-вспомогательныхъ заведеній университета. 9) Годичные отчеты по университету. 10) Отчеты о путешествіяхъ преподавателей съ учеными цѣлями. 11) Разборы диссертаций, представляемыхъ для полученія ученыхъ степеней, соисканія наградъ, pro venia legendi и т. п., а также и самыя диссертации. 12) Рѣчи, произносимыя на годичномъ актѣ и въ другихъ торжественныхъ собраніяхъ. 13) Вступительныя, пробныя, публичныя лекціи и полныя курсы преподавателей. 14) Ученые труды преподавателей и учащихся. 15) Матеріалы и переводы научныхъ сочиненій.

Указанныя статьи распредѣляются въ слѣдующемъ порядкѣ: Часть I—оффиціальная (протоколы, отчеты и т. п.); Часть II—неоффиціальная: отдѣлъ I—историко-филологическій; отдѣлъ II—юридическій; отдѣлъ III—физико-математическій; отдѣлъ IV—медицинскій; отдѣлъ V—критико-библиографическій—посвящается критическому обзорному выдающихся явленій ученой литературы (русской и иностранной); отдѣлъ VI—научная хроника заключаетъ въ себѣ извѣстія о дѣятельности учебныхъ обществъ, состоящихъ при университетѣ и т. п. свѣдѣнія. Въ прибавленіяхъ печатаются матеріалы и переводы сочиненій; а также указатели бібліотеки, списки, таблицы метеорологическихъ наблюденій и т. п.

Университетскія Извѣстія въ 1887 году будутъ выходить, въ концѣ каждаго мѣсяца, книжками, содержащими въ себѣ до двадцати и болѣе печатныхъ листовъ. Цѣна за 12 книжекъ Извѣстій безъ пересылки *шесть рублей пятьдесятъ коп.*, а съ пересылкою *семь рублей*. Въ случаѣ выхода приложеній (большихъ сочиненій), о нихъ будетъ объявлено особо. Подписчики Извѣстій, при выпискѣ приложеній, пользуются уступкою 20%.

Подписка и заявленія объ обмѣнѣ изданіями принимается въ канцеляріи Правленія Университета.

Студенты Университета Св. Владиміра платятъ за годовое изданіе Университетскихъ Извѣстій 3 руб. сер., а студенты прочихъ университетовъ 4 руб.; продажа отдѣльныхъ книжекъ не допускается.

Гр. иногородные могутъ обращаться съ требованіями своими къ комиссіонеру Университета Н. Я. Оглоблину въ С.-Петербургъ, на Малую Садовую, № 4 и въ Кіевъ, на Крещатику, въ книжный магазинъ его-же, или непосредственно въ Правленіе Университета Св. Владиміра.

Главный Редакторъ В. Иконниковъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ
„СТРАННИКЪ“ на 1887 годъ.
 (Седьмой годъ изданія 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 всемъ отдѣламъ Русской церковной исторіи. 3) Вещды, поученія, слова и рѣчи вѣстнѣйшихъ проповѣдниковъ. 4) Статьи философскаго содержанія по вопросамъ современной богословской мысли. 5) Статьи публицистическаго содержанія по выдающимся явленіямъ церковной жизни. 6) Очерки, разсказы, описанія, знакомящія съ укладомъ и строемъ церковной жизни вообще христіанскихъ исповѣданій, особенно — съ жизнью пастырства и преимущественно у славянъ. 7) Бытовые очерки, разсказы 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 Востокѣ и Западѣ, 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.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1887 ГОДЪ НА

„КУРСКІЙ МѢСТОКЪ“
 (IX ГОДЪ ИЗДАНІЯ).

ПРОГРАММА ГАЗЕТЫ: I. Передовыя статьи. По вопросамъ, затрогивающимъ мѣстную жизнь II. Хроника. Явленія мѣстной жизни. III. Вѣсти изъ уѣздовъ. Корреспонденціи изъ Курской губ. и др. городовъ. IV. Внутрен. извѣстія. V. Иностран. извѣстія. VI. Судебный отдѣлъ. VII. Справочный отдѣлъ. VIII. Фельетоны. Статьи научнаго содержанія. Разсказы, сценки и пр. IX. Объявленія

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ. Для городскихъ подписчиковъ: На 12 мѣс. 4 р., на 9 м. 3 р. 25 к., на 6 м. 2 р. 50 к., на 3 м. 1 р. 50 к., на 1 м. 75 к. Для иногороднихъ подписчиковъ: На 12 мѣс. 5 р., на 9 м. 4 р. 25 к., на 6 м. 3 р., на 3 м. 2 р., на 2 м. 1 р. 50 к., на 1 м. 1 р.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ въ Курскѣ, въ конторѣ изданія и въ магазинахъ: гг. Кашкина, Грота, Крыжановскаго, Пзавова, Антропова и Третьякова. Въ уѣздныхъ городахъ у гг. нотариусовъ.

Городскіе подписчики, желающіе получить газету подъ бандеролью, приплачиваютъ 50 к., а переходящіе въ иногородніе расходы по пересылкѣ.

Лица, подписавшіяся внѣ конторы изданія, приплачиваютъ 15 к.

Курскъ. Можаяевская улица, д. С. А. Фесенко.

Открыта подписка на 1887 г. (VI г. изданія)

НА ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ ДЛЯ ДѢТЕЙ

„РОДНИКЪ“

„РОДНИКЪ“ выходитъ 1-го числа каждаго мѣсяца книжками въ 6 и болѣе печатныхъ листовъ со многими картинками. Выборъ статей приравленъ къ возрасту отъ 9 до 14 лѣтъ.

Главное вниманіе обращено на ознакомленіе дѣтей съ роднымъ бытомъ и природою. Всѣ статьи научнаго характера проверяются специалистами.

Въ видѣ преміи, годовые подписчики на „РОДНИКЪ“ 1887 года вмѣстѣ съ январской книжкой получаютъ:

„ЛИТЕРАТУРНЫЙ СБОРНИКЪ ДЛЯ ДѢТЕЙ“

книгу около 10 печатныхъ листовъ съ отдѣльными картинками и рисунками въ текстѣ, художниковъ: Н. Наразина, М. Малышева и М. Михайлова.

Для родителей приложеніемъ къ „РОДНИКУ“ служитъ педагогическій листокъ „ВОСПИТАНІЕ и ОБУЧЕНІЕ“, который въ 1887 году будетъ выходить по прежнему, ежемѣсячными выпусками, отъ 1-го до 2-хъ печат. листовъ каждый. Листокъ посвященъ, главнымъ образомъ, разработкѣ вопросовъ дѣтскаго чтенія и критикѣ книгъ для дѣтей и для народа.

Журналъ „РОДНИКЪ“ Учеными комитетами: Собственной Е. И. В. Канцеляріи по учрежденіямъ Императрицы Маріи, Министерства Народнаго Просвѣщенія и Святѣйшаго Синода—рекомендованъ и одобренъ для среднахъ учебныхъ заведеній и для епархіальныхъ городскихъ и народныхъ училищъ.

Условія подписки на 1887 годъ прежнія:

За 12 книгъ „РОДНИКА“ съ отдѣльными преміями и съ приложеніемъ 12 №№ листовъ „Воспитаніе и Обученіе“, съ доставкой и пересылкой 6 руб.

За 12 книгъ „РОДНИКА“ съ преміей, но безъ педагогическаго листка съ доставкой и пересылкой 5 руб.

Отдѣльно: За 12 №№ педагогическаго листка „Воспитаніе и Обученіе“, съ доставкой и пересылкой 2 руб.

Подписка принимается: въ С.-Петербургѣ—въ главной конторѣ „РОДНИКА“, Никольская площ. д. 4, и въ книжн. магазинѣ Фену и К°, на Невскомъ и въ „Русскомъ Книжномъ Магазины“ Невскій, 108: въ Москвѣ—въ книжн. магаз. „Сотрудникъ Школы“, Воздвиженка, д. Армаудъ, и „Начальная Школа“ на Кузнецкомъ мосту. Иностранцы адресуютъ прямо въ Петербургъ, къ редакцію журнала „РОДНИКЪ“.

Редакторъ-Издательница Е. Сысоева.

Редакторъ Алексій Альмедиментъ.