

# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1887.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Буддаискія легенды и Евангелія. Свящ. А. Балабановскаго. . . . .	239—265
Наши новые „философы и богословы“. Графъ Левъ Николаевичъ Толстой (продолженіе). М. Остроумова . . . . .	266—298
Новое покушеніе іезуитовъ противъ православія. (Критическій разборъ появившейся за-границею книги: „Исхожденіе Св. Духа и вселенское перво-священство“. Изданіе Сергѣя Асташкова). Свящ. Т. Буткевича . . . . .	299—316

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Метафизическій анализъ рациональнаго познанія. Профессора Московской духовной академіи В. Бударявцева . . . . .	143—165
Идеализмъ и реализмъ (продолженіе). Профессора Кіевской духовной академіи П. Линицкаго . . . . .	166—182
М. Т. Цицерона „Тускуланскія бесѣды“ къ М. Бруту (кн. 2-я) (продолженіе). О. Садова . . . . .	183—194

### III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Вѣдомость о средствахъ Харьковскаго Епархіальнаго свѣчнаго завода на 1-е Января 1887 года.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НѢМЕЦКАЯ, № 26.

1887.

# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помещается 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 внутри Россіи 10 руб., а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской Духовной Семинаріи, въ свѣчной лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, въ 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 Ферапонтова; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ Тузова, Садовая, д. № 16.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884, 1885 и 1886 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.

Πιστεὶ νοοῦμεν.

*Въ рою разумъваемъ.*

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, Марта 1 дня 1887 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

---

## БУДДАЙСКІЯ ЛЕГЕНДЫ И ЕВАНГЕЛІЯ.

---

Ближайшее знакомство съ религіозною письменностію древнихъ индусовъ доставило новую пищу западно-европейскому протестантскому вольному мыслию, враждебно относящемуся къ христіанству. Умы, ослѣпленные ненавистью ко Христу и Его Церкви, не преминули выставить на-показъ нѣсколько чертъ чисто внѣшняго и случайнаго сходства между ученіемъ буддайскимъ и христіанскимъ, находя въ этомъ сходствѣ новое подтвержденіе своей излюбленной мысли, что христіанство не есть религія богооткровенная, возвѣщенная міру Сыномъ Божіимъ, но возникло и сложилось путемъ заимствованій изъ болѣе древнихъ, натуральныхъ религій Востока, особенно—религіи буддайской. Разъ посѣянная въ умственномъ мірѣ, эта ложь дала обильные всходы на почвѣ невѣрующаго Запада. Прикрываясь модной мантией ученыхъ знатоковъ древнихъ восточныхъ литературъ, нѣкоторые стали утверждать, что существуетъ поразительное сходство какъ между ученіями Будды и Христа, такъ и между повѣствованіями о жизни обоихъ основателей религій. Скоро нашлись даже люди, которые постарались воспроизвести этотъ крайне-превратный взглядъ въ поэтической формѣ. Такъ нѣкій Арнольдъ въ своемъ стихотвореніи „Свѣтъ Азіи“ („Das Licht Asiens“), въ самомъ заглавіи котораго довольно прозрачно намекается на слова Спасителя: „Я свѣтъ міру“,—проповѣдуетъ мысль, что Будда для востока Азіи дѣйствительно и въ совершенствѣ замѣняетъ Христа. По очевидному взгля-

ду Арнольда и его многочисленныхъ друзей и почитателей его таланта, Христосъ не есть свѣтъ всего міра, но развѣ только—той части, куда не успѣлъ проникнуть до Него Будда съ своимъ ученіемъ.

Въ виду распространенія среди невѣрующаго Запада столь превратнаго мнѣнія, мы не можемъ не признать въ высшей степени благовременнымъ и полезнымъ обнародованіемъ такого труда, какъ появившееся въ прошедшемъ году сочиненіе д-ра *Kellogg-a*, подъ заглавіемъ: „Свѣтъ Азіи и свѣтъ міра“ <sup>1)</sup>, въ которомъ этотъ ученый заявляетъ громкій и основательный протестъ противъ вновь народившейся лжи современнаго невѣрія. Сравнивая со всѣмъ безпристрастіемъ ученаго,—съ одной стороны,—сказанія о жизни и дѣятельности Будды, его моральное и догматическое ученіе, а съ другой стороны,—евангельскую исторію объ Іисусѣ Христѣ, Его нравственное и догматическое ученіе, д-ръ *Kellogg* приходитъ къ тому достовѣрному заключенію, что въ дѣйствительности буддаизмъ есть не свѣтъ, но мракъ и сѣнь смертная; что и для Азіи, какъ и для всего міра, полное спасеніе можетъ и могло наступить лишь чрезъ Того, Который сказалъ о Себѣ: „Я свѣтъ міру; кто послѣдуетъ за Мною, тотъ не будетъ ходить во тьмѣ, но будетъ имѣть свѣтъ жизни“ (Іоан. гл. 8, 12). И справедливость вынуждаетъ сказать, что не многіе умѣли доказать этотъ выводъ съ такою ясностію и разительностію, какъ д-ръ *Kellogg*. Это и понятно: онъ—не только самъ оріенталистъ, извѣстный по своимъ литературнымъ произведеніямъ, и не только вполне свѣдущъ въ области собственныхъ сочиненій буддаистовъ и новѣйшей западной литературы о буддизмѣ, но кромѣ этого онъ много лѣтъ прожилъ на востокѣ и имѣлъ всю возможность—благодаря частымъ сношеніямъ и обращеніямъ съ будданстами,—изучить ихъ идеи и воззрѣнія изъ собственныхъ ихъ устъ.

Д-ръ *Kellogg*—протестантъ, но протестантъ глубоко-вѣру-

<sup>1)</sup> Сочиненіе это на англійскомъ языкѣ, носитъ заглавіе: *The Light of Asia and the Light of the World*. By Dr. S. H. Kellogg. London. 1885.—Мы познакомились съ содержаніемъ этой книги изъ журнала „*Stimmen aus Maria-Laach*“ 1886. Neuntes Heft, стр. 387 и дал.

ющій, со всею рѣшительностію и съ большимъ энтузіазмомъ защищающій догматъ о божествѣ І. Христа. Какъ протестантъ, онъ, разумѣется, самъ имѣетъ неправильное понятіе о христіанскомъ аскетизмѣ вообще и о безбрачной жизни въ частности, и потому въ этомъ пунктѣ его сопоставленіе христіанства съ буддаизмомъ, безъ сомнѣнія, требуетъ значительной поправки; но въ остальныхъ вопросахъ онъ разрѣшаетъ свою задачу вполне удовлетворительно. Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что пока не будетъ опровергнута книга д-ра *Kellogg-a*, до тѣхъ поръ апологія христіанства противъ ярыхъ почитателей и обожателей Будды въ Европѣ и гдѣ-бы то ни было можетъ считаться достаточною и даже болѣе, чѣмъ достаточною.

Послѣ этого, кажется, нѣтъ нужды указывать и объяснять тѣ причины, которыя побудили насъ познакомить и нашихъ читателей, по крайней мѣрѣ, съ основными мыслями новаго произведенія д-ра *Kellogg-a*. Мы считаемъ умѣстнымъ только замѣтить, что сообразно съ тѣми средствами, какія имѣются у насъ подъ рукою для составленія настоящей статьи <sup>1)</sup>, мы будемъ излагать содержаніе книги д-ра *Kellogg-a* не близко къ подлиннику и не примѣняясь со всею точностію къ его методу, но заимствуя лишь то, что непосредственно касается намѣченнаго нами вопроса, и обращаясь въ тоже время и къ другимъ, наиболѣе замѣчательнымъ, авторитетамъ въ данной области.

Весь нашъ интересъ естественно сосредоточивается прежде всего на вопросѣ о личностяхъ двухъ основателей религій, т. е. Будды и Христа. Мы хорошо знаемъ, читатель, что для христіанскаго чувства слишкомъ мучительно, а для ума слишкомъ чудовищно—самое уже представленіе о возможности какого-то сравненія Богочеловѣка Иисуса Христа, въ Которомъ мы чаемъ найти полное и вѣчное спасеніе отъ гнетущаго сознанія грѣха, съ проповѣдникомъ въ сущности

---

<sup>1)</sup> Не имѣя возможности воспользоваться книгой д-ра *Kellogg-a* въ подлинникѣ, мы ограничиваемся лишь тѣми свѣдѣніями объ ней, какія находятся въ упомянутомъ журналѣ: „*Stimmen aus Maria-Laach*“, статья котораго и послужила для насъ руководствомъ по настоящему вопросу.

атенстическаго ученія, какимъ былъ Будда. Но вотъ какое обстоятельство можетъ послужить достаточнымъ извиненіемъ для христіанскаго писателя за попытку этого страннаго сопоставленія. Современные ненавистники Христа, прикрываясь якобы чисто научными интересами и ученостію, дѣлали уже такое сравненіе съ тою, разумѣется, цѣлію, чтобы такимъ способомъ представить христіанство въ глазахъ просвѣщеннаго общества въ возможно-неблагопріятнѣйшемъ смыслѣ. Поэтому, думается, никто не станетъ упрекать насъ, если мы, слѣдуя авторитетнымъ писателямъ по вопросу о буддизмѣ, попытаемся сорвать маску напускной учености съ враговъ христіанства и, разоблачивъ ихъ отъ несвойственнаго имъ покрывала, покажемъ, что все ихъ темное занятіе, при самой снисходительной оцѣнкѣ, должно быть признано искаженіемъ фактовъ, по причинѣ круглаго невѣжества.

Итакъ, что достовѣрнаго извѣстно намъ о дѣйствительной жизни Будды, объ его *исторіи*? — Если бы мы отвѣтили: ничего, ровно ничего, кромѣ развѣ только того, что Будда вообще существовалъ, — то этотъ отвѣтъ совсѣмъ не былъ-бы настолько смѣлъ, какъ это можетъ казаться для перваго взгляда. Французскій писатель *Эмиль Сенаръ*, безспорно, принадлежитъ къ даровитѣйшимъ и остроумнѣйшимъ знатокамъ индійской древности, и что касается сказаній о жизни и дѣятельности Будды, то ихъ онъ изслѣдовалъ такъ усердно и обстоятельно, какъ едва-ли кто другой до него. И что-же? Въ своихъ изслѣдованіяхъ <sup>1)</sup> онъ приходитъ къ тому заключенію, что Будда, котораго буддисты въ своихъ легендахъ величаютъ основателемъ ихъ религіи, вообще никогда не жилъ въ дѣйствительности, и есть не больше, какъ мнѣицкая фигура, именно — заимствованный изъ древне-индійской религіи и, потомъ антропоморфизированный богъ свѣта, солнце, свѣтовое дѣйствіе котораго просто перенесено на чело-

<sup>1)</sup> „Essai sur la légende du Buddha“. Paris 1875. — Указаніе на это сочиненіе, какъ и на другія касательно того-же предмета, заимствованы изъ журнала „Stimmen aus Maria-Laach“, 1886 г., а также изъ жур. „Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben“, 1885 г., III Н. стр. 141—151. — Ср. кн. „Будда, его жизнь, ученіе и община“, Ольденберга, Моск. 1884 г. стр. 6—63.

вѣческую дѣятельность. Сенаръ, правда, совершенно не отрицаетъ того, что буддизмъ имѣетъ какого либо своего основателя и что, слѣдовательно, былъ какой-либо Будда; но онъ утверждаетъ, что объ этомъ Буддѣ мы ничего не можемъ знать, кромѣ того, что онъ существовалъ, такъ какъ буддаистская легенда изображаетъ исключительно лишь натуральный миѳъ. Другой изслѣдователь этого предмета, англичанинъ *Г. Вильсонъ* (H. Wilson), по вопросу объ исторической достовѣрности Будды, совершенно сходится съ отрицательнымъ мнѣніемъ Сенара; даже, кажется, расположенъ продолжать это отрицаніе еще дальше и подвергать спору дѣйствительное существованіе какого-либо историческаго *Сакія-Муни*.

Справедливость требуетъ замѣтить, что эта теорія встрѣчала возраженія со стороны многихъ критиковъ; но что кажется возраженій критиковъ-спеціалистовъ, голосъ которыхъ, конечно, долженъ быть принятъ во вниманіе, то нужно знать, къ чему собственно направлялась ихъ критика. Ни одинъ изъ такихъ критиковъ не рѣшался утверждать, что мы знаемъ что-нибудь о Буддѣ изъ дѣйствительно историческихъ источниковъ; но всѣ они высказывали только, что тѣ составныя части, которыя встрѣчаются во всѣхъ отдѣльныхъ легендахъ о Буддѣ, съ основательностію можно разсматривать какъ историческое зерно для саги. Объ исторіографіи же въ собственномъ смыслѣ, особенно въ Индіи, едва-ли когданибудь и думали; въ этомъ согласны теперь всѣ знатоки индійской литературы. Такъ *М. Мюллеръ*, въ своемъ изслѣдованіи о происхожденіи религіи, говоритъ: „Ни одна страна не доставляетъ столь отдаленныхъ пособій для основательнаго изученія происхожденія и развитія религіи, какъ Индія. Я намѣренно говорю о развитіи, а не объ исторіи религіи, потому что исторія въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова въ индійской литературѣ почти неизвѣстна“ <sup>1)</sup> Къ этому сужденію присоединяется *К. Т. Телангъ* (Telang), съ

---

<sup>1)</sup> Ursprung und Entwicklung der Religion. Von M. Müller. Strassburg 1881. S. 151.



замѣчаніемъ, что нерасположенность индусовъ къ исторіи вошла почти въ пословицу <sup>1)</sup>). Голландскій профессоръ *Кернъ*, вообще выражающійся о буддизмѣ еще гораздо рѣшительнѣе, говоритъ касательно легенды о Буддѣ: „Если принять, что легенда содержитъ историческія составныя части, то въ то же время, чтобы не колебаться на обѣ стороны, необходимо признать, что почти всѣ легенды, начиная съ чудеснаго рожденія, очевидно суть вымыслы, собраніе грубой лжи.... Если только придти къ убѣжденію, что сообщаемыя въ легендѣ частности во всѣхъ мелочахъ правдоподобны, то необходимо также придти къ тому заключенію, что неоспоримая истина легенды, за исключеніемъ мелочей, не есть истина историческая, но истина натуральной миѳологіи, что сагическій Будда есть миѳическій образъ, который уже не носитъ въ себѣ отличительныхъ признаковъ основателя секты, если таковой и существовалъ дѣйствительно“ <sup>2)</sup>). Великое множество другихъ сужденій, которыя съ такою же точно ясностію отрицаютъ дѣйствительную исторію Будды, собралъ въ своей книгѣ д-ръ *Kellogg* (S. 32 и дал.), и послѣ обзора всѣхъ ихъ, съ своей стороны пришелъ къ такому заключенію. „Что касается жизни Будды, то ни отъ одного изъ современниковъ,—будь онъ врагъ или другъ,—не дошло до нашихъ дней ничего, что прямо и неоспоримо завѣрило-бы намъ хотя единственный фактъ. То, что мы знаемъ съ нѣкоторою вѣроятностію касательно этого предмета, — мы получаемъ только посредствомъ умозаключеній отъ писателей, изъ которыхъ ни на одного нельзя указать, какъ на современника Будды“. (S 53).

Чтобы еще нагляднѣе доказать полнѣйшій недостатокъ точныхъ и достовѣрныхъ историческихъ извѣстій о Буддѣ, мы приведемъ одинъ примѣръ. Спрашивается: когда родился Будда?—Сами буддисты указываютъ цѣлую массу хронологическихъ чиселъ, изъ которыхъ ученый *Troyer* собралъ больше двадцати. Изъ нихъ древнѣйшее совпадаетъ съ 3112 го-

<sup>1)</sup> См. въ журн. „*Stimmen aus Maria-Laach*“, 1886, стр. 389, ссылку на *Sacred Books of the East*. Vol. VIII. p. 1.

<sup>2)</sup> *Der Buddhismus*. Uebersetzt von H. Jacobi. Leipzig 1882. I. S. 297 и дал.

домъ до Р. Хр., а позднѣйшее—съ 543. г. до Р. Х. <sup>1)</sup>. Но ни одно изъ этихъ чиселъ не признается современными учеными за дѣйствительный годъ рожденія Будды, и притомъ почти каждый ученый въ свою очередь имѣетъ по этому предмету свое собственное мнѣнiе и свое собственное число для опредѣленiя года рожденiя Будды. Такъ, упомянутый уже *М. Мюллеръ* стоитъ за 477 г. до Р. Хр., *Рисъ Девидсъ* (Rhys Davids)—за 410, *Кернъ*—за 388 и т. д. Девидсъ, касательно такой хронологической неточности, утѣшаетъ насъ указанiемъ на постоянство вещей въ Индiи, гдѣ обстоятельства не измѣняются сколько нибудь значительно въ какiя нибудь два десятилѣтiя; но тутъ-же и находитъ нужнымъ выразить опасенiе, что это „утѣшенiе почерпнуто изъ источниковъ ни чѣмъ не лучше, чѣмъ нашъ недостатокъ въ свѣдѣнiяхъ“ <sup>2)</sup>.

И дѣйствительно, лучшихъ источниковъ не существуетъ. Какiя пособiя, въ самомъ дѣлѣ, предлагаются современному ученому для возстановленiя исторiи Будды? Профессоръ *Ольденбергъ* говоритъ по этому поводу: „Въ видѣ главнаго правила здѣсь нужно предварительно установить слѣдующее: биографiя Будды изъ древняго времени, изъ времени священнаго *Пали*-текста, <sup>3)</sup> до насъ не сохранилась и, какъ мы можемъ съ увѣренностiю сказать, ея и не было. И это даже очень понятно. Самое понятiе биографiи было чуждо сознанию того времени. Обнять жизнь человѣка, какъ одно цѣлое, избрать его развитiе отъ начала до конца единичнымъ предметомъ литературной работы—эта мысль, какъ бы ни казалась она естественною и понятною для насъ, не была доступна тому времени... Для вопроса: когда? въ Индiи вообще никогда не имѣлось надлежащаго органа“ <sup>4)</sup>. Уже одно это замѣчанiе достаточно освѣщаетъ научное достоинство столь многихъ обвиненiй, взводимыхъ противъ христіанства на

<sup>1)</sup> Ср. „Der Gottesbegriff in d. heidnisch. Religionen des Alterthums. Von Christ. Pesch. Freiburg. 1885. S. 17.

<sup>2)</sup> Sacred Books of the East. Vol. VIII. p I.

<sup>3)</sup> *Пали* или *Бали*—древнѣйшiй языкъ индiйскiй,—южная вѣтвь языка санскритскаго, господствовавшаго на сѣверѣ Индiи.—Ср. У. *Шевырева*: „Исторiя поэзи“ т. 1. стр. 138. изд. Моск. 1885 г.

<sup>4)</sup> Buddha. Von Herm. Oldenberg. Berlin 1881. S. 80 дал.

основаніи якобы ученаго знакомства съ буддизмомъ. Говорятъ, будто исторія земной жизни Іисуса Христа, какъ изложена она въ Евангеліяхъ, составлена по образцу и въ подражаніе исторіи Будды. Это ложное мнѣніе еще въ недавнее время защищалось въ Германіи, какъ научно-состоятельный тезисъ. Но для того, чтобы эта защита могла быть признана удовлетворительною, сперва, естественно, нужно было-бы доказать, что исторія или легенда о Буддѣ была написана гораздо раньше христіанства, такъ что Евангелисты имѣли полную возможность воспользоваться ею. Но такого доказательства абсолютно невозможно привести. Поэтому-то противники христіанства охотнѣе говорятъ о буддистической литературѣ вообще, не указывая въ частности на историческія свидѣтельства о Буддѣ; а если и указываютъ на то или другое отдѣльное произведеніе буддистической литературы, то при этомъ обыкновенно умалчиваютъ, что всякое такое произведеніе, хотя сначала появилось, быть можетъ, за-долго до христіанства, однако, вовсе не включаетъ въ себѣ тѣхъ частей, которыя приводятся противъ христіанства и которыя обыкновенно заимствуются изъ письменности, появившейся уже долго спустя послѣ Р. Хр.

Изъ буддистическихъ произведеній самыми древними считаются двѣ части (*винаія* и *сутра*) такъ называемыхъ *питаковъ* (*питаки* буквально значить *корзинки, коробки*, — названіе буддистическихъ каноническихъ книгъ на островѣ Цейлонѣ). Но въ нихъ даже и рѣчи нѣтъ объ исторіи жизни Будды. Нѣкоторыя изъ этихъ книгъ (какъ на примѣръ *дхаммапада*) включаютъ въ себѣ исключительно нравственное ученіе буддизма. Другія же, правда, включаютъ и извѣстія историческія; но изъ нихъ мы узнаемъ только, что въ томъ или другомъ мѣстѣ, въ то или другое время Будда высказалъ ту или другую мысль. Пояснимъ свою мысль примѣромъ, взятымъ на-удачу. Въ началѣ книги *Магаваги* въ *Сутта-нипатъ* мы читаемъ слѣдующій рассказъ: Пришелъ Будда въ Раджагаху <sup>1)</sup>. Тамъ увидѣлъ его царь Бимбизара и сказалъ

<sup>1)</sup> Различные тексты не сходятся между собой въ опредѣленіи тѣхъ мѣсто-

своимъ слугамъ: „Смотрите съ уваженіемъ на этого мужа, который имѣетъ въ себѣ всѣ признаки (Будды), и спросите, куда онъ идетъ“. Слуги сдѣлали такъ и возвѣстили царю, и царь пришелъ къ Буддѣ, воздалъ ему честь и предложилъ ему богатства. Тогда сказалъ Будда: „Я не ищю никакихъ плотскихъ вожделѣній. Въ плотскомъ вожделѣніи я вижу бѣдствіе“ и т. д.

Подобные рассказы, быть можетъ, даютъ намъ знать, гдѣ бывалъ Будда во время своей жизни, чей современникъ онъ былъ, что онъ высказывалъ; но обо всемъ этомъ повѣствуется безъ всякаго хронологическаго порядка и даже безъ всякаго болѣе или менѣе опредѣленнаго указанія на время происшествія. Отдѣльныя важнѣйшія событія изъ жизни Будды рассказаны, безъ сомнѣнія, болѣе подробно, какъ, напримѣръ, его смерть въ книгѣ Мага-паринниббана-Сутта (книга великой смерти); но опять таки въ цѣломъ эти рассказы ничто иное, какъ рядъ эпизодовъ безъ всякихъ указаній времени или, по крайней мѣрѣ, съ недостаточными указаніями. Такимъ образомъ, во всей этой письменности мы имѣемъ, по большей мѣрѣ, только малые, разбросанные безъ всякой системы, отрывки для исторіи Будды, и притомъ—исторіи, которая почти исключительно касается общественной дѣятельности и смерти Будды. Объ исторіи-же дѣтства и юности его,—откуда собственно и заимствуютъ противники христіанства главный матеріалъ для опроверженія подлинности евангельской исторіи,—мы не знаемъ почти ничего опредѣленнаго и ужь совсѣмъ ничего такого, что носило-бы какое нибудь сходство съ исторіей дѣтства нашего Спасителя. Такъ, изъ этихъ сказаній о Буддѣ мы узнаемъ, что онъ былъ сынъ богатаго землевладѣльца (о царскомъ происхожденіи здѣсь еще пока нѣтъ рѣчи) изъ рода *Сакія*; что мать его, Маія, вскорѣ послѣ его рожденія, умерла; что мальчикъ былъ воспитанъ мачихой, имѣлъ своднаго брата и прославившуюся

---

стей, куда послѣдовательно отправлялся Будда; разногласія эти указаны въ книгѣ: „Будда, его жизнь, ученіе и община“, сочи. *Ольденберга*, пер. съ нѣм. Москва, 1884 г., „приложенія“, стр. XV—XXIV.

своей красотой, сводную сестру; что онъ получилъ образованіе, подобное образованію мальчиковъ знатнаго происхожденія и готовился не къ ученой дѣятельности, но къ военной службѣ; что съ особеннымъ удовольствіемъ онъ предавался своимъ размышленіямъ, сидя подъ тѣнію деревьевъ; что у него было три прекрасныхъ дворца; что онъ женился и имѣлъ сына, Рагула. „Этими скудными чертами“, скажемъ мы словами Ольденберга <sup>1)</sup>;—„и исчерпывается все, что передано намъ вѣроятнаго о юношеской жизни Будды“. Все-же остальное есть не больше, какъ вымыселъ индійскихъ поэтовъ. Но безъ сомнѣнія, сейчасъ приведенное нами не можетъ дать ни малѣйшаго основанія къ составленію первыхъ главъ Евангелія Луки, въ которыхъ излагается исторія рожденія и отрочества Іисуса Христа. До такого искушенія могла дойти развѣ только вздорная, самозванная ученость невѣрующаго вѣка.

Но допустимъ на минуту, что жизнь Будды была-бы составлена по самымъ древнимъ источникамъ буддистской литературы. Спрашивается, могли-ли-бы мы быть тогда увѣрены, что имѣемъ предъ собой уже чистую исторію жизни Будды? Можно положительно сказать, что утвердительно отвѣчать на этотъ вопросъ не осмѣлится никто, кто близко знакомъ съ дошедшей до насъ литературой древнихъ буддистовъ. Прежде всего завѣренъ уже тотъ фактъ, что древнѣйшія произведенія этой литературы содержатъ въ себѣ множество заимствованныхъ изъ браминской письменности легендъ, которыя безъ всякихъ затрудненій и основательно каждый отнесетъ къ области чистыхъ вымысловъ и въ которыхъ слишкомъ наглядно выступаетъ стремленіе — приписывать Буддѣ все чудесное, что только, по индійскимъ представленіямъ, отмѣчаетъ жизнь необыкновеннаго человѣка. Это обстоятельство, какъ нельзя проще, объясняетъ намъ многія, указывающія на миѳъ о солнцѣ, черты въ личности Будды, каковы, напримѣръ, 32 большихъ и 80 малыхъ знаковъ на тѣлѣ Будды, хотя значительное количество этихъ знаковъ составляетъ уже позднѣйшую прибавку. Съ другой стороны, есть много другихъ раз-

<sup>1)</sup> Oldenberg, Buddha. S. 103.

сказовъ, которые составляютъ уже особенность и благопріобрѣтеніе буддизма и которые скорѣе всего можно принять за историческіе, тѣмъ болѣе, что въ нихъ чаще всего говорится о событіяхъ, которыя обыкновенно и происходятъ въ жизни индійскихъ аскетовъ. Но здѣсь одинаково возможно и вѣроятно одно изъ двухъ: или эти черты дѣйствительно историческія, такъ какъ не представляютъ ничего не обыкновеннаго, или-же эти черты просто перенесены на Будду, въ силу того мнѣнія, что жизнь Будды должна казаться точно такою же, какова и жизнь его учениковъ. „Съ увѣренностію рѣшить,—какое изъ этихъ двухъ умозаключеній вѣрно въ каждомъ случаѣ,—нѣтъ никакой возможности. Что касается изслѣдованія въ этомъ пунктѣ, то частію необходимо просто-на-просто оставаться въ тѣхъ границахъ, которыя поставлены здѣсь изслѣдованію, частію-же приходится удовлетворяться тѣмъ, что рѣшаешься въ пользу большей или меньшей вѣроятности одной изъ двухъ альтернативъ, или — гдѣ это не удастся по самой природѣ вещи — постараться изъ всѣхъ рѣшающихъ моментовъ сужденія совершенно удалить моментъ субъективнаго чувства“ <sup>1)</sup>).

Таковы—древнѣйшіе источники для составленія жизнеописанія Будды. Мы видимъ теперѣ, что изъ нихъ мы также не можемъ заимствовать никакихъ, вполне достовѣрныхъ, свѣдѣній о жизни Будды. На основаніи этихъ свѣдѣній можно, пожалуй, начертить портретъ, который только съ нѣкоторою вѣроятностію можно считать сообразнымъ съ дѣйствительностію.

Впрочемъ, необходимо замѣтить, что если доселѣ мы говорили о древнѣйшихъ буддистическихъ произведеніяхъ, то это отнюдь не должно быть понимаемо такъ, какъ будто эти произведенія съ самаго начала существовали уже въ формѣ писанныхъ книгъ. Ничего не было-бы ошибочнѣе такого пониманія. „Искусство письма ко времени Будды и, вѣроятно, еще долго спустя послѣ него не было извѣстно... Да и послѣ того, какъ оно уже стало общеизвѣстно, считалось оскверне-

<sup>1)</sup> Oldenberg, Buddha. S. 92.

ніемъ—пользоваться имъ для сохраненія священныхъ книгъ... Первое указаніе на письменное закрѣпленіе буддистическихъ каноническихъ книгъ находится въ извѣстномъ мѣстѣ *Денавамсы* (400 г. по Р. Хр.), гдѣ говорится объ упоминаніи объ этомъ закрѣпленіи въ цейлонскихъ книгахъ въ началѣ перваго вѣка до нашего лѣтосчисленія. Но такъ какъ всѣ наши списки буддистскихъ *питаковъ* ведутъ свое начало отъ списковъ, употреблявшихся на Цейлонѣ, то эти послѣдніе только и имѣютъ практическую важность" <sup>1)</sup>. Доказательство того, что въ первыя времена буддизма не существовало никакого письменнаго начертанія священнаго текста въ буддійскихъ монастыряхъ, заключается въ томъ обстоятельстве, что въ доходящихъ до мельчайшихъ подробностей спискахъ вещей, которыя обязательно должны были находиться въ буддійскомъ монастырѣ, никогда и ни единымъ словомъ не упоминается о книгахъ, а равно—о чернилахъ, или о перьяхъ, или о другомъ письменномъ матеріалѣ. Напротивъ, часто говорится о трудности—сохранять устное преданіе неповрежденнымъ; но о письменности никто не думаетъ <sup>2)</sup>. Сами буддійскіе исторіографы рассказываютъ, что ихъ письмена были начертаны между 86—76 гг. до Р. Христова <sup>3)</sup>.

При такихъ обстоятельствахъ, конечно, насъ не можетъ удивлять то, что ученые съ величайшею осторожностію говорятъ объ историческомъ достоинствѣ древняго буддійскаго текста. *М. Мюллеръ*, напримѣръ, думаетъ <sup>4)</sup>, что тотъ способъ, какимъ мы пользуемся этимъ текстомъ для своихъ выводовъ касательно буддизма, не можетъ имѣть никакой доказательной силы для изслѣдователя, занимающагося, напримѣръ, римской или греческой исторіей. Если мы при этомъ еще вспомнимъ, что многіе изъ тѣхъ рассказовъ, какіе передаются въ древнѣйшихъ книгахъ буддистскихъ (наприм. въ *винайи*), съ перваго-же взгляда оказываются чистыми вымыслами, которые притомъ, по мнѣнію даже лучшихъ зна-

<sup>1)</sup> Rhys Davids, Sacred Books of the East, vol. XI. p. XXII.

<sup>2)</sup> Sacred Books of the East, vol. XIII, p. XXXIII и слѣд.

<sup>3)</sup> Kello g g, указ. сочин., S. 45.

<sup>4)</sup> Sacr. Books... vol.. X. p. XI.

токовъ этого предмета, только гораздо позже были внесены въ первоначальный текст <sup>1)</sup>; то намъ станетъ понятно, какъ мало исторической цѣнности имѣютъ даже древнѣйшія буддѣйскія книги, тѣмъ болѣе, что рѣшительно нѣтъ никакой возможности сказать, какая часть въ этихъ книгахъ дѣйствительно древняя и какая вошла въ составъ уже впоследствии, при позднѣйшихъ собираніяхъ и списываніяхъ книгъ. Буддистскій составитель Депавамсы безъ малѣйшей робости и рѣшительно утверждаетъ, что буддѣйскіе монахи на великомъ собраніи, на которомъ утвержденъ былъ буддѣйскій канонъ, извратили древнее ученіе и внесли въ него совершенно новыя вещи <sup>2)</sup>. На этомъ основаніи д-ръ Kellogg, конечно, имѣлъ право сказать, что на Западѣ такихъ фактовъ было бы вполне достаточно, чтобы самое произведеніе одинъ разъ навсегда исключить изъ круга историческихъ свидѣтельствъ о подлежащемъ предметѣ. И въ самомъ дѣлѣ, какъ можно принимать въ качествѣ историческихъ источниковъ такія произведенія, которыя были написаны только спустя три и даже пять вѣковъ послѣ тѣхъ событій, о которыхъ они свидѣтельствуютъ; которыя къ тому-же переполнены баснями и не представляютъ ровно никакихъ гарантій въ пользу своей историчности?

Но разсмотримъ собственно описанія жизни Будды, на которыя большею частію и почти исключительно опираются противники христіанства для сравненія буддѣйскихъ легендъ съ Евангеліями. Для того, чтобы отыскать собственно біографію Будды, мы должны оставить такъ называемую *памлитературу*, развившуюся собственно у южныхъ буддистовъ (на Цейлонѣ и на Индокитаѣ), и обратиться къ сѣвернымъ буддистамъ (въ Нипалѣ, Тибетѣ, Китаѣ), потому что только у этихъ буддистовъ имѣются жизнеописанія ихъ религіознаго учителя, и безъ сомнѣнія, въ огромномъ множествѣ. По крайней мѣрѣ, профессоръ Буль (*Beal*) насчитываетъ до сорока біографій Будды, появившихся въ одномъ только Китаѣ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Sacr. Books... vol. XIII. p. XX и слѣд.

<sup>2)</sup> Kellogg, указ. сочин., стр. 47 и слѣд.

<sup>3)</sup> Sacred Books of the East, vol. XIX p. XVI и слѣд.



Самая знаменитая изъ всѣхъ біографій Будды есть такъ называемая *Лалита-Вистара*,—часть буддистическаго канона въ Нипатѣ. Сочиненіе это, первоначально написанное на санскритскомъ языкѣ, было переведено на китайскій и на тибетскій языки. Этотъ послѣдній переводъ (*Rgya t'cher rol pa*) ученый *Фуко* (*Foucaux*) издалъ въ Парижѣ, и въ примѣчаніи къ своему изданію говоритъ, что тибетскій текстъ принадлежитъ къ шестому столѣтію нашего лѣтосчисленія, а санскритскій относится къ первому вѣку до Р. Хр. На это другой ученый, *Рисъ Девидсъ* (*Rhys Davids*), (въ своемъ „*Buddhism*“, р. 11) замѣчаетъ, что это послѣднее утвержденіе *Фуко* не имѣетъ „даже и вида доказательства“, и что въ настоящее время совершенно неизвѣстно, насколько нынѣшній санскритскій текстъ древнѣе, чѣмъ тибетскій переводъ. Различныя рецензій и критическія замѣчанія на *Лалиту-Вистару* точно также настолько расходятся между собою, что и по сію пору просто невозможно сказать, какое изданіе должно принять за первоначальное. Издатель санскритскаго текста, *Radschendralal Mitra*, говоритъ, что о древности этой книги съ увѣренностію нельзя сказать ничего положительнаго. *Станиславъ Жюльенъ* предполагаетъ, что древнѣйшій китайскій переводъ *Лалиты-Вистары* принадлежитъ почти семидесятому году до Р. Хр., а профессоръ *Булъ* относитъ его къ 67—70 г. по Р. Хр. <sup>1)</sup> Въ своихъ „*Hibbert Lectures*“ за 1881 г. (стр. 197) *Рисъ Девидсъ* высказалъ такое сужденіе объ этой книгѣ: „Произведеніе составлено, вѣроятно, въ Нипалѣ, и притомъ—какимъ-то буддѣйскимъ поэтомъ, который жилъ почти 600—1000 лѣтъ спустя послѣ смерти Будды“. На основаніи всѣхъ этихъ данныхъ, можно признать въ высшей степени справедливымъ слѣдующее замѣчаніе д-ра *Kellogg-a*: „Что касается времени происхожденія этого произведенія, на которое такъ часто ссылаются для доказательства согласія между легендами о Буддѣ и Исторіей Христа, то у компетентнѣйшихъ критиковъ ясно обнаруживается неувѣ-

<sup>1)</sup> Sacred Books of the East, vol XIX. p. XVII.

ренность, простирающаяся на многія сотни лѣтъ“<sup>1)</sup>. На этомъ-же основаніи можно согласиться и съ мнѣніемъ профессора *Олденберга*, по которому, Лалита-Вистара точно такое-же значеніе имѣетъ для критическаго жизнеописанія Будды, какое—апокриѳическія евангелія или средневѣковыя легендарныя книги для исторіи жизни Иисуса, и онъ думаетъ, что подлинныхъ источниковъ для жизни Будды нужно искать только въ *пали-литературѣ*<sup>2)</sup>. Подобнаго-же мнѣнія держится и *М. Мюллеръ*: „По нашему взгляду, исторіографъ не можетъ пользоваться Лалитой-Вистарой, какъ документомъ въ пользу какого-нибудь историческаго факта, но только какъ иллюстраціей для той вѣры, которая была общераспространенной во время, когда была написана эта книга“<sup>3)</sup>. Вотъ въ какомъ свѣтѣ представляется біографія Будды, признаваемая за важнѣйшую!

Другое, часто упоминаемое при перечисленіи біографій Будды, произведеніе есть „Лотусъ истиннаго закона“ („Садгармапундарика“), переведенное *Бюрнуфомъ* (Burnouf) на французскій языкъ, а *Керномъ*—на англійскій. Безспорно, что *Кернъ* болѣе всякаго другаго имѣетъ право высказать свое сужденіе объ этой книгѣ. Онъ говоритъ: „Эта выдающаяся священная книга, которая въ китайскихъ храмахъ всегда лежитъ на алтаряхъ предъ идолами, преимущественно содержитъ въ себѣ рядъ чудесныхъ явленій и фантасмагорій, перемѣшанныхъ съ разговорами, и все это направлено къ тому, чтобы показать Сакія-Муни во всемъ его величій и исполнить вѣрующаго изумленія предъ этимъ многостороннимъ, непонятнымъ существомъ“<sup>4)</sup>. Историческая-же цѣнность произведенія совершенно ничтожна, а содержаніе перѣдко представляетъ противоположность и противорѣчіе съ древнѣйшимъ буддизмомъ. Для примѣра разсмотримъ содержаніе 14-й главы. Здѣсь Будда чудеснымъ образомъ показываетъ своимъ ученикамъ несмѣтное множество своихъ по-

1) Oldenberg Buddha, S. 75.

2) Kellog, цитов. сочин. стр. 41.

3) Essays, I, S. 183. Ср. „Stimmen aus Maria-Laach“, 1886, IX, S. 394.

4) Kern, Der Buddhismus, II, S. 509.

слѣдователей. По слову его, разверзается земля и изъ нея выступаютъ многія сотни тысячъ мириадъ: *коти* (*коти* равняется десяти милліонамъ) буддисатвовъ (буддисатва—тѣ, которые стремятся принять буддизмъ). Каждаго изъ буддисатвовъ сопровождаетъ сонмъ учениковъ, столь-же многочисленный, какъ песчинки шестидесяти рѣкъ Гангеса. Очень многіе буддисатвы имѣютъ учениковъ въ пятьдесятъ разъ болѣе, чѣмъ сколько песчинокъ Гангеса; другіе имѣютъ ихъ лишь столько, сколько песчинокъ имѣютъ 30, 20, 10, 5, 4, 3, 2 и 1 Гангесъ; иные—столько, сколько  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{4}$ ,  $\frac{1}{6}$ ,  $\frac{1}{10}$ ,  $\frac{1}{20}$ ,  $\frac{1}{50}$ ,  $\frac{1}{100}$ ,  $\frac{1}{1000}$ ,  $\frac{1}{10000}$ ,  $\frac{1}{1000000}$ ,  $\frac{1}{100 \times 1000000}$  Гангеса и т. д. Одни имѣютъ сонмъ учениковъ только въ сто тысячъ мириадъ *коти*, другіе—только въ сто тысячъ, иные только въ тысячу и т. д.; иные, наконецъ, совсѣмъ не имѣютъ учениковъ, и такихъ столь много, что ихъ нельзя ни сосчитать, ни сравнить по количеству съ какими-либо предметами, ни привести въ извѣстность при помощи какого-нибудь сокровеннаго знанія <sup>1)</sup>. Въ этомъ-же стилѣ продолжается рассказъ и далѣе, и одна чудовищная несообразность нагромождается на другую просто только для того, чтобы показать, какъ всѣ эти буддисатвы почитаютъ Будду. При этомъ часто бросается въ глаза то вопіющее противорѣчіе, которое оказывается между частями книги, написанными въ прозѣ, и частями, написанными въ стихахъ; такъ что вся книга, очевидно, представляется въ видѣ позднѣйшей компиляціи. Хотя невозможно опредѣлить время происхожденія каждой отдѣльной части, но нѣкоторыя изъ нихъ по происхожденію своему относятся къ четвертому и шестому столѣтіямъ нашей эры. Древнѣйшій текстъ обнимаетъ только 21 главу; но многія прибавленія были примѣшаны около третьяго вѣка послѣ Р. Хр. Конечно, въ это время первоначальный текстъ долженъ былъ уже имѣть нѣкоторый возрастъ; но какъ говоритъ Кернъ, „большей точности (въ опредѣленіи времени происхожденія книги) нельзя достигнуть и по сіе мгновеніе“ <sup>2)</sup>. Будда изображаетъ-

<sup>1)</sup> Sacred Books of the East, vol. XXI. p. 282 слѣд.

<sup>2)</sup> Kern, въ Sacr. Books... vol. XXI. p. XVIII. слѣд.

ся въ этой книгѣ какъ „богъ боговъ“ (*деватидева*), какъ владыка міра, вѣчный, неизмѣняемый и т. д.; изъ этого Кернъ выводитъ заключеніе, что „Сакія-Муни *Лотуса* есть идеаль, персонификація (олицетвореніе), но не лице“ <sup>1)</sup>. При этомъ нужно вообще замѣтить, что *Лотусъ*, какъ и *Лалита-Вистара*, принадлежитъ канону, такъ называемыхъ *магайянистовъ*, выдѣлившихся въ буддизмъ уже въ позднѣйшее время, которые притомъ древними буддистами презираются какъ еретики.

Прочія жизнеописанія Будды, на которыя обыкновенно ссылаются, имѣютъ еще гораздо менѣе значенія. Сочиненіе, переведенное на англійскій языкъ профес. *Булемъ*, подъ заглавіемъ: „Романтическая легенда“, есть ничто иное, какъ передѣлка какого-то санскритскаго произведенія, составленная около 588 г. по Р. Х. Китайское названіе этой книги читается такъ: „Фо-пен-гинг-тсиг-кинг“, предполагаютъ, что въ основаніи всего произведенія лежитъ санскритская *Абгинискрамана-Сутра*; но это предположеніе недостоверно <sup>2)</sup>.

Буддистическія книги, которыми пользовался *Hardy* при составленіи своего сочиненія: „Manual of Buddhism“, приурочиваются ко времени между пятымъ и четвертымъ столѣтіями по Р. Хр. Самая важная изъ этихъ книгъ, конечно, есть первая книга въ сборникѣ, авторомъ котораго былъ Буддаггоша (изъ пятаго вѣка по Р. Хр.). Эта книга есть ничто иное, какъ комментарій къ *питакамъ* и, по вѣроятному предположенію, представляетъ собой переводъ тѣхъ болѣе древнихъ комментаріевъ, которые, какъ передаетъ сага, Магидна, сынъ Асоки, въ 316 г. до Р. Хр. принесъ изъ Магадги на островъ Цейлонъ и съ *пали* - языка перевелъ на *сингалскій* <sup>3)</sup>. Но спустя 800 лѣтъ, Буддаггоша снова перевелъ на *пали*-языкъ эту книгу. М. Мюллеръ замѣчаетъ касательно этого произведенія: „Нѣкоторые ученые, которые писали объ исторіи буддизма, кажется, склонны смотрѣть на факты, заключающіеся въ комментаріяхъ Буддаггоши, какъ на чисто

<sup>1)</sup> Въ *Sacr. Books...* vol. XXI p. XXVIII.

<sup>2)</sup> *Sacr. B. of the East.* vol. XIX p. XXIX.

<sup>3)</sup> *Сингалъ*—древнее названіе острова Цейлона; *сингалскій языкъ*—языкъ жителей Цейлона.

историческіе... Однако, понятіе дословнаго перевода, кажется, было совершенно чуждо восточнымъ странамъ... Но очарованіе тако́го свидѣтеля, какъ Буддаггоша, когда разсматриваешь его при ясномъ свѣтѣ критики, быстро исчезаетъ, и то, что онъ сообщаетъ о царяхъ и соборахъ (буддистскихъ), бывшихъ за восемьсотъ лѣтъ до него, для насъ имѣетъ не больше цѣнности, чѣмъ повѣсти о королѣ Артурѣ, которыя сообщаетъ намъ Жоффруа фонъ-Монмофъ, или чѣмъ сообщенія Ливія о первыхъ временахъ Рима“ <sup>1)</sup>.

Наконецъ, легенда о Буддѣ, переведенная изъ бирманскаго на англійскій языкъ епископомъ *Бигандетомъ* (*Bigandet*), подъ заглавіемъ „Legend of Gaudama“ („Легенда о Кодомѣ“—Сомпо-Кодома-сіамское названіе Будды), по происхожденію своему относится къ прошлому столѣтію, хотя авторъ ея, очевидно, пользовался болѣе ранними источниками по своему предмету. Поэтому, конечно, эта книга не можетъ представлять никакого историческаго интереса, при изслѣдованіи вопроса о дѣйствительной исторіи Будды; и намъ остается только заключить свой обзоръ біографій Будды отзывомъ одного ученаго касательно буддайскихъ легендъ вообще. Мы разумѣемъ д-ра *Эйтеля*, который въ своихъ „Чтеніяхъ о Буддизмѣ“ <sup>2)</sup>, послѣ обзора и тщательнаго изученія всѣхъ первоисточниковъ для біографіи и ученія Будды, пришелъ къ слѣдующему результату: „Никто изъ всѣхъ тѣхъ, которые объявляютъ, что они передаютъ факты, бывшіе за цѣлыя вѣка до Р. Христова, не можетъ доказать, что они возвращаются въ кругу времени, болѣе раннемъ, чѣмъ пятое или шестое столѣтіе по Р. Христовомъ. Самый ранній, исторически указываемый, сводъ нынѣшняго буддистическаго канона есть сводъ цейлонскій (на о. Цейлонѣ). Но канонъ Цейлона былъ устно передаваемъ отъ одного поколѣнія къ другому. Часть (этого канона) была написана около 93 г. до Р. Христова. Но весь канонъ былъ собранъ и письменнo закрѣпленъ только между 412 и 432 годами нашего лѣтосчисле-

<sup>1)</sup> Essays, I, S. 174.

<sup>2)</sup> Dr. Eitel, Lectures on Buddhism, 1873, S. 15.

нія". Что же касается манускриптовъ, которые мы имѣемъ съ санскритскаго и съ пали-текста, то какъ говоритъ *Бурнелль* <sup>1)</sup>, было-бы почти невозможно—отыскать между ними хотя одинъ, которому можно было-бы дать штысьсотъ лѣтъ существованія. Наконецъ, ни одинъ знатокъ древней индійской литературы не утверждаетъ, чтобы индійскіе переписчики отличались тщательностію при своихъ работахъ и не допускали никакихъ измѣненій въ текстахъ; скорѣе можно быть увѣренну въ противномъ.

Теперь мы сравнимъ съ этими, разсмотрѣнными нами, легендами о Буддѣ наши Евангелія, какъ историческіе документы для описанія земной жизни Господа І. Христа. Въ нашемъ столѣтіи протестантскій экзегезъ дошелъ до крайнихъ предѣловъ на указанномъ ему самимъ Лютеромъ, пути субъективнаго изъясненія Св. Писанія; и вотъ возникла такъ называемая критическая школа, которая поставила себѣ задачей—опровергнуть историческую подлинность Евангелій. Представители этого направленія думали, что побѣда осталась бы за ними и они вполне достигли бы своей цѣли, коль скоро имъ удалось бы доказать, что Евангелія были написаны впервые только во второмъ столѣтіи нашего лѣтосчисленія. Мы не станемъ здѣсь разбирать, насколько удалось имъ это доказательство на самомъ дѣлѣ, и достигли бы они своей цѣли даже и тогда, еслибы они представили такое доказательство. Но вотъ на какое обстоятельство мы не можемъ не обратить вниманія. Изъ біографовъ Будды, какъ можно видѣть изъ сказаннаго выше, нѣтъ ни одного, который жилъ-бы раньше, чѣмъ два или даже три вѣка спустя послѣ времени Будды. Такимъ образомъ, если для отрицательной критики имѣеть какую-нибудь логическую силу правило, прилагаемое ею при оцѣнкѣ исторической подлинности Евангелій, то ей нужно, по крайней мѣрѣ, быть послѣдовательной и сознаться, что на извѣстія біографовъ Будды отнюдь не должно полагаться, потому что источники этихъ извѣстій оказываются не имѣющими никакой исторической достовѣрности.

<sup>1)</sup> Sacred Books of the East, vol. X. p. XI.

Между тѣмъ чувство справедливости вынуждаетъ сказать, что въ отношеніи Евангелій даже и представители критической школы должны были придти къ тому взгляду, что мы дѣйствительно имѣемъ у себя Евангелія изъ перваго столѣтія по Р. Хр. и что во *всякомъ случаѣ*, по крайней мѣрѣ, *первое* наше Евангеліе написано было никакъ не позже, какъ столѣтъ спустя послѣ смерти І. Христа. На самомъ же дѣлѣ, фактически доказано, что Евангелія „синоптическія“ составлены между 40—70 годами нашего лѣтосчисленія, слѣдовательно, не позже, какъ чрезъ 40 лѣтъ по смерти І. Христа; Евангеліе же Іоанна составлено около семидесятаго года по смерти І. Христа.

Далѣе, какъ достовѣрно извѣстно изъ исторіи, писатели Евангелій, или Евангелисты, или сами были очевидцами тѣхъ событій, о которыхъ они повѣствуютъ въ своихъ Евангеліяхъ, или же свои извѣстія получали непосредственно отъ очевидцевъ тѣхъ событій. Ничего подобнаго нельзя, конечно, сказать о буддійскихъ повѣствователяхъ. Ихъ историческій авторитетъ гораздо даже меньше, чѣмъ, напримѣръ, авторитетъ какого нибудь изъ нынѣ живущихъ протестантовъ, который бы сталъ рассказывать исторію жизни Лютера не по письменнымъ первоисточникамъ, а сочинилъ бы ее по устнымъ преданіямъ. Каждый пойметъ, какъ далека былъ-бы отъ дѣйствительности начертанный такимъ способомъ образъ Лютера!... Когда Евангелисты писали свои Евангелія, тогда жили еще очень многіе, которые были свидѣтелями повѣствуемыхъ событій; слѣдовательно, всякая вымышленная исторія Христа непременно вызвала бы возраженія и была бы отвергнута, какъ фальшивая. Но не только документальныхъ опроверженій, но даже сомнѣнія не было заявляемо касательно исторической достовѣрности евангельскихъ событій, вплоть до нашего, одержимаго сомнѣніемъ, вѣка...

Евангелисты писали свои Евангелія въ такія времена и въ такихъ странахъ, въ которыхъ исторіографія, какъ извѣстно, не только давно уже существовала, но даже и развилась до высокой степени совершенства. Напротивъ, историческое время Індіи начинается далеко послѣ времени

Будды; а первыя попытки туземной исторіографіи, насколько вообще объ исторіографіи можетъ быть рѣчь въ Индіи, падаетъ на время еще болѣе позднее. Поэтому-то и въ буддѣйскихъ сочиненіяхъ мы встрѣчаемъ легенды, которыя заимствованы изъ браманской литературы; въ одномъ и томъ же сочиненіи находимъ противорѣчія самаго грубаго сорта; содержаніе сочиненій большею частію носитъ сагическій характеръ, а часто бываетъ и нелѣпо. Вотъ, напримѣръ, какой рассказъ влагаетъ одна сага въ уста самаго „святѣйшаго“ Будды: „И вотъ, въ иной опять жизни, былъ я зайчикомъ, который жилъ въ нагорномъ лѣсу: я ѣлъ траву и растенія, листья и плоды, и не причинялъ зла ни одному живому существу. Обезьяна, шакалъ, молодая рѣчная выдра и я, мы жили вмѣстѣ и были неразлучны съ утра до вечера. Но я поучалъ ихъ обязанностямъ и указывалъ имъ, что хорошо, что дурно: удалитесь-де зла, обращайтесь къ добру. Въ праздничный день, завидѣвъ полный мѣсяць, я говорилъ имъ: нынче праздникъ; приготовьте даянія, чтобы раздать ихъ достойнымъ. Распредѣляйте дары по достоинству, а сами справляйте праздникъ постомъ“. Тогда они отвѣчали: „Пусть будетъ такъ“, и по силѣ и возможности, готовили дары и развѣдывали, кто окажется достойнымъ получить ихъ. Я же опустился на-земь и искалъ въ умѣ своемъ, какое дать подаяніе: „Если найду достойнаго, что дамъ ему? Нѣтъ у меня ни кунжута, ни бобовъ, нѣтъ ни риса, ни масла. Я живу только травой: трава не можетъ служить подаркомъ. Если придетъ ко мнѣ достойный и попроситъ у меня пищи, то я отдамъ ему самого себя; онъ не долженъ уйти отсюда съ пустыми руками“. Тогда Сакка (царь боговъ) позналъ мои помыслы и, въ видѣ брамина, подошелъ къ моему логову, чтобы испытать, что я ему дамъ. Когда я увидѣлъ его, то проговорилъ радостно эти слова: „Прекрасно, что ты пришелъ ко мнѣ за пищей. Я дамъ тебѣ сегодня достойное подаяніе, какого еще никогда никто не давалъ. Ты подвизаешься въ честности, тебѣ не подобаетъ причинять боль никакому существу. Но пооди, собери дровъ и разведи огонь; я хочу зажарить самъ себя; ты можешь съѣсть меня жаренаго“. Онъ отвѣчалъ:



„Да будетъ такъ“, и радостно началъ собирать дрова и складывать ихъ въ огромную кучу. Онъ положилъ въ середину горячихъ угольевъ и быстро развелъ огонь; тогда онъ отрясъ пыль со своихъ могучихъ членовъ и опустился на-земь передъ огнемъ. Когда изъ громадной кучи дровъ стало подниматься пламя и сталъ разноситься дымъ, тогда я подпрыгнулъ вверхъ и стремительно бросился въ пылающій огонь. Какъ свѣжая вода утоляетъ мучительный жаръ погрузившагося въ нее, доставляя ему прохладу и удовольствіе, такъ и пылающій огонь, въ который и погрузился, утолилъ, подобно прохладной водѣ, всѣ мои мученія. Я отдалъ брамину мою кожу и шерсть, мясо и жилы, кости, сердце и связки, все мое тѣло со всѣми членами“ <sup>1)</sup>. Есть-ли что-нибудь похожее на эту сказку въ нашихъ Евангеліяхъ, — объ этомъ предоставляемъ судить благосклонному читателю... Правда, и Евангелія наши рассказываютъ также о многочисленныхъ чудесахъ, совершенныхъ Іисусомъ Христомъ во время Его земной жизни; но во всѣхъ этихъ рассказахъ нѣтъ рѣшительно ничего, что имѣло-бы хотя самое отдаленное сходство съ фокусами и чародѣйствами, приписываемыми или лично Буддѣ или его ученикамъ, дѣйствовавшимъ во имя его. Кто читалъ Евангелія, тому хорошо извѣстно, что всѣ евангельскія чудеса суть единственно дѣла милосердствующей о людяхъ любви Божіей и всегда запечатлѣны высокимъ нравственнымъ значеніемъ; что въ рассказахъ объ этихъ чудесахъ ничего нѣтъ пошлаго, а напротивъ,—все высоко-человѣчно. Напротивъ, о чудесахъ буддѣйскихъ книгъ даже ученые, относящіеся къ Буддѣ далеко не безъ сочувствія, выражаются такъ: „Кое гдѣ (т. е. въ буддѣйскихъ книгахъ) попадаются рассказы о какомъ-либо чудѣ, но большей части крайне скучнаго и нелѣпнаго содержанія“ <sup>2)</sup>... „Священные тексты,—говорить тотъ-же учевый <sup>3)</sup>,—заставляютъ Будду рассказывать своимъ ученикамъ то басню изъ животнаго эпоса, то исторію изъ

<sup>1)</sup> См. „книгу: Будда, его жизнь, ученіе и община“, сочин. Ольденберга перев. съ нѣм. Москва. 1884 года, стр. 250—251.

<sup>2)</sup> „Будда, его жизнь, ученіе и община“, стр. 158.

<sup>3)</sup> „Будда, его жизнь, ученіе и община“, стр. 162—163.

области чудныхъ происшествій или разнаго рода людскихъ дѣлъ и судебъ; рассказъ вызываетъ порой думу, а иногда онъ просто забавенъ "..., напримѣръ, „басня о томъ, какъ куропатка, обезьяна и слонъ научились жить вмѣстѣ въ добродѣтели и согласіи“. Чудеса буддійскихъ книгъ очень часто суть ничто иное, какъ безцѣльныя, въ нравственномъ смыслѣ, игрища, какія иногда можно встрѣтить въ нашихъ провинціальныхъ городахъ, въ „народныхъ театрахъ“, при чемъ самые рассказы отличаются необыкновеннымъ многословіемъ, схоластическою мертвенностію и риторическою надутостію. Вотъ, напримѣръ, какъ рассказываютъ священные тексты буддійскіе объ обращеніи къ Буддѣ старѣйшинъ восьмидесяти тысячъ деревень царства Магадги, которые были отправлены своимъ государемъ къ Буддѣ, чтобы услышать отъ него „истины міра загробнаго“. „Когда царь Магадги, Сенійя Бимбисара, преподаль старѣйшинамъ восьмидесяти тысячъ деревень порядки видимаго міра, онъ отпустилъ ихъ, сказавъ: „Теперь, друзья, вамъ преподаны мною порядки видимаго міра; ступайте и приблизьтесь къ Великому (т. е. Буддѣ), онъ, Великій, предастъ вамъ истины міра загробнаго“. Тогда направились восемьдесятъ тысячъ старѣйшинъ къ горѣ Гиджакутѣ. Въ это время служеніе Великому было возложено на достойнаго Сагату. Тогда восемьдесятъ тысячъ старѣйшинъ направились туда, гдѣ находился достойный Сагата; приблизившись къ нему, они сказали достойному Сагатѣ: „Пришло восемьдесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ съ тѣмъ, владыко, чтобы видѣть Великаго. Итакъ, владыко, позволь намъ лицезрѣть Великаго“. „Подождите немного, друзья, пока я доложу о васъ Великому“. Достойный Сагата скрылся со ступеней отъ взоровъ восьмидесяти тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ, исчезъ съ ихъ глазъ, предсталъ предъ лицомъ Великаго и сказалъ ему: „Восемьдесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ прибыли съ тѣмъ, владыко, чтобы узрѣть Великаго. Что, владыко, считаетъ Великій пригоднымъ на эту пору?“ „Такъ приготовь-же мнѣ сидѣніе, Сагата, въ тѣни монастыря“. „Слушаю, владыко“, отвѣчалъ Великому достойный Сагата, взялъ сидѣніе, скрылся изъ глазъ

Великаго, предсталъ предъ лицомъ восьмидесяти тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ и предъ ихъ взоромъ на ступеняхъ, и приготовилъ сидѣніе въ тѣни монастыря. Тогда Великій вышелъ изъ монастыря и опустился на приготовленное для него въ тѣни монастыря сидѣніе. Тогда направились восемьдесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ туда, гдѣ былъ Великій; приблизившись къ нему, они преклонились предъ нимъ и опустились на землю вблизи его. Но восемьдесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ были заняты въ мысляхъ своихъ достойнымъ Сагатай, а не Великимъ. Тогда Великій позналъ въ умѣ своемъ мысли восьмидесяти тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ и сказалъ достойному Сагатѣ: *„Такъ яви-же, Сагата, еще большія чудеса сверхчеловѣческой силы“*. „Слушаю, владыко“, отвѣчалъ Великому достойный Сагата, *и онъ поднялся на воздухъ и на высоту, въ воздушномъ пространствѣ, совершалъ разнаго рода движенія, останавливался, опускался, садился, выпускалъ дымъ и огонь и потомъ исчезъ*. Когда достойный Сагата, поднявшись на воздухъ, проявилъ на высотѣ такого рода разнообразныя чудеса (sic!) сверхчеловѣческой силы, склонилъ онъ голову къ ногамъ Великаго и сказалъ ему: „Великій—учитель мой и владыко, я-же ученикъ его; Великій—учитель мой и владыко, я-же ученикъ его“. Тогда подумали восемьдесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ: „Поистинѣ это чудесно; поистинѣ это удивительно; если ученикъ настолько могущественъ и настолько великъ, каковъ-же долженъ быть учитель!“ И въ мысляхъ своихъ они обратились исключительно къ Великому, а уже не къ достойному Сагатѣ. Тогда Великій позналъ въ умѣ своемъ мысли восьмидесяти тысячъ старѣйшинъ и обратился къ нимъ съ проповѣдью по порядку, какъ-то: съ проповѣдью о подаяніи, съ проповѣдью о честности, съ проповѣдью о небесахъ, о порочности сладострастія, тщеславія, о достоинствѣ избавленія отъ похоти. Когда-же Великій усмотрѣлъ, что мысли ихъ ясны, воспримчивы, свободны отъ преципаній, возвышенны и всецѣло обращены къ нему, онъ преподавалъ имъ то, что составляетъ главное въ проповѣди Будды,—ученіе о страдѣ, о возникновеніи страды, объ упраздненіи страды, о путяхъ

къ упраздненію страды. Подобно тому какъ чистая одежда, изъ которой удалено все нечистое, вполнѣ воспринимаетъ краску, такъ пробудился у восьмидесяти тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ, тамъ сидѣвшихъ, чистый незапятнанный взглядъ на ту истину, что все подчиненное закону возникновенія также неминуемо подчинено закону уничтоженія. И познавъ ученіе, проникнувъ въ ученіе, свѣдавъ ученіе, погружившись въ ученіе, преодолѣвъ всѣ сомнѣнія, свободные отъ всякихъ колебаній, не нуждающіеся ни въ комъ другомъ для вѣры въ преподаемое имъ учителемъ, сказали они Великому такъ: „Чудесно, владыко! чудесно, владыко! подобно тому, владыко, какъ выпрамляютъ согбенное, обнажаютъ сокровенное, заблудшему указываютъ дорогу, или во мракѣ ставятъ свѣточъ, да всякій, имѣющій очи, различаетъ образы вещей, Великій въ видныхъ рѣчахъ своихъ преподалъ намъ свое ученіе. Мы прибѣгаемъ къ Великому, къ ученію и къ общинѣ учениковъ его; да причтетъ насъ Великій къ числу своихъ мірскихъ учениковъ, потому что отнынѣ и до конца нашей жизни онъ одинъ будетъ нашимъ прибѣжищемъ“ <sup>1)</sup>.

Мы привели этотъ длиннѣйшій рассказъ съ двойкою цѣлію: во-первыхъ, тѣхъ, которые любятъ сравнивать буддаискія басни съ евангельскими повѣствованіями и находятъ между тѣми и другими поразительное сходство, мы просимъ указать въ нашихъ Евангеліяхъ хотя одно чудо, въ родѣ тѣхъ акробатскихъ фокусовъ, какіе выдѣлывалъ на глазахъ „восьмидесяти тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ *достойный Сагата*“, а во-вторыхъ, этотъ рассказъ, называемый у Ольденберга „вполнѣ типичнымъ“, знакомитъ насъ вообще съ духомъ и характеромъ поученій Будды, какъ излагаются они въ священныхъ текстахъ буддійскихъ. „Слова этихъ поученій, скажемъ словами того же ученаго, <sup>2)</sup> вовсе не звучатъ внутреннею работой, исканіемъ чего-либо новаго; въ нихъ нѣтъ ничего такого, что присуще словамъ выдающейся личности, которая, съ свойственною имъ силою и неразрывно

<sup>1)</sup> „Будда, его жизнь“ и т. д., стр. 155—157.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 153.

связанной съ послѣдней суровостью, передаваясь отъ одного другому, охватываютъ всецѣло массу слушателей. Ни тѣни бурной настойчивости, призывающей къ новому ученію, ни малѣйшаго раздраженія противъ невѣрующихъ, остающихся одаль. Во всѣхъ этихъ рѣчахъ—слова, предложенія лежатъ одно возлѣ другаго въ окаменѣломъ видѣ, все равно, говорится-ли о чемъ самомъ ничтожномъ, или, наоборотъ, о самомъ важнѣйшемъ въ мірѣ“... „Все живочеловѣчное, все личное погребено, сокрыто за холодной оболочкой формулы и схемы; нѣтъ никого, кто искалъ и утѣшалъ бы страждущихъ и печальныхъ; мы только одно и слышимъ, что о страдѣ всего міра“<sup>1)</sup>. Вмѣсто этого могильнаго холода и бездушія, Евангелія раскрываютъ предъ нами самыя нѣжныя и глубокія черты дѣятельности Іисуса Христа,—его заботливое, цѣлительное, успокоительное вліяніе на учениковъ и слушателей. Вмѣсто крайней надутости, часто отличающей буддаискія легенды, Евангеліямъ присуща такая простота и теплота сердечная, что даже и самому хитрому и ловкому обманщику было-бы очень трудно—сыграть такъ счастливо роль просто-душной невинности. Нѣкоторое сходство съ буддистическими легендами еще имѣютъ, пожалуй, иныя апокрифическія Евангелія; но потому-то сознаніе христіанской Церкви тотчасъ же и возмущалось противъ ихъ вымысловъ, и они были заклеимены клеймомъ подложности, между тѣмъ какъ буддисты, далекіе отъ всякаго критическаго чутія истины, жадно хватились за всякіе рассказы, которые, какъ имъ казалось, могли служить къ возвеличенію ихъ учителя.

Итакъ, къ какому же результату мы приходимъ? Послѣ всего нами сказаннаго, кажется, несомнѣннымъ можно признать слѣдующее: Тѣ баснословные рассказы, на которые теперь опираются, чтобы потрясти столбы евангельской истины, по историческому своему достоинству равносильны, говоря словами Девидса, съ зыбкимъ пескомъ, на которомъ, пожалуй, можно—и то въ крайности—построить вѣроятныя гипотезы, но отнюдь нельзя основывать историческое знаніе

<sup>1)</sup> „Будда, его жизнь“ и проч., стр. 158.

въ собственномъ смыслѣ. „Поэтому,—заключаемъ словами *Kellogg-a* <sup>1)</sup>, если закрываютъ свои глаза на поразительную противоположность между Евангеліями и буддистическими сочиненіями, какъ историческими источниками,—хотя бы отъ этого именно зависѣла вся сила доказательства,—какъ это сдѣлали очень многіе антихристіанскіе защитники буддизма; то такого поведенія, конечно, не можетъ одобрить ни одинъ, дѣйствительно любящій истину, человѣкъ“.

Свящ. А. Балановскій.

---

<sup>1)</sup> Kellogg, цитован. сочин., стр. 55.

---

# НАШИ НОВЫЕ „ФИЛОСОФЫ И БОГОСЛОВЫ“.

Графъ Левъ Николаевичъ Толстой.

(Продолженіе \*).

## VII.

### Мнимое сближеніе графа съ православіемъ.

Я изложилъ читателю сущность quasi—религіозныхъ воззрѣній графа. Теперь намъ извѣстно, во что онъ увѣровалъ и что это значить. Самъ онъ изображаетъ свое тогдашнее состояніе въ слѣдующей картинѣ. „Со мной случилось какъ будто вотъ что, говоритъ онъ: Я не помню, когда меня посадили въ лодку, оттолкнули отъ неизвѣстнаго мнѣ берега, указали направленіе къ другому берегу, дали въ неопытныя руки весла и оставили одного. Я работалъ, какъ умѣлъ, веслами—и плылъ. Но чѣмъ больше я выплывалъ на середину, тѣмъ быстрѣ становилось теченіе, относившее меня прочь отъ цѣли, и тѣмъ чаще встрѣчались мнѣ пловцы, такіе-же, какъ я, уносимые теченіемъ. Были одинокіе, продолжавшіе грести; были пловцы, побросавшіе весла; были большія лодки, огромные корабли, полные народомъ: одни бились съ теченіемъ, другіе отдавались ему. И чѣмъ дальше я плылъ, тѣмъ больше, глядя на направленіе внизъ, на толпу всѣхъ плывущихъ, я забывалъ данное мнѣ направленіе. На самой

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1867 г. № 2.

серединѣ потока, въ тѣснотѣ лодокъ и кораблей, несущихся внизъ, я уже совсѣмъ потерялъ направленіе и бросилъ весла. Со всѣхъ сторонъ съ весельемъ и ликованіемъ вокругъ меня неслись на парусахъ и на веслахъ пловцы внизъ по теченію, увѣряя другъ друга, что и не можетъ быть другаго направленія. И я повѣрилъ имъ и поплылъ съ ними (опять сосѣди виноваты!). И меня далеко отнесло, такъ далеко что я услышалъ шумъ пороговъ, въ которыхъ я долженъ былъ разбиться, и увидалъ лодки, разбившіяся въ нихъ. И я опомнился. Долго я не могъ понять, что со мною случилось. Я видѣлъ передъ собою одну погибель, къ которой я бѣжалъ и которой я боялся, нигдѣ не видалъ спасенія и не зналъ, что мнѣ дѣлать; но, оглянувшись назадъ, я увидѣлъ безчисленныя лодки, которыя, не переставая, упорно перебивали теченіе (это мужики), вспомнилъ о берегѣ, о веслахъ и направленіи, и сталъ выгребаться назадъ, вверхъ по теченію и къ берегу. Берегъ этотъ былъ Богъ, направленіе—преданіе, весла—данная мнѣ свобода <sup>1)</sup> выгрестись къ берегу, соединиться съ Богомъ. И такъ, сила жизни возобновилась во мнѣ и я опять началъ жить“. Такимъ образомъ графъ снова взялъ въ руки брошенныя весла и „безъ руля и безъ вѣтриль“ снова поплылъ „задомъ напередъ“, какъ и всякій, дѣйствующій одними веслами.

Посмотримъ на это плаваніе. Въ сущности графу плыть больше было уже некуда. Онъ достигъ своей цѣли: обрѣлъ Бога, обрѣлъ вѣру, обрѣлъ смыслъ жизни, освѣтившій ему все. Мало того, еще прежде обрѣтенія, онъ уже въ „Войнѣ и Мирѣ“, высказалъ то, что онъ, повидимому, съ такимъ трудомъ отыскивалъ. Все, что нужно, давно уже пайдено. Куда же плыть теперь при помощи преданія? Очевидно некуда. И въ сущности графъ вовсе не плыветъ, онъ только дѣлаетъ видъ, что плыветъ. Въ сущности онъ остается на одномъ мѣстѣ и только осматриваетъ окружающія его окрестности съ той точки зрѣнія, на которой онъ остановился, и въ той

---

<sup>1)</sup> Это не препятствуетъ графу утверждать, что свобода—„пустое слово“, выдуманное богословами и юристами. См. „Въ чемъ моя вѣра?“ стр. 96.



перспективѣ, какая ему отсель открывается. Онъ у берега, въ полномъ убѣжденіи, что всѣ плывутъ именно къ этому берегу. Онъ опытомъ теперь узналъ, что если люди не хотятъ погибнуть въ порогахъ, то всѣ они должны приплыть туда, куда приплылъ и онъ самъ. Онъ держится теперь той мысли, что все человѣчество не только должно придти, но именно идетъ къ той-же цѣли, къ тому-же берегу. То есть, все человѣчество руководствуется тѣмъ самымъ взглядомъ на жизнь, тою самою вѣрою, какою руководствуется онъ самъ. Если вы хотите понять дальнѣйшее изложеніе „исповѣди“ графа, вы должны имѣть въ виду эту предвзятую мысль его. Хотя онъ и дѣлаетъ видъ, что онъ еще только учится, что еще только занять выработкою своихъ убѣжденій, но на самомъ дѣлѣ эти убѣжденія у него давно готовы, на самомъ дѣлѣ онъ занятъ совершенно другою работою. Онъ занятъ „осмысленіемъ“ православной вѣры, какъ она выражается въ церковной жизни нашего русскаго народа. „Осмысленіе“ это состоитъ въ томъ, что всю православную вѣру, съ ея ученіемъ и обрядами, онъ хочетъ растолковать, или правильнѣе, перетолковать въ смыслѣ своего собственнаго quasi—религіознаго ученія, которое составляетъ теперь для него единственную истину. Это значитъ, что вмѣсто дѣйствительной вѣры православной онъ хочетъ въ религіозныя формы вложить свои собственныя воззрѣнія. Это осмысливаніе идетъ у него въ слѣдующемъ порядкѣ. Сначала онъ указываетъ общій смыслъ народной вѣры. Для этого онъ извлекаетъ изъ содержанія православія все то, что представляетъ внѣшнее сходство съ его собственнымъ ученіемъ, придаетъ этому свой собственный смыслъ и приписываетъ осмысленныя такимъ образомъ воззрѣнія народу. Но такъ какъ дѣйствительная народная вѣра, если взять ее безъ вышеупомянутаго „осмысленія“, содержитъ въ себѣ и другіе элементы, кромѣ общаго смысла, находимаго графомъ, каковы наприимѣръ, молитвы, обряды, таинства, то онъ, прежде всего, пытается осмыслить эту внѣшнюю сторону православной вѣры. Для этого онъ дѣлаетъ видъ, что „принимаетъ“ все православіе въ его цѣлости. Чтобы найти въ немъ свои мнимо-общечеловѣческія

возврѣнія, онъ дѣлаетъ видъ, что подчиняется всѣмъ уставамъ Церкви и, конечно, внѣшнимъ образомъ, исполняетъ все, ею предписываемое, желая при этомъ перетолковать каждую молитву, каждый обрядъ и таинство въ смыслѣ своей мнимо-общечеловѣческой вѣры. Растолковать всѣ эти обряды въ смыслѣ своей вѣры графу было крайне необходимо, ибо если этой его вѣры нѣтъ въ этихъ обрядахъ, столь тѣсно связанныхъ съ русской народной жизнью, то она очевидно не можетъ назваться всеобщею, истинною вѣрою, которою единственно живетъ все человѣчество. Но такъ какъ подобное растолкованіе было невозможно, ибо этому противился тотъ внутренній православный смыслъ, который обряды имѣли, то графъ потерпѣлъ въ этомъ своемъ предпріятіи полную неудачу. Что же тутъ оставалось дѣлать? Поневолѣ нужно было ихъ отвергнуть, признать ихъ бессмысленными, каковы они, конечно, и были для него всегда, иначе онъ не сталъ-бы ихъ и осмысливать. Но графъ идетъ еще дальше: онъ объявляетъ, что, хотя обряды эти и тѣсно связаны съ народной жизнью, но къ ней не относятся и для жизни не нужны, потому что они будто-бы привиты искусственно къ русскому народу и всему человѣчеству, гдѣ только обряды есть, Церквию. Значитъ не въ нихъ нужно искать мнимо-всеобщаго смысла жизни. Тогда настаетъ второй моментъ „осмысливанія“ православія. Графъ начинаетъ искать этого смысла не въ обрядахъ, а въ ученіи Церкви, поскольку оно связано съ народною жизнью, слѣдовательно, въ народномъ религіозномъ міросозерцаніи. Сначала оно тоже кажется ему страннымъ и онъ такъ же хочетъ его осмыслить, какъ и обряды. Но и тутъ онъ претерпѣваетъ такую же полную неудачу, какъ и прежде. Тогда онъ объявляетъ, что собственно и ученіе Церкви, или, какъ онъ выражается „христіанское ученіе по толкованію Церкви“, тоже ложно и не относится къ той вѣрѣ, которою единственно живетъ человѣчество и которую онъ нашелъ. Значитъ не въ ученіи Церкви и даже церквей нужно искать этой мнимо-истинной вѣры. Тогда наступаетъ третій моментъ осмысленія. Графъ обращается къ Евангелію. Но и въ Евангеліи онъ находитъ про-

творѣчіе своему ученію. Тогда онъ беретъ за то, что онъ называетъ „изслѣдованіемъ христіанскаго ученія не по толкованію Церкви, а только потому, что дошло до насъ изъ ученія Христа, приписаннаго Ему и записаннаго въ Евангеліяхъ“<sup>1)</sup>, иными словами беретъ „осмыслить“ самое Евангеліе. Но такъ какъ и Евангелій онъ вполнѣ „перетолковать по своему не могъ, то въ сущности онъ объявилъ его ложью и отбросилъ, по крайней мѣрѣ въ томъ видѣ, въ какомъ мы его имѣемъ. Оставалось два исхода: или признаться, что мнимо - общечеловѣческая вѣра, которую графъ сочинилъ, не содержится не только въ православномъ народѣ, но и въ христіанствѣ, или же написать новое псевдо-евангеліе. Но признать первое, значило отказаться отъ своей вѣры, значило признать ее своимъ личнымъ измышленіемъ. Нужно, слѣдовательно, было писать новое псевдо-евангеліе. Но написать псевдо-евангеліе „совершенно новое“ тоже было неудобно, потому что тогда было-бы ясно, что человѣчество этимъ псевдо-евангеліемъ доселѣ еще не руководилось и что, слѣдовательно, оно не общечеловѣческая истина. Тогда графъ придумываетъ передѣлать старое на новое и получаетъ нѣчто такое, что можно выдать и за старое, чѣмъ доселѣ руководились люди, и за новое, открытое, усмотрѣнное и основанное самимъ графомъ. Такъ графъ „осмыслилъ“ наконецъ Евангеліе и превратился изъ нигилиста въ всеудо-евангелиста. Тутъ и конецъ его плаванію. Такъ вотъ что собственно обозначаетъ плаваніе графа. Онъ имѣетъ три станціи: осмысленіе обрядовъ, о которомъ онъ далѣе говоритъ въ исповѣди, осмысленіе ученія Церкви, о которомъ тоже упоминается далѣе въ исповѣди, которому посвящена „критика догматическаго богословія“<sup>2)</sup>, написанная графомъ, и пока не обнародованная и наконецъ „осмысленіе“ Евангелія, которое графъ изложилъ въ сочиненіи подъ заглавіемъ: „Въ чемъ моя вѣра“ и въ своемъ „новомъ псевдо-евангеліи“. Такимъ образомъ нельзя думать, что графъ все еще только

<sup>1)</sup> См. предисловіе къ псевдо-евангелію Толстаго.

<sup>2)</sup> „Въ чемъ моя вѣра“ стр. 3.

отыскиваетъ вѣру истинную. Онъ ее имѣетъ уже и, какъ мы видѣли въ предшествовавшей главѣ, онъ ее давно имѣетъ. Онъ теперь только желаетъ эту вѣру къ чему-нибудь привязать, чѣмъ-нибудь оправдать. То есть, желаетъ свои личные воззрѣнія сдѣлать воззрѣніями всего человѣчества. Что думаетъ онъ, то развѣ можетъ не быть закономъ человѣчества! Итакъ, вотъ въ чемъ состоитъ истинное положеніе дѣла, которое только замаскировывается у графа въ дальнѣйшемъ ходѣ исповѣди различными яркими подробностями.

Такъ какъ въ исповѣди говорится только объ осмысленіи обрядовъ и ученія, то мы и коснемся только этихъ двухъ моментовъ и притомъ настолько, насколько даетъ поводъ къ этому сама исповѣдь.

Прежде, однако, необходимо ознакомиться съ прелюдіей графа къ этой работѣ, которая состоитъ въ указаніи общаго смысла русской народной вѣры. Вотъ какимъ образомъ онъ осмысливаетъ эту народную вѣру: „Я отрекся отъ жизни нашего круга, говоритъ онъ, признавъ, что эта жизнь не есть жизнь, а только подобіе жизни, что условія избытка, въ которыхъ мы живемъ, лишаютъ насъ возможности понимать жизнь, и что для того, чтобы понять жизнь, я долженъ понять жизнь не исключеній, не насъ—паразитовъ жизни, а жизнь простаго, трудового народа,—того, который дѣлаетъ жизнь, и понять тотъ смыслъ, который онъ придаетъ ей. Простой трудовой народъ вокругъ меня былъ русскій народъ, и я обратился къ нему и къ тому смыслу, который онъ придаетъ жизни“. Вы видите, что графъ дѣлаетъ видъ, будто онъ желаетъ узнать, какъ смотритъ на жизнь народъ, но на самомъ дѣлѣ онъ просто приписываетъ этому народу свой собственный взглядъ, которымъ будто-бы этотъ народъ живетъ, какъ мы сейчасъ увидимъ. „Смыслъ этотъ, продолжаетъ графъ, если можно его выразить (почему бы и не выразить, если это смыслъ), былъ такой: всякій человѣкъ произошелъ на этотъ свѣтъ по волѣ Бога, и Богъ такъ сотворилъ человѣка, что всякій человѣкъ можетъ погубить свою душу (на языкѣ графа это обозначаетъ: погубить жизнь), или спасти. Задача человѣка—спасти въ жизни свою душу

(т. е. сохранить жизнь, по ученію графа). Чтобы спасти ее (значитъ, не отъ грѣха, а отъ уничтоженія), нужно жить по-Божьи, а чтобы жить по-Божьи, нужно отказаться отъ всѣхъ утѣхъ въ жизни (т. е. отъ удовольствій праздности), трудиться, смириться, терпѣть и быть милостивымъ (т. е. не противиться злу и добывать жизнь для другихъ)“. Вы видите, читатель, что графъ находитъ въ народѣ все свое ученіе, и народъ даже будто бы самъ „извлекъ“ его изъ церковнаго вѣроученія подобно тому, какъ извлекъ его графъ. „Смысль этотъ“, говоритъ графъ, „народъ *извлекъ* <sup>1)</sup> изъ всего вѣроученія, переданнаго и передаваемого ему пастырями и преданіемъ, живущимъ въ народѣ. Смысль этотъ былъ мнѣ ясенъ и близокъ моему сердцу“. Еще бы, читатель, не былъ ясенъ и близокъ, когда это собственные взгляды графа, приписанные имъ народу. И смотрите, какъ это обнаруживается въ собственныхъ словахъ графа. Смысль этотъ, какъ сказано, „народъ извлекъ изъ всего вѣроученія“, или, какъ говорится въ исправленной редакціи, „черпаетъ изъ вѣроученія“. Однако сейчасъ же оказывается, что народъ еще *не* извлекъ и *не* почерпнулъ этого смысла изъ всего вѣроученія, по крайней мѣрѣ, не раскольнической народъ, ибо по собственнымъ словамъ графа, съ этимъ смысломъ у не раскольничьяго народа „неразрывно связано“ многое такое, что съ точки зрѣнія этого смысла совсѣмъ необъяснимо. „Но съ этимъ смысломъ народной вѣры, говоритъ графъ, неразрывно связано у нашего не раскольничьяго народа, среди котораго я жилъ, много такого, что отталкивало меня (замѣтьте!) и представлялось необъяснимымъ: таинства, церковныя службы, посты, поклоненія мощамъ и иконамъ“. Вы видите, читатель, что хотя народъ „извлекъ“ или „черпаетъ“, однако это почерпаемое и извлеченное „неразрывно связано“ съ тѣмъ, изъ чего оно почерпается и извлечено, такъ что извлеченный мечъ все-таки продолжаетъ оставаться въ ножнахъ и почерпаемая вода все-таки продолжаетъ оставаться въ струяхъ источника.

<sup>1)</sup> Замѣчательно, что и въ исправленной редакціи (Правосл. Обзор. 1886 г. Февр. стр. 302) вмѣсто „*извлекъ*“ стоитъ: „*черпаетъ*“.

Но этого мало. „Отдѣлить одного отъ другаго, говорить графъ, народъ не можетъ, не могъ и я“. Вотъ вамъ и извлеченіе! Извлекъ но не отдѣлилъ! Превосходно. Очевидно, народъ ничего этого въ сущности не извлекалъ, а извлекъ все это въ своей мысли самъ графъ. Народъ же нашъ, какъ извѣстно, не сочинялъ себѣ какой-то общечеловѣческой вѣры. Онъ держится воззрѣній всецѣло христіанскихъ: сознаетъ грѣхъ (радъ-бы въ рай, да грѣхи не пускаютъ), признаетъ необходимость помощи свыше (безъ Бога ни до порога, а съ Богомъ за море), вѣритъ въ искупленіе или спасеніе (кому грѣхъ, а кому спасеніе), вѣритъ въ пресв. Троицу (безъ Троицы, домъ не строится), вѣритъ въ адъ, и въ царство небесное и т. д. Такъ, или иначе, онъ вѣритъ во всю священную исторію нашего спасенія, различные моменты которой папоминаютъ ему празднуемые имъ церковные праздники. Словомъ, онъ вѣритъ всему, чему учитъ православная Церковь. Конечно, не все содержаніе этого ученія раскрывается вполне въ его разумѣ, но вѣдь оно не раскрылось еще вполне и въ разумѣ всего человѣчества вообще, въ разумѣ людей самыхъ ученыхъ и образованныхъ. И замѣчательно, что самъ народъ сознаетъ эту свою темноту. Но недоступное его разуму доступно его вѣрѣ. И тѣмъ живѣе эта вѣра, чѣмъ болѣе она простодушна. Очевидно графъ, „осмысливая“ народную вѣру, указывая „общій“ ея смыслъ, въ сущности просто перетолковываетъ ее въ смыслѣ своей мнимой общечеловѣческой вѣры, какою будто-бы живетъ и должно жить все человѣчество.

Указавъ такимъ образомъ этотъ „общій“ смыслъ, графъ однако, по собственному сознанию, не могъ отдѣлить этого смысла отъ того, съ чѣмъ этотъ смыслъ соединенъ у народа и съ чѣмъ, по мнѣнію графа, онъ не вяжется. Не могъ потому, что самъ народъ, какъ мы видѣли, никакого такого особаго смысла изъ состава своей православной религіи вовсе не выдѣляетъ. Графъ чувствуетъ, что если онъ въ своемъ сознаниі, съ своей точки зрѣнія, противопоставляетъ одну часть православной религіи, какъ общій ея смыслъ, другой ея составной части, которая ему казалась „отталки-

вающей и необъяснимой“, то, съ точки зрѣнія народной вѣры, онъ этого противоположенія и выдѣленія дѣлать не имѣетъ никакого права, потому что самъ народъ въ своемъ сознаниіи ничего этого не дѣлаетъ. „Отдѣлить одно отъ другаго, говоритъ онъ, народъ не можетъ, не могъ и я“. Не могъ не потому, что не выдѣлялъ, а потому, что въ сущности не имѣлъ на это никакого права. Что же тутъ оставалось дѣлать? Оставалось прямо отбросить ту часть народной вѣры, которая казалась бессмысленной и отталкивающей; но это значило прямо отдѣлиться отъ народной вѣры и сознаться, что собственное его измышленіе не совпадаетъ съ этою вѣрою. Это значило признать, что человѣчество живетъ совсѣмъ не тою вѣрою, какъ графъ думаетъ. Развѣ это возможно! Поэтому графъ находитъ, повидимому, другой исходъ, который съ перваго же раза ставитъ его въ фальшивое положеніе. Не смотря на то, что многое въ православной вѣрѣ нашего народа отталкивало его и казалось ему бессмысленнымъ съ его точки зрѣнія, онъ, по его словамъ, *принялъ* все. „Какъ ни странно мнѣ было многое изъ того, что входило въ вѣру народа, говоритъ онъ, я *принялъ* все, ходилъ къ службамъ, становился утромъ и вечеромъ на молитву, постился, говѣлъ (ниже увидимъ, что графъ говѣлъ только однажды и то не по надлежащему), и первое время разумъ мой не противился ничему. То самое, что прежде казалось мнѣ невозможнымъ, теперь не возбуждало во мнѣ сопротивленія. Прежде сама жизнь казалась мнѣ исполненною смысла и вѣра представлялась произвольнымъ утвержденіемъ не нужныхъ и не связанныхъ съ жизнью положеній. Я спросилъ себя тогда, какой смыслъ имѣютъ эти положенія, и, убѣдившись, что они не имѣютъ его, откинулъ ихъ. Теперь же, напротивъ, я твердо знаю, что жизнь моя не имѣетъ и не можетъ имѣть никакого смысла, и положенія вѣры не только не представлялись мнѣ не нужными, но я несомнѣннымъ опытомъ былъ приведенъ къ убѣжденію, что только эти (т. е. вышеупомянутыя) положенія вѣры даютъ смыслъ жизни. Прежде я смотрѣлъ на нихъ какъ на совершенно не нужную татарскую грамоту; теперь же, если я и не пови-

малъ ихъ, то зналъ, что въ нихъ смыслъ, и говорилъ себѣ, что надо учиться понимать ихъ“. И такъ, графъ увѣряетъ насъ, читатель, что онъ „принялъ все“, что казалось ему необъяснимымъ, невозможнымъ, непонятнымъ, и что даже будто-бы самое „отталкивающее не вызвало въ немъ сопротивленія“. Но что такое значитъ: „принялъ все?“ Выраженіе: „принялъ“, конечно, не значитъ „согласился“, не значитъ понялъ, убѣдился, увѣровалъ. Въ данномъ случаѣ оно означаетъ: „напустилъ на себя все это“, сдѣлалъ видъ, что все это нужно, и попытался убѣдить себя въ этомъ. Короче, это значитъ, что графъ попытался войти въ роль, которая во многомъ была, такъ сказать, ниже его сценическаго таланта. Вообразите, читатель, что вы, на томъ основаніи, что въ магометанской вѣрѣ есть нѣчто такое, что для васъ удобоприемлемо, пожелаете разыграть изъ себя роль совершеннаго татарина: обрѣете голову, надѣнете ермолку, станете дѣлать омовенія, будете совершать пятикратную молитву Аллаху, будете соблюдать татарскіе посты, ходить въ мечеть и ѣсть противную конину. Вы можете сказать, что несмотря на многое нелѣпое для васъ, необъяснимое и васъ отталкивающее, вы приняли все это, приняли, не отдѣляя отъ того смысла, который вамъ въ татарской вѣрѣ былъ ясенъ и близокъ, потому что вамъ угодно было тамъ этотъ смыслъ усмотрѣть. Но это не будетъ значитъ, что вы сдѣлались магометаниномъ, убѣдились въ истинности магометанской вѣры. Это будетъ значитъ только то, что вы пріпудили себя разыгрывать роль татарина. То же самое теперь дѣлаетъ графъ по отношенію къ христіанству. Онъ сочинилъ свою общую вѣру, которая будто-бы можетъ приличествовать всѣмъ людямъ какъ татарину, такъ и христіанину. Онъ эту свою вѣру усмотрѣлъ въ нашемъ русскомъ православномъ народѣ. Но въ немъ она будто-бы соединена съ не нужными вещами, которыя однако составляютъ, какъ мы знаемъ, существенный элементъ христіанства, каковы, напр., Таинства. Несмотря однако на этотъ отталкивающий и необъяснимый для графа элементъ, онъ желаетъ войти въ роль христіанина, даже какъ будто принуждаетъ себя къ этому. И



вотъ это-то разыгрываніе роли православнаго христіанина, какъ могъ бы ее разыгрывать невѣрующій въ христіанство еврей, индіецъ или татаринъ, онъ выражаетъ словами: „я принялъ все“. Это не значитъ, что онъ въ самомъ дѣлѣ сталъ христіаниномъ. Такъ поступаютъ русскіе хлысты. Они тоже „принимаютъ все“: ходятъ къ службамъ, постятся, говѣютъ, молятся дома, служатъ молебны, хотя и не признаютъ ничего этого, и дѣлаютъ это, какъ они говорятъ, „страха ради іудейска“. Но, спрашивается, зачѣмъ принимаетъ на себя эту фальшивую роль графъ? Зачѣмъ онъ, съ полнымъ сознаниемъ странности и необъяснимости многихъ, отталкивавшихъ его, обрядовъ, принимаетъ все? Вы скажете, что для того онъ дѣлаетъ это, чтобы потомъ осмыслить все, что пока не имѣло еще для него никакого смысла? Но вѣдь для достиженія этой цѣли нужно было идти обратнымъ путемъ: нужно было сначала „осмыслить“ обряды православной русской Церкви и потомъ „принимать“ только то, что могло быть осмысленно, а не брать все безъ разбора. „Принимая“ все безъ разбора, графъ, очевидно, ставилъ себя только въ фальшивое положеніе, но нисколько не приближался къ рѣшенію предположенной имъ себѣ задачи осмысливанія. Онъ, очевидно, хотѣлъ во чтобы то ни стало вдохнуть свой духъ во всѣ внѣшнія формы православной Церкви, чтобы оправдать свое убѣжденіе, что во всѣхъ формахъ, дошедшихъ до насъ по преданію, выработанныхъ и переданныхъ намъ предками, можетъ обитать и содержаться та мнимо общечеловѣческая истина, которую онъ нашелъ. Но вмѣсто этого, именно вслѣдствіе фальшивости своего положенія, ему пришлось прежде всего оправдывать себя, почему онъ принялъ заранѣе всѣ обряды, даже тѣ, въ которыхъ искомага имъ смысла для него еще не было. И мы дѣйствительно видимъ, что „принявъ все“, чтобы все „осмыслить“, графъ уклоняется отъ прямаго рѣшенія своей задачи: онъ прежде всего „осмысливаетъ“ свою роль, а не то, что онъ принялъ. Онъ прежде всего пытается указать, какой смыслъ имѣла принятая имъ на себя роль православнаго христіанина, а не то, какой смыслъ имѣли самые обряды, соблюдаемые имъ

въ этой роли. О самыхъ обрядахъ онъ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній, уже только потомъ. Вслѣдствіе этого и намъ нужно сначала посмотрѣть, какой смыслъ онъ находилъ въ роли православнаго, разыгрываемой имъ безъ убѣжденія, а потомъ, какъ пытался онъ найти нужный ему смыслъ въ самыхъ исполняемыхъ въ этой роли обрядахъ.

И въ оправданіе принятой имъ на себя роли графъ прежде всего говоритъ: „Я дѣлалъ слѣдующее разсужденіе: знаніе вѣры (sic!) вытекаетъ, какъ и все человѣчество, изъ таинственнаго начала. Это начало есть Богъ, начало тѣла человѣческаго и его разума. Какъ преемственно отъ Бога дошло до меня мое тѣло, такъ дошли до меня мой разумъ и мое постигновеніе жизни (т. е. эволюціоннымъ путемъ), а потому всѣ ступени развитія этого постигновенія не могутъ быть ложны. Все то, во что истинно вѣрятъ люди (т. е. чѣмъ руководствуются въ жизни: магометане, буддисты, христіане и евреи) должно быть истиною. Она можетъ быть различно выражаема, но ложью быть не можетъ, и потому если она мнѣ представляется ложью, то это значитъ только то, что я ее не понимаю“. Очевидно, графъ убѣждалъ себя этимъ разсужденіемъ, что если ему кажется ложью, напримѣръ, магометовъ рай съ гуріями, буддійскія переселенія по различнымъ областямъ суцаго, греческій тартаръ, то все дѣло только въ томъ, чтобы понять эту ложь, т. е. растолковать ее такъ, чтобы она приняла видъ истины, напримѣръ, допустивъ, что это только аллегорическое выраженіе нѣкоторыхъ несомнѣнныхъ истинъ. Графъ упускаетъ изъ вида, что люди вѣрятъ не иносказательно, а буквально: вѣра не можетъ вѣрить въ одно, и дѣлать видъ, что она вѣритъ въ другое. „Кромѣ того, продолжаетъ графъ, я говорилъ себѣ: сущность всякой вѣры состоитъ въ томъ, что она придаетъ жизни такой смыслъ, который не уничтожается смертью. Естественно, что для того, чтобы вѣра могла отвѣчать на вопросъ умирающаго въ роскоши царя, замученнаго работой старика и раба, несмысленнаго ребенка (какой же у него вопросъ, если онъ не смыслить?), мудраго старца, юноши, всѣхъ людей, при самыхъ разнообразныхъ условіяхъ жизни

и образованія,—естественно, если есть одинъ отвѣтъ, отвѣчающій на вѣчный одинъ вопросъ жизни: „зачѣмъ я живу и что выйдетъ изъ моей жизни?“, то отвѣтъ этотъ, хотя единый по существу своему, долженъ быть бесконечно разнообразенъ въ проявленіяхъ своихъ. И чѣмъ единѣе, чѣмъ истиннѣе, чѣмъ глубже этотъ отвѣтъ, тѣмъ, естественно, страннѣе и уродливѣе онъ долженъ являться въ попыткахъ выраженія, сообразно образованію и положенію cadaго“. Этимъ разсужденіемъ, очевидно, графъ старался оправдать христіанскіе обряды и ученіе, какъ одну изъ формъ для выраженія единой истины, присущей всѣмъ людямъ. Это точка зрѣнія религіознаго индифферентизма. Съ этой точки зрѣнія христіанство имѣетъ такое же значеніе, какъ и магометанство, и всякая другая религія. Какъ всякая другая религія есть только форма, выражающая всеобщую истину, такъ и христіанство. Очевидно, разсужденія подобнаго рода не могли дать основанія самому графу, почему нужно разыгрывать преимущественно именно роль вѣрующаго христіанина, а не магометанина, и почему нужно держаться не одной только сущности всеобщей истины, но и тѣхъ формъ, въ которыхъ она выражается и которыя своимъ взаимнымъ противорѣчіемъ взаимно себя упраздняютъ. Поэтому неудивительно, что оправдываніе разыгрываемой графомъ роли православнаго христіанина было не удовлетворительно даже по собственному его сознанію. „Но разсужденія эти, оправдывавшія для меня странность обрядовой стороны вѣры, говоритъ онъ, все-таки были недостаточны для того, чтобы я самъ въ этомъ единственномъ для меня дѣлѣ жизни, въ вѣрѣ, позволилъ себѣ дѣлать уступки, въ которыхъ бы я сомнѣвался. Я желалъ всѣми силами души быть въ состояніи слиться съ народомъ, исполняя обрядовую сторону вѣры. Но я не могъ этого сдѣлать. Я чувствовалъ, что я лгалъ-бы предъ собой, посмѣлся-бы надъ тѣмъ, что для меня свято, если-бы дѣлалъ это“. И это совершенно понятно, читатель. Графъ всѣми силами души старался слиться съ тѣмъ, что заранѣе считалъ нелѣпымъ—и, конечно, не могъ. Удивительно только, какъ это онъ не замѣтилъ этой невозможности съ перваго же раза.

Потерпѣвъ такимъ образомъ неудачу въ оправданіи своей роли съ своей собственной точки зрѣнія, графъ для той же цѣли, повидимому, становится теперь на точку зрѣнія чужую и, какъ можно заключить изъ его разсказа, именно на точку зрѣнія славянофиловъ. Эта точка зрѣнія по существу своему есть точка зрѣнія православная, но графъ, продолжая держаться своихъ quasi—религіозныхъ воззрѣній, конечно былъ не въ состояніи достаточно въ нее углубиться и понять. Онъ обратилъ на нее вниманіе лишь настолько, насколько могъ найти въ ней нѣкоторое оправданіе своихъ убѣжденій и своей роли. Убѣжденіе его въ томъ, что всякій отвѣтъ вѣры на вопросъ жизни истиненъ, что, слѣдовательно, у человѣчества во всѣхъ разнообразныхъ этихъ отвѣтахъ выражается одна и таже непреложная, въ нѣкоторомъ родѣ вселенская, истина,—очевидно имѣетъ нѣкоторое внѣшнее сходство съ православнымъ ученіемъ о вселенской Церкви. По этому ученію вся совокупность вселенской Церкви, будучи руководима Духомъ Божіимъ, по преданію хранить и постепенно раскрываетъ въ своемъ сознаніи единую христіанскую истину, которая вслѣдствіе этого доступна лишь людямъ, духовно принадлежащимъ къ составу Церкви, воплощающимъ въ себѣ жизнь Церкви, въ единеніи съ нею. Но такими людьми могутъ быть только люди покоряющіеся Церкви, свободно подчиняющіеся ея руководству, ея уставамъ и ея ученію <sup>1)</sup>. Именно за эту покорность графъ и ухватился для оправданія своей роли. Нужно исполнять всѣ обряды, чтобы не нарушать единенія съ Церковію, которое ведетъ къ истинѣ, думаетъ онъ. Но при этомъ онъ совершенно извращаетъ христіанское понятіе о Церкви. Согласно христіанскому понятію, покорность Церкви, единеніе съ ея совокупностію, любовь къ ея членамъ, потому могутъ привести каждаго человѣка къ христіанской истинѣ, что эта истина въ ней уже есть, уже хранится въ ней по преданію подъ руководствомъ Духа Божія. Соединяясь съ Церковію,

<sup>1)</sup> Изложеніе ученія славянофиловъ о Церкви см. у проф. Н. Барсова въ статьѣ: „Новый методъ въ богословіи“. Опыты, стр. 17 и слѣд.

я соединяюсь съ этой истиною. Если-бы этой истины въ ней не было, а была-бы въ ней ложь, единеніе съ нею и любовь не могли-бы меня привести къ истинѣ, но привели-бы ко лжи. Между тѣмъ графъ полагаетъ, что любовь сама по себѣ родитъ истину, что истина доступна только любви, что стоитъ только людямъ не раздѣляться, какъ они чрезъ то самое и постигнуть истину. Въ христіанскомъ понятіи истина стоитъ прежде, а потомъ любовь, которая ведетъ къ ней. Въ понятіи графа любовь стоитъ прежде, а потомъ истина, которая вытекаетъ изъ любви. Но тутъ-то и ошибка: ибо изъ любви можетъ вытекать какъ истина, такъ и ложь, смотря по тому, Богу работаешь, или отцу лжи. Очевидно, принуждая себя исполнять обряды ради того только, чтобы не нарушать любви и единенія, ведущихъ будто-бы къ истинѣ, графъ все-таки не могъ не видѣть, что ради этой любви онъ заставляетъ исполнять себя то, что съ точки зрѣнія его убѣжденій (т. е. допускаемой имъ единственной истины), не имѣетъ никакого реальнаго смысла, если взять эти обряды сами по себѣ. А потому и эта его попытка самооправданія была ничѣмъ не лучше предыдущей.

Вотъ что онъ рассказываетъ объ этой попыткѣ. „Но тутъ мнѣ на помощь явились новыя наши русскія богословскія сочиненія (вѣроятно Хомякова). По объясненію этихъ богослововъ основной догматъ (чей?) — непогрѣшимая Церковь (читателю должно быть извѣстно, что этотъ догматъ находится въ зависимости отъ другихъ, объясняющихъ, почему Церковь непогрѣшима). Изъ признанія этого догмата вытекаетъ, какъ необходимое слѣдствіе, истинность всего, исповѣдуемаго Церковію. Церковь, какъ собраніе вѣрующихъ, соединенныхъ любовію и потому (?) имѣющихъ истинное знаніе, сдѣлалась основой моей вѣры. (Это не истинное и не славянофильское понятіе: такую церковь вы можете найти у индійцевъ, китайцевъ, татаръ). Я говорилъ себѣ: истина не можетъ быть доступна одному человѣку; она открывается *только всей совокупности людей*, соединенныхъ любовію (т. е. всему человечеству, въ его исторической, наслѣдственной, Спенсеровской эволюціи). Для того, чтобы постигнуть истину, надобно не

раздѣляться, надо любить и примириться съ тѣмъ, съ чѣмъ несогласенъ. Истина открывается любви, и потому, если ты не подчиняешься обрядамъ Церкви (какой-же, однако, церкви, когда вы говорили о всей совокупности людей, слѣдовательно, не о христіанахъ только, но и о буддистахъ, браминахъ, евреяхъ, магометанахъ?), ты нарушаешь любовь, а нарушая любовь, ты лишаешься возможности познать истину“. Вы видите, читатель, что такое вычиталъ графъ изъ новѣйшихъ сочиненій богословскихъ: онъ богословское понятіе о Церкви, какъ хранительницѣ христіанской истины въ своемъ сознаніи, замѣнилъ своимъ собственнымъ понятіемъ о чело-вѣчествѣ, о совокупности людей, соединенныхъ любовію, которые въ своемъ сознаніи будто-бы хранятъ ту умо-всеобщую смѣсь изъ Спенсера съ прибавкою Фейербаха, какую сочинилъ графъ. Поэтому если дальше графъ мимоходомъ дѣлаетъ замѣтку о непогрѣшимости Церкви, то эта замѣтка, очевидно, относится не столько къ православному догмату о Церкви, сколько къ тому понятію, какое составилъ себѣ о Церкви самъ-же графъ. „Я не видалъ тогда софизма, говоритъ онъ, находящагося въ этомъ разсужденіи. Я не видалъ тогда того, что единеніе въ любви можетъ дать величайшую любовь, но никакъ не божественную истину, выраженную опредѣленными словами въ Никейскомъ символѣ, не видалъ того, что любовь никакъ не можетъ сдѣлать извѣстное выраженіе истины обязательнымъ для единенія“. Очевидно, эти замѣчанія не имѣютъ силы по отношенію къ дѣйствительной Церкви. Что касается до любви, то и она, конечно, можетъ способствовать распространенію и усвоенію истины, ибо она уничтожаетъ страсти, ведущія къ сепаратизму, омрачающія разумъ, дѣлающія его софистическимъ. Съ другой стороны любовь несомнѣнно „располагаетъ“ къ принятію извѣстной истины или извѣстной ея формулы, выражающей эту истину опредѣленными словами. Но никто изъ православныхъ никогда не утверждалъ, чтобы одна только любовь дѣлала обязательными такіа формулы. Обязательными они являются въ силу непогрѣшимости Церкви, а непогрѣшимость вытекаетъ не изъ одной взаимной любви членовъ Церкви, какъ пола-

гаеть графъ, а изъ таинственнаго присутствія и дѣйствія въ ней Самого главы Церкви Господа Іисуса Христа и посланнаго Имъ Духа Божія, Который есть Духъ истины. Гдѣ два или три собраны во имя Мое, тамъ Я посредѣ ихъ (Мѡ. 18, 20). Храмъ Божій есте и Духъ Божій живетъ въ васъ (1 Кор. 3, 16). Кто не вѣритъ въ эту таинственную дѣятельность Духа Божія въ Церкви, тотъ не можетъ понять, какимъ образомъ Церковь живетъ и какъ раскрывается ея сознаніе на основаніи непрерывнаго преданія. Поэтому замѣчанія графа относятся вовсе не къ истинному понятію о Церкви, а къ его собственному, которое не признаеть дѣйствія въ ней благодати. Но такъ какъ онъ, по его словамъ, тогда не замѣчалъ еще скрывавшагося въ усвоенномъ имъ понятіи софизма, то и продолжалъ пассивно подчинять себя обрядамъ Церкви во имя этой мнимой церковной любви, которая одна будто-бы составляетъ основу Церкви. „Я не видалъ тогда ошибки этого разсужденія и, благодаря ему, получилъ возможность принять и исполнять всѣ обряды православной Церкви, не понимая большую часть ихъ. Я старался тогда всѣми силами души избѣгать всякихъ разсужденій и противорѣчій и пытался объяснить сколько возможно разумно (конечно съ своей точки зрѣнія, а не съ православной) тѣ положенія церковныя, съ которыми я сталкивался (т. е. которыя противорѣчили вѣрѣ, выдуманной графомъ). Исполняя обряды Церкви, я смирялъ свой разумъ и подчинялъ себя тому преданію, которое имѣло все человѣчество“. Очевидно, для графа православное преданіе имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку оно есть форма всеобщаго преданія человѣческаго. Графъ утѣшалъ себя мыслию, что черезъ это подчиненіе преданію, какъ преданію, онъ продолжаетъ дѣло предковъ своихъ. „Я соединялся съ предками моими, говоритъ онъ, съ любимыми мною отцемъ и матерью, дѣдами и бабками (которыя сообщили ему это преданіе). Они и всѣ прежніе вѣрили и жили, и меня произвели. Я соединялся и со всѣми милліонами уважаемыхъ мною людей изъ народа“. Такъ оправдывалъ себя графъ въ принятой имъ на себя роли православнаго, основываясь на тѣхъ мысляхъ, которыя были возбуждены

въ немъ чтеніемъ сочиненій нашихъ новыхъ русскихъ богослововъ.

Наконецъ, были и еще мотивы, почему онъ радикально расходясь съ православіемъ, все-таки находить нужнымъ соблюдать церковные обряды. „Кромѣ того, эти дѣйствія ничего не имѣли дурнаго въ себѣ, продолжаетъ онъ, а дурнымъ я считалъ потворство похотямъ. Вставая рано къ церковной службѣ, я зналъ, что дѣлаю хорошо уже только потому, что для смиренія гордости ума, для сближенія съ моими предками и современниками, я жертвовалъ своимъ тѣлеснымъ спокойствіемъ, во имя исканія смысла жизни (который былъ уже найденъ). Тоже было при говѣніи (слѣдовательно, только однажды, какъ увидимъ ниже), при ежедневномъ чтеніи молитвъ съ поклонами, тоже при соблюденіи всѣхъ постовъ. Какъ ни ничтожны были эти жертвы, онѣ были во имя хорошаго. Я говѣлъ, постился, соблюдалъ временныя молитвы дома и въ церкви. При слушаніи службы церковной я внималъ въ каждое слово и придавалъ имъ смыслъ, когда могъ. Въ обѣдни самыя важныя для меня слова были: „*возлюбимъ другъ друга, да единомыслиемъ*“, по дальнѣйшія слова: „*исповѣдуемъ (исповѣмы) Отца и Сына и Святаго Духа*“, „я пропускалъ, ибо не могъ понять ихъ“. Такимъ образомъ и съ этой стороны самооправданіе графа въ принятой имъ на себя роли православнаго христіанина въ концѣ-концовъ оказывалось такъ-же неудачнымъ.

Очевидно, что графу не удавалось оправдать себя ни съ какой стороны, не смотря на всѣ извороты своего мышленія. То оно считаетъ обряды православной Церкви однимъ изъ выраженій единой общечеловѣческой истины, то покоряется имъ ради общечеловѣческой любви, чтобы не отдѣляться, то смотритъ на нихъ какъ на средство смирять гордость своего ума и свои похоти,—все-таки у него остается сознаніе, что всего этого недостаточно, чтобы исполнять то, что само по себѣ не представляло для него никакого смысла. Истиннымъ побужденіемъ къ соблюденію этихъ обрядовъ могло служить единственно лишь убѣжденіе въ томъ, что они должны непременно имѣть тотъ самый смыслъ, котораго онъ въ нихъ



однако пока еще не видѣлъ. Естественно поэтому, что онъ не только оправдываетъ принятую имъ на себя роль православнаго, но и старается во чтобы то ни стало „осмыслить“ самые обряды, растолковать ихъ въ смыслѣ своихъ воззрѣній. Предпріятіе, очевидно, не выполнимое, ибо съ перваго же раза ясно, что невозможно согласить несогласимаго: обрядовъ, имѣющихъ свой христіанскій смыслъ, со смысломъ графской вѣры. Это значило христіанскій культъ истиннаго тріедиаго Бога обратить въ культъ бога ложнаго, самой человѣческой родовой жизни, какъ она выражается въ каждомъ. Предпріятіе, подобное тому, какъ если-бы кто въ христіанскій культъ задумалъ вложить магометанскую вѣру. Понятно поэтому, что графъ потерпѣлъ полную неудачу. „Осмысливалъ онъ“ долго („года три“), но ничего не осмыслилъ, такъ что ему пришлось, не смотря на все видимое усердіе, во все продолженіе своего труда постоянно сознавать эту неудачу. Любопытно его описаніе этой неудачи. Оно, съ одной стороны, представляетъ перечень того, что осталось не осмысленнымъ, а съ другой—особенно ударяетъ на то, что если столь многое осталось для него безъ искомаго имъ смысла, то не по его винѣ: это уже слишкомъ бессмысленно само по себѣ, а потому и не могло имѣть того смысла жизни, которымъ единственно живетъ человѣчество. „Мнѣ такъ необходимо было тогда вѣрить, чтобы жить, говоритъ онъ, что я безсознательно скрывалъ отъ себя противорѣчія и неясность вѣроученія. Однако это осмысливаніе обрядовъ имѣло предѣлъ“. (Какъ будто сокрытіе представившихся противорѣчій и неясностей вѣроученія было именно осмысливаніемъ обрядовъ, какъ будто оно могло быть безсознательнымъ, если вы знали, что въ немъ есть нѣчто, что нужно еще только осмыслить, бессмысленность чего очевидна для вашего сознанія. Очевидно, читатель, что самое это признаніе графа показываетъ невозможность скрыванія. Дѣло было вовсе не въ вѣрованіяхъ, ибо они уже были у графа, слѣдовательно и не въ сокрытіи неясностей и противорѣчій вѣроученія христіанскаго. Задача состояла въ осмысленіи этого вѣроученія, поскольку оно выражается въ об-

рядахъ, и въ осмысленіи самыхъ обрядовъ. Графъ хочетъ рассказать про это мнимое осмысливаніе и заявляетъ, что оно имѣло свой предѣлъ). „Если эктенія, продолжаетъ онъ, все яснѣе и яснѣе становилась для меня въ главныхъ своихъ словахъ (какія-же главные слова?), если я объяснялъ себѣ кое-какъ слова: *и Владычицу нашу пресвятую Богородицу и всѣхъ святыхъ помянуше, сами себе и другъ други, и весь животъ нашъ Христу Богу предадимъ* и если я объяснялъ себѣ частое повтореніе молитвъ о Царѣ и его родныхъ тѣмъ, что они болѣе подлежатъ искупенію, чѣмъ остальные, и потому требуютъ болѣе молитвъ, то молитву о покореніи подъ нозѣ ихъ всякаго врага и супостата я объяснялъ тѣмъ, что врагъ есть зло. Другія молитвы, какъ херувимская, и все таинство крови, и взбранной воеводѣ и т. п. почти  $\frac{2}{3}$  всѣхъ службъ или вовсе не имѣли объясненія, или я чувствовалъ, что я, подводя имъ объясненіе, *му*, и тѣмъ разрушаю свое отношеніе къ Богу (графъ разумѣетъ своего бога), теряю совершенно всякую возможность вѣры (т. е. при лжи). *Тоже* я испытывалъ при празднованіи главныхъ праздниковъ (т. е. графъ чувствовалъ, что лжетъ). Помнить день субботній, т. е. посвящать одинъ день на обращеніе къ Богу,—мнѣ было понятно. Но главный праздникъ—воспоминаніе о событіи Воскресенія, дѣйствительность котораго я не могъ себѣ представить и понять. И этимъ воскресеньемъ назывался еженедѣльно праздничный день. И въ эти-же дни совершалось таинство Евхаристіи, которое было мнѣ совершенно непонятно. Остальные всѣ 12 праздниковъ (остальныхъ *всѣхъ* не 12), кромѣ Рождества, были воспоминаніями о чудесахъ, о томъ, о чемъ я старался не думать, чтобы не отрицать (значить Рождество Христово—не чудо). При празднованіи этихъ праздниковъ, *чувствуя*, что приписывается важное значеніе тому, что для меня составляетъ совершенно иное, я или придумывалъ успокоивавшія меня объясненія (т. е. оправдывать свою ложь), или закрывалъ глаза, чтобы не видѣть того, что соблазняло меня. Сильнѣе всего это происходило со мною при участіи въ самыхъ обычныхъ таинствахъ: крещеніи и причащеніи. Тутъ я сталкивался не съ непонятными, а съ

вполнѣ понятными дѣйствіями (т. е. графъ хочетъ сказать: съ простымъ омовеніемъ и ѣдою, которыя, по его мнѣнію, заимствованному буквально у Фейербаха <sup>1)</sup>, въ себѣ таинственнаго ничего не содержатъ). Дѣйствія эти казались мнѣ соблазнительными и я поставленъ былъ передъ дилеммой (т. е. предъ альтернативой, а не дилеммой): или *лгать*, или отбросить“. Но прежде чѣмъ прямо отбросить, графъ, какъ мы видѣли, „принялъ все“. Если ему оставалось: или лгать, или отбросить, то, принимая, а не отбрасывая, онъ поступалъ, очевидно, неловко. По собственнымъ его словамъ, онъ чувствовалъ, что лгалъ, когда подводилъ объясненія „херувимской“ и „взбранной“, и испытывалъ *тоже* при празднованіи праздниковъ. Таинства соблазняли его, такъ что ему оставалось: или лгать, или отбросить. Почему-же онъ не отбросилъ съ самаго начала? Кто принуждалъ его принимать это, кто заставлялъ скрывать отъ себя, что все это съ его точки зрѣнія необъяснимо, неясно, противорѣчиво? Кто толкалъ его идти къ причастію въ единственный разъ послѣ долгихъ лѣтъ? Развѣ нельзя было обойтись безъ кощунства? Онъ говоритъ: ему слишкомъ необходимо было вѣрить; но развѣ исполненіе такихъ дѣйствій, какимъ не вѣришь, могло удовлетворить этой необходимости? И вѣдь это продолжалось не день, не два: „такъ жилъ я года три“, говоритъ графъ. Вотъ тутъ и судите!

Теперь я рѣшаюсь выписать нижеслѣдующее жестокое повѣствованіе графа о его причащеніи, способное смутить всякое религіозное чувство. Графъ, очевидно, забываетъ всякое приличіе, всякое чувство уваженія къ тому, что другіе чтутъ выше всего на свѣтѣ, предъ чѣмъ преклоняются и трепещутъ. Достаточно было просто намекнуть, какъ онъ сдѣлалъ выше, что онъ не понималъ Евхаристіи, или что слишкомъ ясно понималъ. Но онъ распространяется объ этомъ такимъ образомъ: <sup>2)</sup> „Никогда не забуду мучительнаго чувства, испы-

<sup>1)</sup> См. главу 26-ю и заключеніе сочиненія Фейербаха: *Wesen des Christenthums*.

<sup>2)</sup> Я выписываю это мѣсто изъ „Правосл. Обозр.“ 1886 г. Февр. стр. 305. Редакція, которая у меня подъ рукою, содержитъ нѣкоторыя выраженія уже слишкомъ откровенныя.

таннаго мною въ тотъ день, когда я причащался въ первый разъ послѣ многихъ лѣтъ, говоритъ онъ. Службы, исповѣдь, правила, все это было понятно мнѣ (едвали!) и производило во мнѣ радостное сознаніе того, что смыслъ жизни открывается мнѣ (конечно, съ вашей точки зрѣнія). Самое причащеніе (понимаемое въ смыслѣ Фейербаха?) я объяснялъ себѣ, какъ дѣйствіе (нетаинственное и совершенно понятное?), совершаемое въ воспоминаніе (и только?) Христа и означающее очищеніе отъ грѣха (невѣжества и праздности?) и полное воспріятіе ученія Его (въ смыслѣ вашего псевдо-евангелія?). Если это объясненіе было искусственно, я не замѣчалъ его искусственности (нельзя было не замѣчать, если оно было несогласно съ православнымъ ученіемъ). Мнѣ такъ радостно было, унижаясь и смиряясь передъ духовникомъ, простымъ и робкимъ священникомъ (который вѣроятно предполагалъ, что вы вѣрите по-христіански), выворачивать всю жизнь своей души, каясь въ своихъ порокахъ (т. е. въ потворствѣ похотямъ, но не въ томъ, что вы вѣрите своею, а не „православною“ вѣрою?) Радостно мнѣ было сливаться мыслями со смиреніемъ отцовъ, писавшихъ молитвы правилъ (помните-ли вы ихъ содержаніе, графъ?). Радостно было единеніе со всѣми вѣровавшими и вѣрующими. Благодаря всему этому, я не чувствовалъ искусственности своего объясненія (неужели можно не замѣчать и не чувствовать того, что искусственно придумано вами-же?). Но когда я подошелъ къ царскимъ дверямъ и священникъ заставилъ меня повторить извѣстныя слова объ истинномъ тѣлѣ и истинной крови (здѣсь редакція выраженія измѣнена) меня рѣзнуло по сердцу... Отъ чего это? Развѣ молитвы правилъ, развѣ всѣ службы, вся обѣдня не говорятъ объ истинномъ тѣлѣ и крови, читатель? Неужели-же графъ этого не слышалъ? Напротивъ, онъ увѣряетъ, что не только слышалъ, но и понималъ. „Службы, исповѣдь, правила, все это было понятно мнѣ“, говоритъ онъ. Очевидно, что-нибудь одно, или онъ понималъ службы, исповѣдь и правила, въ которыхъ говорится объ истинномъ тѣлѣ и крови, и тогда онъ долженъ былъ понять это и предъ царскими вратами, или, если онъ не понималъ этого предъ царскими вратами, то онъ не могъ

понимать этого и въ правилахъ и въ службахъ, особенно въ самой обѣднѣ. Очевидно тутъ что-то не такъ. Но графъ ни мало не смущаясь этимъ искусственнымъ своимъ повѣствованіемъ, продолжаетъ: „Теперь я позволю себѣ сказать, что это (т. е. исповѣданіе истиннаго тѣла и крови) было жестокимъ требованіемъ. Тогда же мнѣ было только невыразимо горько и я даже не думалъ этого (т. е. что это жестокое требованіе). Я уже не былъ въ томъ положеніи, въ какомъ былъ въ молодости, когда думалъ, что въ жизни все ясно (значить теперь допускалъ и не ясное). Поэтому откидывать эту (какую?) вѣру нельзя было (но вѣдь вамъ нельзя было откидывать вашу вѣру, а не православную, вѣдь православную вы откинули послѣ) и я покорился (православной), нашедши въ душѣ своей чувство, помогшее мнѣ перенести это (т. е. эту покорность). Это было чувство самоуниженія и смиренія. Подъ вліяніемъ его я приобщился безъ кощунственныхъ чувствъ (но вѣдь и безъ вѣры въ таинство), однако ударъ былъ уже нанесенъ, и зная впередъ ожидающее меня, я уже не могъ идти въ другой разъ“. И такимъ образомъ, какъ видите, оказалось, что эту вѣру прежде въ первый разъ откидывать было нельзя и нужно было покориться, а теперь, во-второй разъ, вдругъ стало возможно и не покоряться, и не приобщаться. Такимъ-то вотъ образомъ графъ приобщился одинъ—единственный разъ. Кто-же его принуждалъ къ этому? Кто могъ предъявлять ему это, по его словамъ, жестокое требованіе? Чтѣ-бы онъ ни говорилъ, какую-бы мнимую необходимость мнимой покорности ни выставлялъ, ничто не принуждало къ этому и не налагало на него жестокаго требованія, подобно тому, какъ не было никакой необходимости столь фальшиво и льстиво описывать это, рассчитывая на сочувствіе читателя. Видите, ему было невыразимо горько, читатель! О, не поддавайтесь этой лести! Подумайте о томъ, что гораздо горше и больнѣе всякому вѣрующему читать эти слова, столь жалобнымъ тономъ посягающія на самое святое святыхъ, и не давайте искушенію проникать въ сердце. Оно у порога. Въ таинственной дали времени, предъ таинственнымъ деревомъ добра и зла, отъ ко-

торого запрещено было вкушать, льстиво было сказано: *скушайте*. Теперь предъ таинственнымъ крестнымъ древомъ жизни, на которомъ распялся Христосъ, таинственное вкушеніе и приобщеніе плоти и крови Котораго подъ видомъ хлѣба и вина заповѣдалъ Онъ Самъ, тотъ-же голосъ не перестаетъ говорить намъ, какъ въ древности Евѣ: *не скушайте*. Тогда этотъ голосъ говорилъ: ѣшьте, потому что Господь запретилъ ѣсть. Теперь онъ говоритъ: не ѣшьте, потому что Господь повелѣлъ ѣсть. Тогда вкушенію, ведущему къ смерти, онъ приписывалъ таинственную силу и говорилъ: не умрете, по отверзутся очи ваши, и будете какъ боги, вѣдуще доброе и лукавое. Теперь, у-вкушенія, ведущаго къ безсмертію и таинственному единенію человѣка съ Божествомъ во Христѣ, онъ отрицаетъ таинственную силу и говоритъ: не достигнете ни безсмертія, ни единенія съ Божествомъ чрезъ это простое, слишкомъ понятное дѣйствіе! Очевидно, тутъ требуется величайшая осторожность.

Очевидно также, что описаніе этого событія въ жизни графа, въ ходѣ его quasi-религіознаго развитія ничего намъ не уясняетъ, ибо и послѣ этого событія графъ по прежнему стоитъ передъ альтернативой, передъ которой онъ стоялъ съ самаго начала „осмысливанія“: или лгать, или отбросить. Лгать впрочемъ не было никакой логической необходимости, ибо альтернатива могла быть совершенно другая: или отбросить обряды, продолжая держаться своихъ воззрѣній, съ которыми обряды не мирились, или, напротивъ, отбросить свои воззрѣнія, продолжая держаться обрядовъ, въ которыхъ былъ свой христіанскій смыслъ. Ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ лгать не приходилось-бы. Графъ избралъ первый исходъ: онъ отбросилъ обряды, потому что продолжалъ держаться своихъ воззрѣній. Ибо именно эти-то самыя воззрѣнія и были препятствіемъ къ истинному уразумѣнію обрядовъ. Если-бы графъ могъ отъ нихъ отказаться, усумнился-бы въ нихъ и отбросилъ, тогда-бы взглядъ его настолько расширился, что онъ могъ-бы стать на истинно-христіанскую точку зрѣнія. Тогда-бы эти обряды были понятны. Но съ графомъ случилось именно то, что случается со многими въ современ-

номъ обществѣ. Мы отрицаемъ то, чего понять не въ состояніи. Мы считаемъ виновными въ этомъ случаѣ не себя, не свое состояніе, а переносимъ вину на самый непонятный намъ предметъ, совершенно упуская изъ вида, что эта вина чаще принадлежитъ намъ, ограниченности нашего кругозора, узости нашего взгляда, узости самыхъ принциповъ, которыми мы руководствуемся въ познаніи вещей, въ объясненіи міра Божія, чѣмъ тому, чего мы не понимаемъ. Для слѣпаго всѣ разсужденія о цвѣтахъ—пустыя слова, которыя онъ долженъ принимать на вѣру. Для глухонѣмыхъ всѣ наши разговоры, музыка и пѣніе — пустыя движенія, не представляющія никакого реального смысла. Для матеріалистовъ нѣтъ ихъ собственной души; между тѣмъ, какъ для идеалистовъ самое тѣло ихъ есть только феноменъ, существующій въ нашей мысли и ею самою произведенный по ея собственнымъ законамъ. Вѣдь тоже и съ нами. Живя въ кругу обычныхъ, изо дня въ день повторяющихся явленій, привыкну къ однообразію природы, приучившись видѣть исполненіе нашихъ ожиданій, основанныхъ на этомъ однообразіи ея естественныхъ законовъ, мы затрудняемся признаніемъ чрезвычайныхъ и необычныхъ фактовъ даже въ естественномъ теченіи вещей и крупныя дѣянія историческихъ геніевъ готовы теперь размѣнять на мелкую монету ничтожныхъ житейскихъ побужденій и благоприятныхъ обстоятельствъ окружающей ихъ обстановки. Развѣ при такихъ стремленіяхъ и взглядахъ, проникающихъ нашу обыденную жизнь, можно отъ насъ ожидать признанія какихъ-бы то ни было сверхъестественныхъ событій и чудесъ, хотя-бы мы при этомъ со всѣхъ сторонъ были окружены чудесами, хотя-бы весь міръ былъ въ сущности чудомъ. Такъ мы пошлостію и узкостію своихъ точекъ зрѣнія лишаемъ себя сами всякой возможности найти какой-нибудь смыслъ во многомъ, что этотъ смыслъ несомнѣнно имѣетъ. Тогда намъ остается одинъ исходъ — отрицать все непонятное. И мы тѣмъ больше отрицаемъ, чѣмъ больше не понимаемъ. И если въ наше время столь многое подвергается сомнѣнію и отрицанію, то это свидѣтельствуетъ только о томъ, что наше міросозерцаніе сузилось до послѣдней возможности. Въ

этомъ отношеніи графъ Л. Н. Толстой только сынъ своего времени. Несмотря на всю неясность и спутанность quasi—религіозныхъ, или философскихъ воззрѣній графа, въ нихъ все-таки довольно ясно видны всѣ лоскуты тѣхъ отрицательныхъ направленій нашего времени, изъ которыхъ они на живую нитку сшиты. Спенсеровски-Дарвиновскій эволюціонизмъ <sup>1)</sup> и законъ наслѣдственности отражается въ ученіи графа о томъ, что основныя понятія и самыя орудія нашей мысли выработаны еще нашими предками въ примѣненіи къ окружающимъ ихъ условіямъ; Фейербаховскій антропотеизмъ повторяется въ ученіи о божественности рода, и о томъ, что религія есть придаваніе своему конечному существованію смысла безконечнаго, именно родоваго; Сень-Симоновское и Контовское возвеличеніе труда и рабочихъ классовъ воспроизводится въ ученіи о трудовомъ добываніи жизни, о твореніи жизни; эпикурейскій утилитаризмъ Бентама и Милля воспроизводится въ ученіи о счастіи, какъ послѣдней цѣли родовой, а слѣдовательно, и индивидуальной жизни. Можно найти въ ученіи графа, если взять его во всѣхъ развѣтленіяхъ, и другіе *измы*, относящіеся къ экономическому, соціальному и политическому устройству общества. Но все это онъ пытается объединить формулою: жизнь есть все, Богъ есть жизнь, или, что тоже, жизнь есть Богъ, формулою, которая у Фейербаха буквально читается такъ: „жизнь вообще, въ своихъ существенныхъ, субстанціальныхъ отношеніяхъ, божественна“. Графъ хочетъ убѣдить насъ, что этотъ хламъ именно и представляетъ истинный смыслъ христіанства: „Все то, говоритъ онъ, чѣмъ истинно живетъ теперь міръ: социализмъ, коммунизмъ, политико-экономическія теоріи, утилитаризмъ, свобода и равенство людей и словій, и женщинъ, всѣ нравственныя понятія людей, святость труда, святость разума, науки, искусства, все, что вращаетъ міромъ и представляется въ Церкви враждебнымъ,

<sup>1)</sup> Если графъ отрицается отъ Дарвина и Спенсера, то это все-же не мѣшаетъ ему испытывать ихъ вліяніе. Огюсть Контъ тоже отрицаетъ вліяніе Сень-Симона, но въ сущности былъ его ученикомъ и послѣдователемъ.



все это—части того-же ученія, которое, сама, того не зная, принесла съ скрываемымъ ею ученіемъ Христа таже Церковь“<sup>1)</sup>. Вотъ изъ какихъ „частей“, по мнѣнію графа, состоитъ христіанство! Теперь спрашивается, можно-ли съ такой точки зрѣнія найти хотя какой-нибудь смыслъ въ молитвахъ, обрядахъ и таинствахъ христіанскихъ? Что можетъ быть общаго между Іисусомъ Христомъ и Фейербахомъ?

Чтобы понять внѣшнюю сторону христіанства, нужно принять христіанскій всеобъемлющій взглядъ на вещи, нужно расширить свое міровоззрѣніе христіанскими принципами. Для этого нужно обратиться къ историческому изученію сознанія христіанской Церкви, въ которомъ хранятся эти принципы. Въ сознаніи христіанской Церкви христіанство представляетъ таинственный процессъ, который можетъ быть понятъ только лишь тогда, когда мы уяснимъ себѣ его основанія. Три факта составляютъ его основаніе: Всемогущій Трїединный Богъ, грѣшный человѣкъ и міръ окружающихъ насъ явленій. Если вы вѣрите въ Трїединого Всемогущаго Премудраго и Благаго Бога, какъ творческій принципъ міра, вы поймете христіанское ученіе о міротвореніи. Но если міръ сотворенъ Богомъ, онъ есть чудо. Если міръ чудо, то возможны новыя чудеса въ этомъ чудесномъ мірѣ: та же причина, которая произвела міръ первоначально, можетъ вторично произвести въ этомъ мірѣ такіе факты, которые сами по себѣ не могутъ вытекать изъ его устройства. Въ этомъ чудесномъ и полномъ чудесъ мірѣ, какъ въ средѣ дѣятельности, принаровленной къ нашимъ потребностямъ, живетъ человѣкъ, самъ для себя представляющій загадку, рѣшеніе которой возможно только съ христіанской точки зрѣнія. Не было и нѣтъ ни одного человѣка на свѣтѣ, который-бы не чувствовалъ въ себѣ глубочайшаго раздвоенія и разлада между идеаломъ и дѣйствительнымъ состояніемъ своимъ, между тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть, и тѣмъ, что онъ есть, между долгомъ и его исполненіемъ. Только животво-подобная жизнь и скотское самодовольство не чувст-

<sup>1)</sup> „Въ чемъ моя вѣра?“ Гл. XI, стр. 175.

вуютъ этого разлада. Все человѣчество засвидѣтельствовало этотъ фактъ своею жалобою на слабость природы нашей. Спросите всѣ религіи міра, всѣхъ мудрецовъ, поэтовъ, законодателей: всѣ признають коренную испорченность человѣка, вслѣдствіе которой онъ думаетъ одно, а дѣлаетъ другое. Въ самой чистой совѣсти лежитъ безпокойное жало, нарушающее миръ нашей души, и тѣмъ сильнѣе, чѣмъ чувствительнѣе нравственное чувство. Послушайте, что говоритъ другой графъ Толстой:

Въ совѣсти искалъ я долго обвиненья,  
Горестное сердце вопрошалъ довольно.—  
Чисты мои мысли, чисты понужденья,  
А на свѣтѣ жить мнѣ тяжело и больно!

\* \* \*

Каждый звукъ случайный я ловлю пытливо:  
Пѣсня-ли раздастся на селѣ далекомъ,  
Вѣтеръ-ли всколышетъ золотую ниву,  
Каждый звукъ неяснымъ мнѣ звучитъ упрекомъ.

\* \* \*

Залегло глубоко смутное сомнѣнье,  
И душа собою вѣчно недовольна;  
Нѣтъ ей приговора, нѣтъ ей примиренья,  
И на свѣтѣ жить мнѣ тяжело и больно!

\* \* \*

Согласить я силюсь, что не согласимо,  
Но напрасно разумъ бьется и хлопочетъ:  
Горестная чаша ни проходитъ мимо,  
Ни къ устамъ зовущимъ низойти не хочетъ.

Развѣ это не фактъ? И развѣ это не загадка! Загадка-разладъ и загадка-невозможность примиренія собственными силами. Обѣ эти загадки разрѣшаются христіанствомъ вполне. Христіанская антропология представляетъ самое лучшее уясненіе природы человѣка, каковъ онъ есть теперь. Разладъ объясняется таинственнымъ фактомъ грѣхопаденія и коренной порчи природы нашей: „инъ законъ во удѣхъ моихъ, противувоюющъ закону ума моего, и плѣняющъ мя закономъ грѣховнымъ“ (Римл. 7, 23). Невозможность найти выходъ изъ этого грѣховнаго состоянія, найти собственными силами примиреніе, объясняется грѣхопадениемъ. И христі-

анство не только объясняетъ намъ наше печальное и бѣдственное состояніе: оно устраняетъ его; ибо оно и есть именно этотъ таинственный процессъ примиренія нашей совѣсти посредствомъ примиренія съ Богомъ. Процессъ этотъ начинается въ сверхъ-мірной области, въ таинственной жизни самого Божества, избравшаго насъ во Христѣ прежде сложенія міра; онъ выражается въ исторіи человечества, сосредоточивается въ воплощеніи и дѣлѣ Бога Слова и продолжается въ таинственной жизни Церкви, Имъ основанной, подъ дѣйствіемъ благодатной силы Святаго Духа. Изучите этотъ таинственный процессъ во всѣхъ его подробностяхъ, и тогда вы поймете, почему жизнь Церкви выражается въ такихъ а не иныхъ внѣшнихъ формахъ, въ такихъ молитвахъ, обрядахъ и таинствахъ, ибо всѣ эти молитвы, обряды и таинства свое внутреннее содержаніе получаютъ отъ признанія таинственной и чудесной, сверхъестественной дѣятельности Божества въ Церкви. Если вы въ это не вѣрите, тогда вы ничего этого не поймете и, главное, не испытаете на себѣ таинственнаго вліянія этого процесса, потому что необходимымъ условіемъ его дѣятельности въ душахъ нашихъ служитъ его признаніе и вѣра въ его дѣйствительность. Кто не вѣритъ въ него, тотъ закрываетъ глаза, чтобы его не видѣть. Для того этого процесса совершенно нѣтъ. Онъ можетъ разсуждать о немъ лишь какъ слѣпой о цвѣтахъ. Главное условіе—вѣра и признаніе. Они расширяютъ нашъ кругозоръ и даютъ возможность переживать этотъ процессъ въ себѣ. Тогда мы можемъ уразумѣть, что это возсозданіе, это претвореніе человѣка еще болѣе чудесны, чѣмъ самое созданіе міра. И если мы не вѣримъ въ этотъ процессъ, мы въ сущности не вѣримъ въ Бога, Всемогущаго и Премудраго. Тогда мы просто становимся въ противорѣчіе съ собою. Поэтому кто вѣритъ въ Бога, вѣритъ и въ Христа, и кто не вѣритъ во Христа, не вѣритъ въ Бога. *Се есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единого истиннаго Бога, и Его же послалъ еси Иисусъ Христа* (Іоан. 17, 3).

Но вы скажете: *этого* ничего нельзя понять. А я вамъ говорю: *безъ этого* ничего нельзя понять, ни въ мірѣ, ни въ его

исторіи, и никто еще безъ этого ничего не понялъ, особенно въ жизни человѣчества. Вы говорите: этого нельзя понять, а я говорю: изучите, и поймете. *Толците и отверзется.* Только изучите добросовѣстно. Въ исторіи христіанства самого, въ исторіи его догматовъ, ихъ обсужденія и формулированія, слѣдовательно, въ самомъ христіанствѣ, вы найдете свидѣтельство въ пользу его глубокой, изумительной мудрости. Вы въ невольномъ благоговѣніи почувствуете, какъ свѣтъ христіанскихъ истинъ освѣтитъ вамъ все непонятное, и увидите, что помимо христіанства нигдѣ нельзя найти исхода для разума и мира для души. Тогда вы сами себя начнете убѣждать въ истинности его. Но вы мнѣ скажете на это: „невероятно; ибо самые принципы христіанства непонятны для разума, противорѣчатъ ему. Развѣ можно дать разумное объясненіе міра и человѣка посредствомъ того, чего разумъ по самой природѣ своей представить себѣ не можетъ? Напримѣръ, христіанское ученіе о Троицѣ. Отчего оно было отвергнуто графомъ? Оттого, скажете вы, что разумъ не въ состояніи себѣ ничего подобнаго представить... Что существуетъ Богъ, Премудрый, Всемогущій и благій, это я допущаю, но Пресвятой Троицы я представить себѣ не могу“. На это я вамъ отвѣчу: конечно, ограниченный разумъ человѣческій никогда не проникаетъ въ глубокія тайны троичной жизни единого Божества, но въ представленіи самой Пресвятой Троицы нѣтъ никакого противорѣчія, какого-бы вы не могли допустить своимъ разумомъ. Подлежащее: единый Богъ, и сказуемое: троиченъ въ Лицахъ, не отрицаютъ одно другое, потому что Богъ единъ въ одномъ отношеніи, именно по существу, а троиченъ въ другомъ отношеніи, именно въ сознаніи Своей личной жизни. Онъ есть тріединое самосознаніе. И въ этомъ нѣтъ ничего непредставляемаго. Въ силу того, что человѣкъ есть образъ Божій, мы даже въ собственномъ самосознаніи можемъ усмотрѣть возможность нѣкотораго тріединства. Такъ мы можемъ мыслить и чувствовать, поскольку хотимъ, можемъ хотѣть и чувствовать, поскольку мыслимъ, можемъ мыслить и хотѣть, поскольку чувствуемъ: одинъ и тотъ-же троякій спектръ нашего лич-

наго самосознанія принимаетъ въ различные моменты времени тройкій способъ бытія. Наше единое сознание опредѣляетъ себя въ трехъ образахъ бытія, но оно опредѣляетъ себя послѣдовательно во времени, а въ Богѣ образы его существованія (τρόποι υπαρξεως) существуютъ отъ вѣчности одновременно. Конечно это аналогія, а не уясненіе тайны, но эта аналогія показываетъ, что въ ученіи о томъ, что единый Богъ имѣетъ три Лица, не содержится никакого противорѣчія, что разумъ нашъ можетъ себѣ представить, о чемъ тутъ идетъ рѣчь. Нужно только расширить свою способность пониманія, ибо безъ такого расширенія для насъ вообще многое останется непонятнымъ. Можно указать въ самыхъ точныхъ наукахъ истины, которыя безъ этого расширенія пониманія будутъ казаться бессмысленными и непредставимыми. Напримѣръ: можете-ли представить, что кривая линія есть прямая? Однако нѣчто подобное получается у насъ, когда мы представляемъ окружность круга, радіусъ котораго безконеченъ. Какъ окружность, она кривая, а какъ окружность безконечно-великаго круга, центръ котораго удаляется отъ нея на безконечное разстояніе, она прямая. Двѣ стороны треугольника не могутъ быть параллельны одна другой, но двѣ стороны треугольника, вершина котораго удалена въ безконечность, параллельны одна другой. Принявъ эти истины, дѣлайте на основаніи ихъ какія угодно вычисленія и вы получите самые вѣрные результаты, самыя вѣрныя объясненія и выводы, которыхъ вы никогда не получите, если этихъ видимо противорѣчивыхъ истинъ не допустите. Или обратимся къ физикѣ. Можете-ли вы ясно представить себѣ дѣйствія на разстояніи, actio in distans, какъ выражался Ньютонъ? Можете-ли представить, какъ одинъ предметъ, напр., атомъ, дѣйствуетъ на другой атомъ чрезъ пустое пространство? Допускать такое дѣйствіе значитъ допускать, что одинъ атомъ дѣйствуетъ въ такомъ мѣстѣ, въ которомъ его нѣтъ, гдѣ пустота и гдѣ находится уже другой атомъ. Если вы между атомами матеріи вставьте частицы ээпра, то вѣдь и къ частицамъ ээпра приложимо тоже самое: частица и тутъ должна дѣйствовать тамъ, гдѣ ея нѣтъ, если только мы допу-

стимъ, что эфиръ состоитъ изъ раздѣльныхъ частицъ невѣ-  
сомаго вещества. Очевидно, никакими усилями воображенія  
вы не можете представить; чтобы вещь дѣйствовала тамъ,  
гдѣ ея нѣтъ, очевидно, дѣйствіе на разстояніи совсѣмъ не  
представимо. Однако вы его признаете и имъ объясняете  
множество явленій въ физической области, которыхъ вы ина-  
че и объяснить себѣ не можете, по крайней мѣрѣ при тепе-  
решнемъ состояніи науки. Приложите теперь тоже самое и  
къ богословію. Христіанское ученіе о Пресвятой Троицѣ пред-  
ставляетъ на видъ такую-же непредставимую истину; однако  
она служитъ единственнымъ основаніемъ для объясненія исто-  
ріи природы и человѣка въ ихъ самыхъ существенныхъ ча-  
стяхъ. Вы видите, что тутъ нѣтъ ничего противнаго ни ра-  
зуму, ни наукѣ. Нужно только отрѣшиться отъ узкихъ то-  
чекъ зрѣнія и расширить свое пониманіе.

Надъ нами тѣ-жъ, какъ древле небеса,—  
И такъ-же льютъ намъ благъ своихъ потоки,  
И въ наши дни творятся чудеса,  
И въ наши дни являются пророки.

\* \* \*

Богъ не усталъ: Богъ шествуетъ впередъ;  
Міръ борется съ враждебной силой змій;  
Тамъ—зритъ слѣпой, тамъ—мертвый возстаетъ;  
Исаія живъ и живъ Іеремія.

\* \* \*

Не истощилъ Господь своихъ даровъ,  
Не оскудѣлъ духовной благодатью:  
Онъ все творитъ,—и библия міровъ  
Не замкнута послѣднею печатью.

\* \* \*

Кто духомъ живъ, въ комъ вѣра не мертва,  
Кто сознаетъ всю животворность Слова,  
Тотъ всюду зритъ нипть Божества  
И слышитъ все, что говоритъ Егова.—

\* \* \*

И разогнавъ кудесничества чадъ,  
Въ природѣ онъ усмотритъ святость чуда,  
И не распнетъ онъ Слово, какъ Пилать,  
И не предастъ онъ Слово, какъ Иуда,—

\* \* \*

И брата онъ, какъ Каинъ, не убьетъ;  
 Гонимаго съ радушной лаской приметъ,  
 Смирениемъ надменныхъ низведетъ,  
 И слабого и падшаго подниметъ.—

\* \* \*

Не унывай, о малодушный родъ!  
 Не падайте, о племена земныя!  
 Богъ не усталъ: Богъ шествуетъ впередъ;  
 Миръ борется съ враждебной силой змѣя <sup>1)</sup>.

Поймите это стихотвореніе въ истинномъ христіанскомъ смыслѣ—и вы станете на настоящую точку зрѣнія...

М. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

---

<sup>1)</sup> Стихотвор. Бенедиктова. С.П.Б. 1884, III, 187.

---

## НОВОЕ ПОКУШЕНІЕ ІЕЗУИТОВЪ ПРОТИВЪ ПРАВОСЛАВІЯ.

(Критическій разборъ появившейся за-границею книги: „Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“. Изданіе Сергѣя Асташкова).

---

На заграничномъ литературномъ рынкѣ въ послѣднее время все болѣе и болѣе накапливается брошюръ, имѣющихъ своимъ содержаніемъ разныя стороны русской народной жизни политическую, общественную, бытовую и даже церковную. Изъ сочиненій послѣдняго рода есть не мало и такихъ, которыя не могутъ не обратить на себя нашего вниманія или по своей тенденціозности, или по оригинальности проведеннаго въ нихъ міровоззрѣнія. Въ большинствѣ своемъ сочиненія эти дышатъ, по обыкновенію, враждебностію къ православной русской Церкви. Въ этомъ отношеніи пріятное исключеніе представляютъ только „Sechs Briefe über die kirchlich-religiösen Zustände im Abendlande und die ökumenische Kirche vom Standpunkte eines morgenländischen Christen“, т. е., „Шесть писемъ о церковно-религіозномъ состояніи на Западѣ и о вселенской Церкви съ точки зрѣнія восточнаго христіанина“, сочиненіе, которое мы отмѣтили въ свое время (см. „Вѣра и Разумъ“ 1885, стр. 647—671 и 877—912) и которое принадлежитъ перу одного изъ лучшихъ сыновъ православной Церкви и изъ честнѣйшихъ слугъ нашего Государя. Книга эта написана на иностранномъ языкѣ и издана за-границей не по какому-либо нечистому побужденію или нецензурнымъ услови-



ямъ, а единственно по благородному желанію достопочтеннѣйшаго нашего соотечественника и сочлена св. матери нашей—православной Церкви, рѣшившагося предъ заносчивою Европою сказать правдивое слово о православіи, познакомиться иновѣрцевъ съ нашею внутреннею церковною жизнію и указать на то несравнимое превосходство, которое принадлежитъ исключительно только одной православной вселенской Церкви. Святая намѣренія руководили автора въ его работѣ. Иновѣрецъ, прочитавшій эти письма безъ предвзятой мысли, съ должнымъ вниманіемъ и сравнительною оцѣнкою западныхъ вѣроисповѣданій,—если только онъ дѣйствительно ищетъ божественной истины и не нерадитъ о своемъ спасеніи,—невольнo долженъ обратить свой взоръ къ востоку и оттуда долженъ ожидать себѣ помощи.

Совершенно инымъ характеромъ отличается явившееся въ свѣтъ въ томъ же 1885 году и на томъ же нѣмецкомъ языкѣ сочиненіе другаго нашего соотечественника, такъ же, по своему положенію, человѣка высокопоставленнаго, но котораго, по его воззрѣніямъ и научной подготовкѣ, и сравнивать нельзя съ авторомъ вышеупомянутыхъ „писемъ восточнаго христіанина“. Мы говоримъ о брошюрѣ, изданной въ Гиссенѣ въ 1885 году подъ довольно характеристическимъ для нея заглавіемъ: „Wanderungen auf religiosem Gebiet von einem Ungenannten“ („Странствованія по религіозной области Незнаемаго“). Авторъ скрылъ свое имя; но себя скрыть не могъ... Чуждая всякой послѣдовательности и силы мысли, но богатая запутанностію міровоззрѣнія, полная противорѣчій и самаго беззастѣнливаго отношенія къ законамъ здравой логики, обнаруживающая повсюду отсутствіе у автора даже школьнаго знакомства съ постановкою и рѣшеніемъ самыхъ общихъ философскихъ вопросовъ, дышущая почти на каждой страницѣ своею то полувѣрованіемъ русскаго барина, получившаго образованіе отъ французскаго гувернера 50-хъ годовъ, то полуотрицаніемъ недоучившагося студента,—брошюра эта не можетъ принести никому ни пользы, ни вреда, и среди иновѣрцевъ можетъ лишь вызвать удивленіе, какимъ образомъ русскіе люди (и только именно *русскіе* люди),

не имѣя надлежащей научной подготовки, могутъ браться за рѣшеніе самыхъ возвышенныхъ и самыхъ спорныхъ вопросовъ!... Нельзя однако-же не отдать чести благоразумію автора за то, что онъ скрылъ, по крайней мѣрѣ, свое имя!... Впрочемъ, въ настоящій разъ мы не будемъ входить въ подробный разборъ этой брошюры; предоставляемъ себѣ свободу разобрать ее подробнѣе въ другое время... Не будемъ въ этотъ разъ говорить мы и о сочиненіяхъ Л. Толстаго и В. Соловьева, изданныхъ въ послѣдніе два года за-границей; на нихъ обращено вниманіе другихъ лицъ и при томъ настолько серьезно, что едва-ли кто увидитъ нужду прибавлять къ сказанному что-либо новое. Настоящее разсужденіе мы посвящаемъ исключительно вышедшей за-границею въ концѣ прошлаго 1886 года на *русскомъ* языкѣ книгѣ: „Исхожденіе св. Духа и вселенское первосвященство. Изданіе Сергѣя Асташкова. Фрейбургъ въ Бризгавѣ у книгопродавца Б. Гердера. 1886. Торговля конторы въ Страсбургѣ, Мюнхенѣ и Сентъ-Луи Мо. Вѣна I. Вользейле 33: книжная торговля Б. Гердера. Типографія Юліуса Клинкгарда въ Лейпцигѣ“.

Что-же это за книга? Кто ея авторъ? Съ какою цѣлію она написана и издана?—Сразу отвѣтить на эти вопросы довольно затруднительно. Въ самой книгѣ есть много данныхъ для того, чтобы отвѣтить на поставленные вопросы; но довѣрять этимъ даннымъ можно только развѣ по простодушію. Ниже мы увидимъ, что эти указанія, сдѣланныя въ самой книгѣ, не только не заслуживаютъ никакого довѣрія, а являются въ рукахъ автора лишь средствомъ скрыть отъ читателя истину и тѣ дѣйствительныя побужденія, по которымъ составлена самая книга.

О происхожденіи этой книги ея издатель—Сергѣй Асташковъ (подлинное-ли это имя издателя или вымышленное—для насъ пока совершенно безразлично) рассказываетъ слѣдующее. „Послѣ кончины Московскаго Митрополита Макарія и вслѣдствіе обстоятельствъ, о которыхъ я не считаю себя въ правѣ подробнѣе изясняться, достались мнѣ нѣсколько рукопи-

сей, принадлежавшихъ почившему Иерарху, и между ними подлежащій трактатъ: *О исхожденіи св. Духа и о Вселенскомъ Первосвященствѣ*. Бумаги эти хранились у меня уже *нѣсколько лѣтъ*, когда въ бытность мою въ Кіевѣ въ исходѣ 1884 г. совершенно случайно попался мнѣ въ руки другой экземпляръ той-же самой рукописи,—но очевидно уже позднѣйшей редакціи,—къ которому, между прочими незначительными вариантами, было приложено, въ видѣ посвященія, письмо къ какой-то, повидимому, высокопоставленной, но къ сожалѣнію неизвѣстной мнѣ духовной Особѣ. Уже до того, мнѣ неоднократно приходило на мысль ознакомить православную публику съ хранящимся у меня, и въ нѣкоторомъ смыслѣ далеко не лишеннымъ интереса произведеніемъ *безъимяннаго*—какъ онъ самъ себя нарекаетъ—*контroversиста*. Разъ убѣдившись, что рукопись его преступила, помимо моего содѣйствія, за предѣлы замкнутой частной собственности, мнѣ показалось не только весьма желательнымъ, но даже полезнымъ сдѣлать ее еще болѣе доступною общественной критикѣ посредствомъ печати. Но къ сожалѣнію, вопреки всѣмъ стараніямъ моимъ, непреодолимая для меня препятствія не дозволили мнѣ исполнить свое намѣреніе собственно въ Россіи. Вотъ причина, которая заставила меня по неволѣ обратиться къ содѣйствію иностранныхъ издателей. Понятно, что русская книга, напечатанная въ чужихъ краяхъ, за отсутствіемъ издателя и вѣдъ всякаго научнаго и даже матеріальнаго контроля, должна по необходимости изобиловать погрѣшностями, ошибками и опечатками. Но что же мнѣ было дѣлать? Оставалось только покориться необходимости. Полагаю, что послѣ сказаннаго мнѣ дозволено будетъ отклонить отъ себя всякую отвѣтственность по этому поводу. *Единственная цѣль* моя была вызвать со стороны тѣхъ, кому подобаетъ, дѣльный и основательный отвѣтъ на *дерзкую и обидную* критику всего *нашего* церковнаго православнаго *ученія*. Въ полномъ убѣжденіи, что честная цѣль будетъ конечно достигнута, откровенно сознаюсь, что я совершенно равнодушно буду относиться затѣмъ къ безобразному даже воспринятію пожертвованной мною на публичное изобличеніе

*подпольной, но на мой взглядъ, тѣмъ болѣе зловредной рукописи. Одесса, 13 Юля 1885 года“.*

Изъ этого предисловія *отъ издателя* съ необходимостію вытекаютъ слѣдующіе весьма интересные для насъ выводы:

1. Издатель нашелъ отпечатанную имъ книгу еще въ рукописи въ бумагахъ Московскаго митрополита Макарія уже послѣ смерти ученаго русскаго іерарха.

2. Митрополитъ Макарій умеръ съ 9-го на 10-го іюня 1882 года; слѣдовательно, рукопись, найденная издателемъ въ бумагахъ покойнаго святителя и изданная нынѣ въ Лейпцигѣ, была составлена кѣмъ-то еще до 1882 года, а такъ какъ въ Кіевѣ издатель встрѣтилъ и другой экземпляръ этой рукописи и при томъ даже съ вариантами, то естественно предположить, что эта рукопись была составлена уже задолго до смерти Макарія.

3. Составителя этой рукописи издатель не знаетъ; онъ остался для него *безымяннымъ контроверсистомъ*, а его сочиненіе—*подпольнымъ*.

4. Разбираемую нами книгу издатель выпустилъ въ свѣтъ не по праву формальнаго пріобрѣтенія ея отъ автора, а единственно на томъ основаніи, что она еще въ рукописи „преступила за предѣлы частной собственности“.

5. Издатель выдаетъ себя за члена Православной Греко-Россійской Церкви; рукопись, защищающую основные пункты католическаго лжеученія и нападающую на ученіе православной Церкви, онъ называетъ *зловредною* и самъ усматриваетъ въ ней „дерзкую и обидную критику всего нашего церковнаго православнаго ученія“.

6. Цѣль изданія-- вызвать на эту дерзкую и обидную критику основательный отвѣтъ, а самую рукопись—сдѣлать доступною общественной критикѣ посредствомъ печати.

Наконецъ 7, предисловіе отъ издателя было написано въ Одессѣ 13-го іюля 1885 года.

Что эти выводы съ необходимостію вытекаютъ изъ предисловія *отъ издателя*,—это очевидно. Но насколько они вѣрны *сами по себѣ*, т. е., насколько можно считать довѣрія къ тому, что говоритъ издатель въ своемъ предисловіи, — для

рѣшенія этого вопроса необходимо принять во вниманіе слѣдующее.

Въ концѣ разбираемой книги неизвѣстный намъ *авторъ* (не издатель) помѣстилъ *заявленіе* такого содержанія:

„*При окончаніи настоящаго труда, считаю долгомъ совѣсти заявить: Во-первыхъ, во избѣжаніе всякаго нареканія, что имѣя въ виду изложить сущность и настоящій смыслъ двухъ догматовъ, отдѣляющихъ Греко-Россійскую вѣру отъ Вселенской (читай: Римско-католической), я постоянно вмѣнялъ себѣ въ обязанность знакомить читателя не съ собственными мудрствованіями, а гораздо болѣе, и часто отъ слова до слова съ доводами, взглядами и соображеніями вселенскихъ (читай: римско-католическихъ) Богослововъ, мыслителей и публицистовъ, извлеченными изъ лучшихъ ихъ сочиненій по этимъ двумъ предметамъ. А потому не достоинства непосильнаго труда,—если только на *предыдущихъ* страницахъ какія найдутся,—а единственно недостатки, коими онъ изобилуетъ, имѣю право себѣ приписать; такъ какъ въ плохомъ употребленіи отборныхъ матеріаловъ всегда повиненъ неискусный строитель. Во-вторыхъ, что если за отсутствіемъ всякаго научнаго духовнаго руководительства, въ сказанномъ доселѣ что-либо неволью, по незнанію, оплошности, непониманію, невѣрности или неясности мысли или выраженія, было изображено много въ несогласіи съ ученіемъ Вселенской (читай: Римско-католической) Церкви, я все то, безъ всякаго изъятія и оговорки, заранѣе самъ осуждаю, отвергаю, и съ полнымъ, несомнѣннымъ убѣжденіемъ отрицаю; торжественно сознавая, и гласно исповѣдая, что внѣ ея верховнаго ученія и власти нѣтъ, и не можетъ быть, ни Божественной истины ни православія вѣры. С. Богородское, 10-го августа 1886 года“<sup>1)</sup>.*

Что заявленіе это написано не издателемъ, а самимъ авторомъ,—въ этомъ, очевидно, не можетъ быть никакого сомнѣнія; оно ясно говоритъ само за себя. Впрочемъ, пока для насъ не важно самое заявленіе; для насъ важна теперь

<sup>1)</sup> Стр. 138.

лишь дата его: „10-е августа 1886 года“. Она даетъ намъ ключъ къ оцѣнкѣ того, что сказалъ издатель въ своемъ предисловіи.

Въ самомъ дѣлѣ сопоставимъ добытыя нами даты. Съ 9-го на 10-е іюня 1882 года умеръ Митрополитъ Московскій Макарій; 13-го іюля 1885 года издатель написалъ свое предисловіе; 10-го августа 1886 г. авторъ окончилъ свою книгу. Какіе получаютъ отсюда результаты?

1. Издатель говоритъ, что выпущенная имъ въ свѣтъ книга еще въ рукописи находилась въ бумагахъ Макарія, доставшихся ему послѣ смерти послѣдняго, и что даже другой такой-же экземпляръ онъ нашелъ въ Кіевѣ въ 1884 г.; а авторъ публично утверждаетъ, что свою рукопись онъ окончилъ („при окончаніи настоящаго труда“, см. выше) только 10-го августа 1886 года, т. е., спустя четыре года и два мѣсяца послѣ смерти Митрополита Макарія. Но могъ-ли Макарій имѣть у себя рукопись, которая была написана, только спустя четыре года послѣ его смерти? Ясно, что издатель лжетъ; ясно, что ни у Макарія, ни въ Кіевѣ онъ не встрѣчалъ въ рукописи изданной имъ книги.

2. Издатель хочетъ представить себя человѣкомъ незнающимъ имени автора изданной имъ книги, а самую книгу—явленіемъ *подпольнымъ*; но и то, и другое несправедливо. Между составленіемъ предисловія и окончаніемъ книги заключается промежутокъ времени въ годъ и 28 дней; т. е., за годъ и 28 дней до окончанія сочиненія авторомъ издатель уже рѣшилъ выпустить за-границей это сочиненіе. Можно-ли повѣрить, чтобы онъ не зналъ имени автора?

3. Издатель лжетъ также, когда въ 1885 году увѣряетъ, что изданная имъ рукопись, оконченная только во второй половинѣ 1886 года, уже ходила по рукамъ среди русскихъ людей и, помимо его содѣйствія, „уже преступила за предѣлы замкнутой частной собственности“. На стр. 42 помѣщено подстрочное примѣчаніе, которое гласитъ слѣдующее: „Не далѣе какъ въ Мартѣ 1884 г. 15 католич. Миссіонеровъ были обезглавлены въ Тонкинѣ“. Ясно, что самая книга, въ которой помѣщено это примѣчаніе, написана была

уже послѣ 1884 г., а потому и издатель не могъ найти ея ни въ бумагахъ Макарія въ 1882 году, ни въ Кіевѣ въ 1884 году.

4. Нельзя вѣрить также и тому, что издатель принадлежить къ числу членовъ Православной Греко-Россійской Церкви и издалъ свою книгу съ единственною цѣлью—„вызвать со стороны тѣхъ, кому подобаешь, дѣльный и основательный отвѣтъ на дерзкую и обидную критику всего *нашего* церковнаго православнаго ученія“. Было-бы правдоподобно, если-бы дѣло дѣйствительно было такъ, какъ представляетъ его издатель, т. е., если-бы книга изданная имъ существовала уже до написанія имъ предисловія. Но православный русскій человекъ не могъ имѣть въ виду такой цѣли въ то время, когда еще не была написана самая „дерзкая и обидная критика“.

Послѣ сказаннаго уже можно видѣть, съ какого рода личностями намъ приходится имѣть дѣло; ясно, какимъ нравственнымъ характеромъ отличаются тѣ люди, которымъ всецѣло обязана разбираемая нами книга своимъ появленіемъ на свѣтъ. Уже на первой страницѣ намъ бросается въ глаза недобросовѣстность лицъ взявшихъ на себя задачу—подвергнуть „дерзкой и обидной критикѣ ученіе нашей православной Церкви“. Преднамѣренность лжи ясно просвѣчиваетъ по всей книгѣ; чувствуешь, что кака-то невѣдомая сила на каждомъ шагѣ хочетъ захватить тебя въ свои сѣти. Но хуже всего то, что не знаешь, съ кѣмъ имѣешь дѣло; врагъ прячется въ мѣстахъ покрытыхъ почти непроницаемымъ мракомъ. Въ его рукахъ *всѣ* средства хороши; но больше всего онъ пользуется обманомъ и ложью. На одной страницѣ вы встрѣчаете у автора необычайное смиреніе, самоуниженіе; на другой—вы видите предъ собою надмѣннаго нахала!

Въ предисловіи *автора*, которое дѣйствительно имѣетъ форму письма къ кому-то изъ высокопоставленныхъ духовныхъ лицъ, личность автора остается вполне вѣрною самой себѣ. „Вы мнѣ изъявили желаніе, пишетъ авторъ этой духовной особѣ, ближе ознакомиться съ ученіемъ Западной Церкви о исхожденіи Св. Духа. Охотно подчинился-бы я

Вашему дружескому настоянію, еслибы обладалъ достаточнымъ запасомъ богословскихъ знаній, для методическаго изложенія этого труднаго вопроса, какъ будто намѣренно запутаннаго, чуждыми его внутреннему значенію страстями. Но къ сожалѣнію, я *мірянинъ* и потому *далеко не владѣю достаточнымъ научнымъ матеріаломъ для удовлетворительнаго исполненія такой задачи*. Тѣмъ не менѣе искреннее желаніе *удовлетворить Вамъ побудило меня* попытаться чистосердечно и безъ всякаго притязанія на доктринерство, *изложить для Васъ*, хотя и въ самомъ неполномъ и несовершенномъ видѣ богословскую разработку этого предмета по смыслу вселепскаго (читай: римско-католическаго) ученія, насколько по крайней мѣрѣ она мнѣ самому извѣстна. Никто болѣе меня не отдаетъ себѣ отчета въ неудовлетворительности этого труда. *Я не имѣлъ подъ рукою ни одного изъ приводимыхъ мною авторовъ*. Кромѣ того и по той-же причинѣ *выписки изъ восточныхъ Отцовъ персведены мною не съ греческихъ подлинниковъ, а съ иностранныхъ переводовъ*, конечно по возможности съ лучшихъ "...

Изъ этихъ словъ автора видно: 1) что онъ считалъ себя неподготовленнымъ къ рѣшенію взятой имъ на себя задачи; 2) что его сочиненіе имѣетъ частный характеръ; писано *только* для какой-то духовной особы, а не для общественнаго употребленія; и 3) что свои выводы онъ построилъ лишь на основаніи католическихъ переводовъ святоотеческихъ твореній и чужихъ цитатъ.

И что-же? Нельзя вѣрить ни одному изъ этихъ указаній. Вся книга свидѣтельствуетъ объ обширной богословской эрудиціи автора. Да и самъ авторъ проговаривается на счетъ этого, когда въ концѣ книги въ своемъ „заявленіи“ утверждаетъ, что онъ „постоянно вмѣнялъ себѣ въ обязанность знакомить читателя не съ собственными мудрованіями, а гораздо болѣе, и часто *отъ слова до слова* съ доводами, взглядами и соображеніями вселепскихъ богослововъ, мыслителей и публицистовъ, извлеченными изъ лучшихъ ихъ сочиненій по этимъ двумъ предметамъ“. Кромѣ того, авторъ хорошо знакомъ съ греческою и русскою богословскою литературою.



Далѣе,—не подлежитъ никакому сомнѣнію, что разбираемая книга написана не для частнаго лица, а исключительно для изданія въ свѣтъ и распространенія между православными славянами. Объ этомъ ясно свидѣтельствуется все содержаніе книги, ея характеръ, приемы изложенія, обращеніе ко всѣмъ православнымъ присоединиться къ папистамъ, какъ и отдѣльныя выраженія, въ родѣ слѣдующихъ: „предоставляю теперь *всякому* заключить, насколько я былъ правъ“ (стр. 27); „если съ нашей стороны подобная увѣренность не что иное какъ самообольщеніе, вѣроятно легко будетъ *каждому* опровергнуть приведенныя нами доказательства“ (стр. 39) и т. п. Авторъ ждетъ печатнаго отвѣта и разбора его книги,—что было-бы въ его устахъ совершенно непонятнымъ, если-бы онъ не предполагалъ свою книгу издать въ свѣтъ на общественный судъ.

Не вѣримъ мы и тому, что авторъ не имѣлъ подъ руками сочиненій тѣхъ писателей, на которыхъ онъ перѣдко ссылается. Но что онъ пользовался этими сочиненіями и святоотеческими твореніями въ высшей степени безцеремонно,—это не подлежитъ никакому сомнѣнію, какъ покажемъ мы читателю въ свое время.

Итакъ, кого-же слѣдуетъ считать авторомъ появившейся за-границею книги—„Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“ и съ какою цѣлію издана эта книга?

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что книга эта составлена самымъ рьянымъ католикомъ <sup>1)</sup> съ цѣлію пропаганды католичества среди западныхъ славянъ, принадлежащихъ еще къ Православной Восточной Церкви. Послѣ внимательнаго прочтенія этой книги мы вынесли глубокое убѣжденіе; что изданіе, какъ и составленіе ея есть дѣло хитрыхъ іезуитовъ. Только съ этой точки зрѣнія представляется понятною и та басня, которая приписана издателю Асташкову и на которую выше мы обратили вниманіе своихъ читателей.

<sup>1)</sup> Н. Б., сотрудникъ „Церков. Вѣсти.“ (1887, № 6, стр. 150), признаетъ, на основаніи слуховъ, авторомъ этой книги одного изъ выдающихся представителей католическаго духовенства въ С.-Петербурѣ.

Митрополитъ Макарій, труды котораго извѣстны и за предѣлами нашего отечества, и который считается ученымъ представителемъ православной догматики, отошелъ въ вѣчность; умеръ и братъ его протоіерей Булгаковъ, главный и ближайшій наслѣдникъ покойнаго святителя. Сами они уже не могутъ обличить во лжи хитрыхъ іезуитовъ! Между тѣмъ среди несчастныхъ славянъ католичество силится стать твердою ногою; уступку вынуждена была сдѣлать даже Черногорія. Православные славяне находили для себя опору въ единовѣрной Россіи. Іезуитамъ необходимо поколебать эту опору въ глазахъ славянъ. И вотъ измышляется басня, внутренній смыслъ которой состоитъ въ слѣдующемъ: „Славяне! вы признаете опору своего вѣроисповѣданія въ Русской Церкви. Но вотъ—смотрите, у ученаго русскаго догматика долгое время лежала рукопись, содержащая доказательства римско-католическаго вѣроисповѣданія и нападки на вѣроученіе Греко-Россійской Церкви,—и вашъ Макарій не опровергъ ея доводовъ, потому что былъ не въ силахъ сдѣлать этого; ясно, что правда на сторонѣ католичества. Рукопись написана по просьбѣ одной высокопоставленной духовной особы, пожелавшей *„ближе ознакомиться съ ученіемъ Западной Церкви объ исхожденіи Св. Духа“*. Вотъ ваши высокопреподобные отцы! Они отвергаютъ ученіе западной церкви только по одному своему невѣжеству, въ которомъ хотятъ удержать и васъ. Они даже не знакомы съ ученіемъ западной церкви. Посмотрите получше, каково „догматическое богословіе“ самаго Макарія! Вы русскихъ только по незнанію считаете преданными православной Церкви; но они вовсе не таковы; въ своемъ православіи они сами сильно сомнѣваются. Издаваемая нами книга между пими пользуется большимъ сочувствіемъ; она еще въ рукописи пользовалась большимъ распространеніемъ; отъ Москвы до Кіева вы можете встрѣтить ее“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Нельзя не отмѣтить здѣсь того обстоятельства, что разбираемая нами книга была издана за-границей вскорѣ послѣ появленія въ загребскомъ католическомъ листкѣ статьи В. С. Соловьева. Случайное-ли это совпаденіе, или, быть можетъ Соловьевъ подалъ іезуитамъ только поводъ къ пропагандѣ такого рода,

Вотъ, по нашему искреннему убѣжденію, истинный смыслъ разбираемой нами книги! И мы можемъ поздравить папистовъ еще съ новымъ способомъ пропагандированія католической „правды“. Но не смущайтесь, сыны Лойолы: цѣль оправдываетъ средства! Вѣдь приходилось вамъ дѣлывать и не такія вещи! Работай, орденъ Іисуса! И „еже твориши, сотвори скоро“! (Іоан. XIII, 27).

Содержаніе разбираемой нами книги, какъ это видно и изъ самаго заглавія ея, составляютъ два главныхъ лжеученія католической церкви: а) объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына и б) главенство и непогрѣшимость римскаго папы. Вопросы эти возникли около тысячи лѣтъ тому назадъ; изслѣдованы они уже весьма полно и обстоятельно, вслѣдствіе чего рѣшеніе ихъ самихъ по себѣ уже имѣетъ мало интереса за исключеніемъ интереса исключительно научнаго. Въ данномъ случаѣ насъ интересуетъ лишь тотъ способъ и тѣ приемы, съ которыми подходитъ къ рѣшенію этихъ вѣковыхъ вопросовъ самъ составитель разбираемой нами книги. Поэтому мы намѣрены представить вниманію нашихъ читателей не столько рѣшеніе этихъ вопросовъ, сколько *разборъ книги*, трактующей объ этомъ предметѣ. Самъ авторъ ждетъ подобнаго разбора, но только... въ желательномъ для него духѣ. Вотъ что говоритъ онъ по этому поводу (стр. 39—40). „Будемъ спокойно ожидать отвѣта, съ какой-бы стороны онъ ни дошелъ до насъ. Я, впрочемъ, долженъ здѣсь оговориться на счетъ того, что буду считать отвѣтомъ дѣльнымъ, серьезнымъ, или-же пустымъ словопреніемъ. Разбирать всякій сложный вопросъ можно двумя путями: съ *цѣлью во что-бы ни стало*, но только *казаться правымъ* (этимъ путемъ, какъ увидимъ

не имѣя съ ними связи болѣе твердой и непосредственной,—судить объ этомъ мы не имѣемъ достаточныхъ основаній; но самый фактъ появленія іезуитской работы вслѣдъ за статьею В. Соловьева,—многознаменателенъ. Во всякомъ случаѣ, если заявленіе В. Соловьева въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ сдѣлаю искренно, онъ долженъ теперь увидѣть, какъ опасно шугить огнемъ предъ іезуитами!

ниже, идетъ самъ авторъ) или съ цѣлью выяснитъ разбираемое усложненіе по существу и подъ вліяніемъ *предметнаго*, *безкорыстнаго* (?) убѣжденія. Первый пріемъ я не только съ удовольствіемъ предоставляю охотникамъ до придирокъ и крючкотворства, но формально заявляю, что никогда не буду считать заслуживающими отвѣта прекословниковъ, прибѣгающихъ къ полемикѣ такого унизительнаго свойства. Но, скажутъ мнѣ, кто-же дастъ вамъ право быть судьей въ дѣлѣ, гдѣ вы сами принадлежите къ одной изъ спорящихъ сторонъ? Кто дастъ вамъ право рѣшать, что составляетъ серьезный, добросовѣстный споръ, и что—пустословную придирку? Никто. Но, къ счастью, здѣсь само дѣло, помимо всѣхъ, ясно говоритъ за себя. Дѣйствительно, мы имѣли въ виду доказать на предъидущихъ страницахъ, что *догматъ о исхожденіи Св. Духа ведетъ, по Греко-Россійскому толкованію, къ прямой и явной нелѣпости*. Полагаю, что доказалъ кромѣ того, почему толкованіе это,—для защиты котораго противники, за неимѣніемъ лучшаго (слушайте дальше!), прибѣгаютъ только къ безысходному словопренію *о подлинности или поддѣльности всякихъ рукописей, свидѣтельствъ, изданій, о правильности или ошибочности приложеній, о дѣйствительности или вымысленности фактовъ, о значеніи или незначеніи прямыхъ и косвенныхъ доказательствъ, и т. п.* („знаетъ лукавая кошка чье мясо съѣла!“)—никогда не успѣло убѣдить никого изъ непрінадлежащихъ къ Греко-Россійской Церкви, прочихъ христіанъ всего образованнаго міра. Причина этого явленія,—напомню еще разъ, самая естественная и простая“. Не безынтересно, читатель, послушать, въ чемъ, по мнѣнію автора, заключается эта самая естественная и простая причина. „Представимъ себѣ, говоритъ онъ (стр. 40), что существуетъ христіанское общество, исповѣдующее, напр., что три Божескія *Упостаси* образуютъ будто три отдѣльныя Божества. Предположимъ затѣмъ, что единственный способъ принятый этою Церковію для защиты лжедогмата состоитъ въ утомительномъ безконечномъ спорѣ *о какихъ-то патристическихъ свидѣтельствахъ, текстахъ, сомнительныхъ фактахъ* и т. д., доказывающихъ будто истину ея вѣры. Понятно, что

по этому пути всѣ старанія, всѣ усилія ея всегда окажутся суетными и тщетными, такъ какъ до разбора ея возраженій противники справедливо будутъ сперва указывать на существенную несостоятельность ученія, ведущаго къ прямой и явной нелѣпости. Въ такомъ именно положеніи находится доселѣ споръ объ исхожденіи Св. Духа относительно греко-россійскихъ толкователей. *Ихъ укоряютъ въ осязательномъ противоречіи съ первыми основаніями разума*, а они уклоняются, отвѣчая на это утопченпѣйшими изворотами критическаго стряпчества. Не пора-ли выйти изъ такого недоразумѣнія? Не пора-ли добросовѣстно отнестись наконецъ къ вопросу? Довольно останется времени для критическаго разбора, когда предварительно доказано будетъ, что отрицаніе исхожденія Духа и отъ Сына не ведетъ къ прямой нелѣпости. А до тѣхъ поръ, я по крайней мѣрѣ не согласенъ болѣе убивать время на безцѣльное словопреніе, продолжавшееся уже болѣе тысячи лѣтъ, пока не выяснится эта первая и существенная исходная точка вопроса; и до ея рѣшенія я буду считать каждое возраженіе, почерпнутое изъ критической сферы, не только не заслуживающимъ отвѣта, но прямымъ явнымъ сознаніемъ самихъ противниковъ въ невозможности согласить *ихъ толкованіе съ требованіями здраваго смысла и разсудка*“.

Итакъ, римско-католическое богословіе вступаетъ въ новый періодъ своего развитія. До сихъ поръ римскіе богословы все-таки утверждали еще, что ихъ церковь „наздана на основаніи Апостоль и Пророкъ, суцу краеугольну Самому Иисусу Христу“, что ея вѣроисповѣданіе опредѣляется Словомъ Божіимъ и общимъ согласіемъ Вселенской Церкви чрезъ посредство ея учителей, а теперь оказывается, что у католическихъ богослововъ „*тексты*“, и „*какія-то патристическія свидѣтельства*“ стоятъ уже на второмъ планѣ; для нихъ не имѣютъ уже никакого значенія вопросы „о подлинности или поддѣльности всякихъ рукописей, свидѣтельствъ, изданій, о правильности или ошибочности приложеній, о дѣйствительности или вымышленности фактовъ, о значеніи или незначеніи прямыхъ и косвенныхъ доказательствъ и т. п.“... Теперь

на первомъ планѣ у нихъ стоятъ „*требованія здраваго смысла и разсудка*“... Т. е., вмѣсто Божественнаго Откровенія католическая догматика теперь хочетъ найти для себя основаніе въ выводахъ *философіи*. По ученію католическаго богослова, христіанскій догматъ предварительно слѣдуетъ подвергнуть философской критикѣ, и только когда окажется, что онъ не находится „*въ осязательномъ противорѣчій съ первыми основаніями разума*“, для его подтвержденія можно отыскивать тексты Св. Писанія и патристическія свидѣтельства... Но какая эта жалкая философія, на которую хочетъ опереться авторъ разбираемой нами книги, — это мы увидимъ въ свое время. Рационализмъ, цѣлые вѣка враждовавшій съ католичествомъ, никогда не можетъ стать его надежнымъ союзникомъ; въ гегельянской философіи только близорукіе теологи могли видѣть оправданіе христіанскаго вѣроученія. Во всякомъ случаѣ плоха та „непогрѣшимость“ богословія, которая полагаетъ для себя основу въ „вѣтрахъ колеблемыхъ“ мудрствованіяхъ лжеименнаго разума...

Не менѣе автора разбираемой нами книги мы уважаемъ „*требованія здраваго смысла и разсудка*“; не менѣе его мы цѣнимъ значеніе здоровой философіи и отведемъ ей въ своемъ разсужденіи соотвѣтствующее мѣсто; по разсужденію это предназначается вовсе не для одного только автора разбираемой книги. Поэтому мы предоставляемъ самимъ читателямъ нашимъ рѣшить вопросъ о томъ, насколько требованія, предъявленныя авторомъ, могутъ быть нами приняты. По ученію Слова Божія и древней вселенской Церкви, церковное вѣроученіе всецѣло должно основываться на Божественномъ Откровеніи и вѣроопредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ. „Испытайте писанія и та суть свидѣтельствующія о Мнѣ“, — говорилъ Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ. „Братіе, стойте и держите преданія, имже научитесь или словомъ или посланіемъ нашимъ“, — заповѣдали намъ св. Апостолы, предостерегая въ тоже время, чтобы кто-либо не прельстилъ насъ философіею. Кто хочетъ быть ученикомъ Христовымъ, истиннымъ христіаниномъ, тотъ долженъ слѣдовать ученію только одного Христа. Нельзя быть въ одно и то-же время учени-

комъ Христа и послѣдователемъ Гегеля. „Кто не съ нами, тотъ противъ насъ“. Вотъ почему, въ противоположность требованіямъ католическаго полемиста, въ рѣшеніи догматическихъ вопросовъ мы всегда будемъ ставить на первомъ мѣстѣ свидѣтельство Божественнаго Откровенія, вѣроопредѣленія семи вселенскихъ и девяти помѣстныхъ соборовъ, истолкованія Св. Отцовъ и учителей Церкви, — совершенно равнодушно относясь къ тому, понравится-ли этотъ пріемъ нашему католическому полемисту, или нѣтъ. Понятно послѣ этого, что для насъ вовсе не можетъ быть безразлично и рѣшеніе вопроса „о подлинности или поддѣльности всякихъ рукописей, свидѣтельствъ, изданій, о правильности или ошибочности приложеній, о дѣйствительности или вымышленности фактовъ, о значеніи или незначеніи прямыхъ и косвенныхъ доказательствъ и т. п.“. Въ порывѣ разъяреннаго фанатизма авторъ разбираемой книги почти на каждой страницѣ раздражается уличною бранью и противъ русскаго правительства за его отношеніе къ дѣламъ Церкви, и противъ митрополита Макарія и противъ всей наконецъ „Греко-Россійской“ Церкви. Во имя христіанской любви мы не будемъ отвѣчать ему тѣмъ-же, но тѣмъ не менѣе, идя за нимъ шагъ за шагомъ и провѣряя его выводы по указываемымъ основаніямъ, въ его книгѣ мы будемъ „каждую вещь называть ея именемъ“: ложь—ложью, измышленный фактъ—измышленнымъ, искаженіе текста—искаженіемъ, поддѣлку рукописи — поддѣлкою. При составленіи своей книги авторъ выпустилъ изъ виду простую, но имѣющую весьма важное практическое значеніе, истину: чтобы не краснѣть отъ уличенія во лжи,—не падо лгать; богослову — полемисту не прилично лгать даже и въ мѣру. Пустословіемъ о „требованіяхъ здраваго смысла и разсудка“ не прикроешь того, что находится „въ осязательномъ противорѣчій съ первыми основаніями *разума*“. Въ послѣдствіи, читатель, мы увидимъ яснѣе, почему это нашъ защитникъ католическихъ лжеученій не хочетъ придавать значенія текстамъ, патристическимъ свидѣтельствамъ, рѣшенію вопроса о дѣйствительности или вымышленности фактовъ и т. п. Мы-же—повторяемъ—будемъ воздавать каждому свое:

неизмѣримо высокое значеніе будемъ признавать за историческими и документальными основаніями вѣроученія Вселенской Церкви, и соотвѣтствующее мѣсто укажемъ требованіямъ здраваго *разума*, (но не „здраваго смысла“, который такъ былъ униженъ и опозоренъ филозофіею того-же имени).

Приступая къ разбору изданной за-границею книги—„Исхожденіе Св. Духа и вселенское первосвященство“,—мы по необходимости должны будемъ расположить свое разсужденіе по тому самому плану, по которому расположена и разбираемая книга. Вслѣдствіе этого разсужденіе наше будетъ раздѣлено на два отдѣла: I. Исхожденіе Св. Духа и II. Вселенское первосвященство. Въ частности въ первомъ отдѣлѣ мы коснемся двухъ слѣдующихъ пунктовъ: а) о католическомъ догматѣ объ исхожденіи Св. Духа, какимъ онъ представляется самъ по себѣ и б) о законности или незаконности сдѣланнаго западною церковію прибавленія частицы *Filioque* (и отъ Сына); здѣсь-же мы разсмотримъ и приводимыя авторомъ доказательства въ пользу этого католическаго догмата: 1) изъ Св. Писанія, 2) изъ ученія западной церкви, 3) изъ ученія Восточной Церкви, 4) изъ свидѣтельства отцовъ и учителей западной церкви, 5) изъ свидѣтельства отцовъ и учителей Восточной Церкви и 6) изъ свидѣтельствъ еретиковъ и лжеучителей; а въ заключеніе обсудимъ и то, какъ нашъ новый защитникъ католичества опровергаетъ возраженія противниковъ (Макарія—въ особенности). Во-второмъ отдѣлѣ мы коснемся также двухъ пунктовъ: а) главенства римскаго первосвященника и б) его непогрѣшимости,—при чемъ разсмотримъ приводимыя нашимъ противникомъ доказательства и въ пользу этихъ лжедогматовъ католичества: 1) изъ Св. Писанія, 2) церковной исторіи, 3) святоотеческихъ твореній и 4) соборныхъ опредѣленій.

Не скрываемъ отъ себя всей трудности принятой задачи. Затрудненія эти увеличиваются еще болѣе отъ того, что обширность задачи, богатство литературы по этому предмету, критическую провѣрку приводимыхъ цитатъ, разборъ фило-



софскихъ доводовъ, нападки автора на противниковъ намъ предстоитъ примирить съ узкими рамками журнальной статьи. Тѣмъ не менѣе, призвавъ себѣ помощь Божію, приступимъ къ рѣшенію своей задачи, а насколько сумѣемъ выполнить ее, — о томъ предоставимъ судить нашимъ благосклоннымъ читателямъ.

Свящ. М. Буткевичъ.

(Продолженіе будетъ).

---

## МЕТАФИЗИЧЕСКІЙ АНАЛИЗЪ РАЦІОНАЛЬНАГО ПОЗНАНІЯ.

---

Исходнымъ началомъ нашей познавательной дѣятельности служатъ впечатлѣнія, получаемыя нами отъ окружающаго насъ міра при помощи внѣшнихъ чувствъ; эти впечатлѣнія преобразуются затѣмъ въ представленія, совокупность которыхъ мы называемъ внѣшнимъ, чувственнымъ опытомъ, а основное на этомъ опытѣ первоначальное непосредственное познаніе вещей,—эмпирическимъ познаніемъ.

Задачею метафизическаго анализа этого рода познанія было рѣшеніе вопроса: соотвѣтствуетъ ли нашимъ представленіямъ о вещахъ дѣйствительное бытіе и въ какой мѣрѣ достоверно наше познаніе о нихъ? <sup>1)</sup>

Но представленіями вещей не ограничивается наше познаніе. Не смотря на безконечное разнообразіе содержанія, познаніе, не идущее далѣе представленій о вещахъ, было-бы самымъ скуднымъ познаніемъ. Представленіе говоритъ намъ только о томъ, что предметъ *есть*; но *что* такое онъ *есть* и *какъ* онъ *есть*, оно еще не высказываетъ. На вопросъ: *что* такое предметъ *есть*, отвѣчаетъ высшее и имѣющее болѣе значенія для знанія произведеніе познавательной силы нашего духа,—*понятіе*; въ немъ мы не только представляемъ предметъ, но и стараемся *понять*, что онъ такое. Ту способность нашего духа, которая изъ представленій образуетъ понятіе, мы

---

<sup>1)</sup> См. „Метафизическій анализъ эмпирическаго познанія“, „Вѣра и Разумъ“ за 1886 г.

называемъ *разсудкомъ*, а познаніе при помощи понятій,—раціональнымъ познаніемъ.

Теперь намъ предстоитъ подвергнуть метафизическому анализу произведеніе нашего разсудка,—понятіе, точно также какъ подвергали ему произведеніе чувственнаго познанія,—представленіе,—и рѣшить тѣже самые вопросы, которые были предложены нами относительно послѣдняго: соотвѣтствуетъ ли нашимъ понятіямъ о вещахъ дѣйствительное бытіе и въ какой мѣрѣ достовѣрно наше раціональное познаніе?

Разсматривая понятіе съ метафизической точки зрѣнія, т. е. безотносительно къ разнообразному содержанію частныхъ понятій, мы легко замѣчаемъ, что существенная, характеристическая черта, отличающая его отъ представленія, та, что оно выражаетъ собою вѣчто *общее* многимъ представленіямъ. Представленіе относится къ одному конкретному предмету; понятіе обнимаетъ собою болѣе или менѣе обширную группу предметовъ. Оно достигаетъ этого извѣстнымъ логическимъ процессомъ: отвлеченіемъ и обобщеніемъ признаковъ общихъ многимъ предметамъ. Итакъ, содержаніе понятія вообще, независимо отъ спеціальныхъ особенностей различныхъ понятій, собственно есть *общее* или бытіе общее, отличное отъ бытія конкретного, о которомъ даетъ намъ знаніе представленіе.

Но всматриваясь ближе въ то *общее*, которое составляетъ содержаніе понятія, мы замѣчаемъ при этомъ два характеристическіе оттѣнка между понятіями. Общее содержаніе, заключающееся въ понятіяхъ, составляютъ, какъ извѣстно, *признаки* или черты общія многимъ предметамъ и отъ нихъ отвлекаемыя. Но одни изъ этихъ признаковъ, не смотря на ихъ общность, принадлежатъ только *многимъ* предметамъ или извѣстнымъ группамъ ихъ; эти группы конечно могутъ быть больше или меньше, уже или обширнѣе, судя по различной степени отвлеченности понятій. Такъ напримѣръ признакъ: *красный цвѣтъ* принадлежитъ меньшей группѣ предметовъ, чѣмъ признакъ: *цвѣтъ* вообще; признакъ: *тяжесть* можетъ быть приписанъ всѣмъ предметамъ матеріальнымъ, но онъ не можетъ быть приписанъ объектамъ духовнымъ и т. п. Вообще большая часть признаковъ, не смотря на обширный кругъ принадлежности

или приписуемости ихъ предметамъ, должны быть названы признаками только общими, а не всеобщими. Но есть другого рода признаки, которые мы можемъ приписать не только нѣкоторымъ или многимъ предметамъ, но и всѣмъ предметамъ безъ исключенія. Напримѣръ мы говоримъ, что каждая вещь имѣетъ какое либо *качество*, имѣетъ *причину* своего бытія, находится въ томъ или иномъ *отношеніи* къ другимъ предметамъ и пр. Очевидно, что понятія: качества, причины, отношенія и тому подобныя, могутъ быть примѣнены ко всѣмъ мыслимымъ предметамъ безъ исключенія; слѣдовательно, это признаки не только общіе, но и всеобщіе.

Отсюда видно, что и понятія по характеру ихъ признаковъ, могутъ быть или общими или всеобщими. Перваго рода понятія составляютъ самую большую часть нашихъ понятій, различаясь большею или меньшею общностью, степени которой обозначаются въ логикахъ терминами: классъ, родъ, видъ, подвидъ и т. п., принятыми въ такъ называемыхъ классификаціяхъ. Это понятія *общія*. Второго рода понятія, содержаниемъ которыхъ служатъ признаки всеобщіе, обыкновенно называются категорическими или *категоріями*.

Соотвѣтственно этимъ двумъ отличіямъ понятій и мы будемъ говорить сначала объ общихъ, затѣмъ о категорическихъ понятіяхъ, съ цѣлью рѣшить вопросъ: соотвѣтствуетъ ли общему и всеобщему элементамъ нашихъ понятій что-либо реальное внѣ нашего познающаго духа, въ какой мѣрѣ соотвѣтствуетъ и потому въ какой мѣрѣ достоверно наше, основанное на понятіяхъ, познаніе?

## I.

Исторія вопроса о метафизическомъ значеніи общихъ понятій идетъ со временъ Платона. Послѣ того какъ Сократъ первый указалъ на важное значеніе понятій для нашего познанія, Платонъ старался разрѣшить вопросъ, что такое реальное внѣ нашего ума можетъ соотвѣтствовать понятіямъ и вообще всему, основанному на понятіяхъ и имъ выражаемому, познанію? Это реальное, по его мнѣнію, составляютъ *идеи* вещей. Идеи суть вѣчныя, неизмѣнныя, существующія самостоятельно, независимо

отъ вещей и прежде ихъ прототипы или сущности вещей; дѣйствительныя, въ пространствѣ и времени являющіяся вещи, суть только несовершенныя, болѣе или менѣе тусклыя отображенія идей. Какъ въ мѣрѣ явленій отображеніемъ идей служатъ дѣйствительныя вещи, такъ въ нашемъ умѣ или въ нашемъ познаніи отображеніемъ ихъ служатъ *понятія* (λόγοι).<sup>1)</sup> Такимъ образомъ понятіямъ не только болѣе или менѣе соотвѣтствуютъ дѣйствительныя объекты, но они выражаютъ собою или отображаютъ истинную сущность вещей, — предметы не только какъ они являются намъ, но какъ они суть сами по себѣ, въ идеѣ. Отсюда само собою слѣдуетъ громадное значеніе понятій для нашего познанія, такъ какъ только при помощи ихъ мы можемъ познавать истинную сущность вещей.

Свой взглядъ на значеніе общихъ понятій Платонъ не ограничиваетъ однимъ какимъ-нибудь классомъ ихъ, напр. понятіями родовъ и видовъ дѣйствительно существующихъ въ природѣ предметовъ. У него каждое общее понятіе выражаетъ какую-либо идею. Вотъ почему онъ говоритъ объ идеяхъ кровати, стола, силы, здоровья, голоса, цвѣта, объ идеяхъ отношеній и свойствъ, объ идеяхъ математическихъ фигуръ, даже объ идеяхъ небытія и того, что по своей сущности, повидимому, составляетъ даже противорѣчіе идеѣ. Однимъ словомъ, идею, по мнѣнію Платона, должно допустить вездѣ, гдѣ только какое-нибудь множество имѣетъ одно общее названіе и обозначается однимъ словомъ или, какъ выражается Аристотель, Платонъ для каждаго класса вещей налагаетъ особую идею<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Иногда смѣшиваютъ Платоновы идеи съ понятіями. Но, какъ замѣчаетъ Юбервегъ, мы во всѣхъ сочиненіяхъ Платона напрасно стали-бы искать, хотя одно мѣсто, гдѣ слово ἰδέα или εἶδος обозначало-бы или сообозначало субъективное *понятіе*. Подобное пониманіе слова: идея, могло быть внесено только комментаторами и переводчиками его сочиненій. Logik. p. 108.

<sup>2)</sup> Arist. Metaph. XII. 2. Для разъясненія Платонова ученія объ идеяхъ особенное значеніе имѣетъ одно мѣсто въ началѣ Парменида. Парменидъ спрашиваетъ молодого Сократа, что такое онъ считаетъ за идею? Сократъ безусловно признаетъ нравственныя идеи, какъ напр. идеи справедливости, красоты, блага; идеи физическія, напр. идею человека, огня, воды онъ допускаетъ только послѣ нѣкотораго колебанія; идеи-же того, что составляетъ только безформенную массу или часть чего-либо другаго, каковы напр. волоса, лужа, грязь, онъ

Несомнѣнная заслуга Платона въ томъ, что онъ первый выставилъ вопросъ о значеніи общихъ понятій и отношеніи ихъ къ дѣйствительному бытію. Онъ совершенно вѣрно старался къ субъективному понятію найти объективный его коррелятъ, опредѣлить, что соотвѣтствуетъ ему въ панего ума. Но ошибка его въ томъ, что вмѣсто того, чтобы искать этотъ коррелятъ въ сущности, заключающейся въ самихъ-же вещахъ, онъ олицетворилъ эту сущность въ видѣ идеи, какъ предмета существующаго внѣ вещей и отдѣльно отъ нихъ; другими словами,—въ томъ, что онъ идеѣ приписалъ самобытное существованіе. Вотъ почему Аристотель въ своей полемикѣ противъ него справедливо замѣтилъ, что его идеи суть ненужныя *удвоенія* вещей, т. е. не нужное признаніе кромѣ реально существующихъ вещей еще сверхчувственныхъ ихъ прототиповъ; самосуція Платоновы идеи онъ приравниваетъ къ автронорморфическимъ божествамъ народной мифологіи.

Но опровергая Платоново ученіе объ идеяхъ, какъ объектахъ, обозначеніемъ которыхъ служатъ понятія, Аристотель далекъ отъ той мысли, будто наши понятія имѣютъ только субъективное значеніе, такъ что имъ не соотвѣтствуетъ ничего реального внѣ нашего ума. Полемика его противъ Платона направлена собственно противъ отдѣленія имъ идей (*χωρίζειν*) отъ единичныхъ предметовъ, какъ самостоятельныхъ сущностей. Сущность вещи (*οὐσία*), по его ученію, не отдѣлима отъ самой вещи; она существуетъ въ ней и съ нею, но не надъ нею и не прежде ея, какъ училъ Платонъ объ идеѣ. Но такъ какъ эта сущность во многихъ однородныхъ вещахъ или существахъ одна и таже, то является возможность обозначать ее однимъ и тѣмъ-же словомъ; это мысленное обозначеніе словомъ и есть

---

вовсе не признаетъ. Но тутъ Парменидъ (отъ имени котораго здѣсь говоритъ Платонъ) возражаетъ ему и замѣчаетъ, что когда онъ вполне постигнетъ философію, то и эти вещи онъ не станетъ считать ничтожными, то есть, это значитъ, онъ найдетъ, что и онѣ причастны идеѣ, хотя самымъ отдаленнымъ образомъ. Этимъ выражается мысль, что вѣтъ такой области бытія, которая-бы была совершенно чужда идеѣ и что поэтому самое случайное и неразумное нужно вводить въ кругъ идеальнаго пониманія, что все существующее должно понимать какъ разумное.

понятіе. Такимъ образомъ понятію въ дѣйствительномъ мірѣ соответствуетъ сущность вещи; эта сущность вещи въ чувственномъ бытіи есть ея *форма*, то, что вещь есть (*μορφή, εἶδος, το τι ἐστὶ*). Впрочемъ такое воззрѣніе на значеніе реального, выражаемаго понятіями, очевидно можетъ относиться только къ понятіямъ, обозначающимъ реальные предметы. Что же касается до понятій отвлеченныхъ, выражающихъ напр. качества, свойства, отношенія вещей, то въ ученіи Аристотеля объ этомъ предметѣ много неяснаго, неопредѣленнаго и даже противорѣчащаго, такъ что и до настоящаго времени здѣсь открыто обширное поле для различныхъ догадокъ и толкованій <sup>1)</sup>. Довольно замѣтить, что благодаря этой неопредѣленности, Аристотель, въ противоположность Платону, долго считался защитникомъ мнѣнія о субъективномъ только значеніи понятій. Послѣ Аристотеля въ древности для разъясненія вопроса объ отношеніи понятій къ реальному бытію не сдѣлано почти ничего новаго. По ученію стоиковъ, у которыхъ встрѣчаемъ мнѣніе объ этомъ предметѣ, понятія (*λόγοι*) суть чисто субъективныя произведенія нашего ума. Правда, и во внѣшнихъ предметахъ существуетъ или обитаетъ *λόγος*, т. е. всеобщая разумность, и эта разумность или законосообразность раздробляется или раздѣляется на множество отдѣльныхъ *λόγοι*; но при этомъ остается совершенно неяснымъ, въ какое отношеніе эти реальные обнаруженія разумности въ вещахъ, эти *λόγοι*, стояки поставляли къ выраженіямъ нашего субъективнаго разума, т. е. къ понятіямъ.

Вопросъ о значеніи общихъ понятій, остававшійся въ тѣни въ древней философіи послѣ Платона и Аристотеля, съ особенною силою возникъ во времена схоластики <sup>2)</sup>. Противопо-

<sup>1)</sup> Подробнѣе объ этомъ,—см. *Überweg. Logik.* p. 109—110.

<sup>2)</sup> Онъ только былъ намѣченъ позднѣйшимъ представителемъ древней философіи неоплатоникомъ Порфириемъ. Въ своемъ введеніи къ трактату Аристотеля о категоріяхъ, изложивъ мнѣнія древнихъ объ этомъ предметѣ, онъ замѣчаетъ, что отказывается при этомъ касаться вопросовъ слишкомъ трудныхъ и разсуждать о томъ напр.: „существуютъ-ли на самомъ дѣлѣ *роды и виды*, или же имѣютъ мѣсто только въ нашей мысли, и если существуютъ, то тѣлесны ли они или безтѣлесны, и отдѣльно-ли отъ предметовъ чувственныхъ или въ самыхъ этихъ предметахъ, совмѣстно съ ними существуютъ“. Слова эти послу-

ложное рѣшеніе этого вопроса раздѣляло большую часть схоластиковъ на двѣ партіи: номиналистовъ и реалистовъ, борьба которыхъ длилась цѣлыя столѣтія и велась съ необычайнымъ оживленіемъ. Номиналисты, во главѣ которыхъ стоитъ Росцеллинъ (1089) считали всѣ общія, родовыя понятія одними именами (*nomina, sermones, flatus vocis*,—отсюда и названіе номиналисты), т. е. чисто субъективными произведеніями нашей мысли, которымъ ничего въ дѣйствительности не соотвѣтствуетъ, такъ какъ, по ихъ мнѣнію, реальное бытіе принадлежитъ только индивидуумамъ и предметамъ конкретнымъ. Реалисты (первымъ въ ряду которыхъ былъ Вильгельмъ von Schampreaux, ученикъ Росцеллина) думали напротивъ, что существуетъ только общее, и что поэтому въ понятіяхъ выражается истинная сущность вещей,—самая *вещь* (*res*,—отсюда и названіе: реалисты). Въ своемъ ученіи реалисты склонялись частію къ Платонову, частію къ Аристотелеву воззрѣнію на общія понятія; то есть одни признавали существованіе объектовъ общихъ понятій по подобію Платоновыхъ идей, прежде самыхъ вещей (*universalia ante rem*); другіе, какъ Аристотель, въ самыхъ вещахъ (*univ. in re*) и неразрывно съ ними. Номиналисты въ свою очередь представляютъ намъ также два оттѣнка: строгіе номиналисты, въ точномъ смыслѣ слова, признавали, что обозначаемое общими понятіями содержаніе существуетъ лишь въ словахъ и не имѣетъ никакого реального значенія. Концептуалисты полагали, что это содержаніе существуетъ въ мыслящемъ духѣ какъ отвлеченіе отъ дѣйствительныхъ предметовъ (*conceptus mentis, notiones seu cogitationes ex singularum similitudine specierum collectae; un. post rem.*)<sup>1)</sup> Споры номиналистовъ и реалистовъ принимали иногда ожесточенный характеръ, странный, по видимому, для такого отвлеченнаго метафизическаго вопроса, потому что при тѣсномъ отношеніи въ то время философіи къ религіи, они не замедлили отразиться и въ томъ или иномъ пониманіи догматовъ христіанской вѣры. Та и другая партія,

жил поводомъ, возбуждившимъ долговременные споры въ средніе вѣка о значеніи такъ называемыхъ универсалій, или ипаче,—родовъ и видовъ. Линицкій. Идеализмъ и Реализмъ. Вѣра и Разумъ. 1884. № 17. 200.

<sup>1)</sup> Подробности см. у Prantl, *Gesch. d. Logik.* 11. 118 et sq.



при самомъ появленіи своемъ, начали обвинять другъ друга въ ереси и первый номиналистъ Росцеллинь былъ принужденъ соборомъ въ Соассонѣ (1092) отказаться отъ своего ученія. Затруднительный пунктъ здѣсь состоялъ въ соглашеніи теоріи номинализма и реализма съ ученіемъ о Святой Троицѣ. Последовательно проведенный реализмъ долженъ былъ придти къ отрицанію троичности Лицъ въ Божествѣ, потому что для реалиста, признающаго истинно сущимъ только общее, а не конкретное, могъ существовать только Богъ вообще, а не конкретныя лица. Номиналистовъ, напротивъ, заподозрѣвали въ признаніи трехъ божествъ вмѣсто одного, такъ какъ они признавали истинно сущимъ только единичное и конкретное.

Послѣ времени схоластики вопросъ о значеніи, такъ называемыхъ, универсалій, не поддержанный жизненными интересами религіи, по видимому, совершенно исчезъ изъ области философіи. Но это только по видимому и касается болѣе формы, въ какой предлагала его себѣ схоластическая философія, чѣмъ содержанія. Въ самомъ дѣлѣ, дѣйствительный смыслъ этого вопроса заключается въ томъ, соотвѣтствуетъ-ли нашему раціональному познанію, которое по его вервичнымъ элементамъ все состоитъ изъ общихъ понятій и различной комбинаціи ихъ по логическимъ законамъ, познаваемая и лежащая внѣ нашего познающаго я дѣйствительность. Выражаютъ-ли продукты нашего раціональнаго познанія, — понятія, что либо реально сущее въ вещахъ или суть не болѣе, какъ субъективныя произведенія нашей познавательной силы? Очевидно вопросъ этотъ по преимуществу гносеологическаго свойства и поэтому долженъ быть рѣшаемъ не иначе, какъ при помощи внимательнаго анализа нашего познанія. Ошибка схоластики не въ томъ состояла, что вопросъ ею выставленный не имѣлъ смысла или значенія для философіи, но въ томъ, что она избрала не вѣрный методъ для его рѣшенія, стараясь отвѣтить на него чисто метафизическимъ способомъ, безъ предварительнаго изслѣдованія генезиса тѣхъ самыхъ понятій, о значеніи которыхъ разсуждала. Этотъ методъ, противоположный средневѣковому догматизму, былъ указанъ уже Декартомъ и нашелъ себѣ обширное примѣненіе въ разнообразныхъ изслѣдованіяхъ о человѣ-

ческомъ познаніи, начало которымъ положено Локкомъ. Съ такимъ или инымъ рѣшеніемъ вопроса о познаніи, само собою вытекаетъ и рѣшеніе вопроса о значеніи общихъ понятій, занимающихъ столь важное мѣсто въ области нашего познанія. Такимъ образомъ вопросъ, столь сильно занимавшій схоластиковъ, въ дѣйствительности не исчезъ въ новой философіи, но только измѣнилъ свою постановку; онъ болѣе или менѣе слился съ вопросомъ о происхожденіи нашихъ познаній и долженъ былъ получить различное рѣшеніе, судя потому, сенсуалистическій или раціоналистическій оттѣнокъ принимала теорія нашего познанія. Если, какъ учитъ сенсуализмъ, всѣ наши познанія происходятъ изъ опыта, и изъ одного только внѣшняго опыта, а на опытѣ существуютъ только индивидуумы и конкретныя вещи, то, очевидно, общимъ понятіямъ не можетъ соответствовать ничего реальнаго; потому что только конкретное, чувственное представленіе можетъ быть копіей или отображеніемъ индивидуальной вещи; представленіе-же, сложенное изъ частей и, такъ сказать, обломковъ другихъ конкретныхъ представленій (каково общее понятіе), ничего реальнаго выразить не можетъ; мы получаемъ въ результатъ чистый схоластическій номинализмъ. Если-же въ нашемъ духѣ есть независимая отъ опыта способность познанія, если продуктомъ этой способности является понятіе, если оно не составляетъ простой комбинаціи представленій, но заключаетъ въ себѣ самостоятельный мысленный элементъ, то естественно возникаетъ вопросъ: соответствуетъ-ли этому раціональному элементу что-либо реальное внѣ насъ? На этотъ вопросъ опять возможенъ двоякій отвѣтъ, судя потому, приписываемъ-ли мы этому раціональному элементу чисто субъективное или вмѣстѣ и объективное значеніе? Вотъ почему, принимая во вниманіе основныя гносеологическія воззрѣнія и вытекающее отсюда рѣшеніе вопроса о значеніи общихъ понятій, и между новѣйшими философами мы можемъ указать и номиналистовъ и реалистовъ. Такъ напр. Канта можно назвать номиналистомъ, такъ какъ онъ отрицаетъ объективное значеніе общихъ понятій, равно какъ и всего нашего познанія; Гегеля, напротивъ, можемъ назвать реалистомъ и притомъ крайнимъ реалистомъ, потому что онъ не только

въ общемъ видить истинно сущее бытіе, но отождествляя мышленіе съ бытіемъ, самыя понятія почитаетъ сущностями вещей (res).

Отсюда видно, что метафизическій вопросъ объ общихъ понятіяхъ распадается собственно на два, хотя тѣсно связанные, но отличные вопроса, изъ которыхъ первый имѣетъ болѣе гносеологическій, второй,—онтологическій оттѣнокъ. 1) Происходятъ-ли наши понятія изъ одного только опыта, составляя лишь извѣстную комбинацію элементовъ, заимствованныхъ изъ чувственныхъ возрѣній и представленій, или, кромѣ этихъ эмпирическихъ элементовъ, въ немъ заключается неопытный элементъ, привносимый разумомъ? 2) Если такой элементъ въ нихъ заключается, то соотвѣтствуетъ-ли ему какое-либо дѣйствительное бытіе внѣ нашего разума? Очевидно рѣшеніе перваго вопроса должно предшествовать послѣднему и даже дѣлать возможнымъ самый этотъ вопросъ, потому что, какъ мы сказали, если въ понятіяхъ нѣтъ никакого содержанія кромѣ эмпирическаго, то нечего и спрашивать, соотвѣтствуютъ-ли имъ дѣйствительные объекты,—этотъ вопросъ прямо рѣшается отрицательно.

1. Эмпирическое ученіе о происхожденіи нашихъ понятій изъ одного только опыта ищетъ и, повидимому, находитъ сильное себѣ подтвержденіе въ анализѣ содержанія понятій и отношенія ихъ къ представленіямъ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое понятіе? Понятіемъ обыкновенно называютъ соединеніе въ одно цѣлое признаковъ или чертъ, общихъ многимъ частнымъ предметамъ. Но эти признаки или черты суть не что иное, какъ эмпирическія-же представленія, и соединяя ихъ въ одно цѣлое, мы получаемъ *образъ*, составленный изъ этихъ представленій, при помощи извѣстной комбинаціи, называемой отвлеченіемъ или обобщеніемъ, такъ что все содержаніе понятій оказывается вполнѣ взятымъ изъ опыта. Отнимите отъ понятія всѣ элементы, заимствованные изъ чувственныхъ представленій,—и въ немъ ничего не останется. Чисто эмпирическое происхожденіе понятія видно изъ того уже, что мы не можемъ имѣть никакого понятія безъ представленія. Самое абстрактное, повидимому, понятіе не возможно безъ сопровождающаго его какого

либо чувственнаго образа; если при немъ нѣтъ такого ясно выступающаго образа или представленія, то во всякомъ случаѣ замѣною его всегда служитъ *слово*, мысленно произносимое, а самое слово опять есть не что иное, какъ представленіе извѣстныхъ звуковъ, чувственно произносимыхъ, есть результатъ, слѣдовательно, чувственнаго впечатлѣнія, только не зрѣнія, какъ въ обыкновенномъ образномъ представленіи, а слуха; поэтому-то схоластики номиналисты и называли общія понятія: *flatus vocis*. Эти-то представленія и слова, въ которыя неизбѣжно облакаются, такъ называемыя, понятія и составляютъ все существо ихъ; безъ образовъ, безъ словъ нѣтъ мыслей.

Но этого мало. Всматриваясь внимательно въ тѣ представленія, которыя мы принимаемъ за самостоятельныя понятія, замѣчаемъ, что они даже не суть и *общія* представленія въ строгомъ смыслѣ слова, какъ иногда опредѣляла ихъ логика. На самомъ дѣлѣ даже общее представленіе, не говоря уже о совершенно чуждыхъ всякаго чувственнаго элемента понятіяхъ, едва ли возможно. На первый разъ это кажется страннымъ; возможность представить себѣ напр. не только этотъ домъ, эту книгу, это дерево, но и домъ, книгу, дерево вообще, т. е. имѣть понятіе о нихъ, кажется несомнѣнною. Но всматриваясь пристальнѣе въ эти, такъ называемыя, общія представленія, мы невольно приходимъ къ предположенію, не суть-ли они темныя и неопредѣленно тусклыя представленія едипичныхъ предметовъ? Возьмемъ напр. общее представленіе: дерево. Дѣйствительно-ли мы представляемъ здѣсь нѣчто такое, что соединяетъ въ себѣ признаки, общіе всѣмъ предметамъ обозначаемымъ этимъ словомъ,—представляемъ себѣ нѣчто такое, что было-бы въ тоже время и березою и елью и дубомъ и пальмою и ивою и пр., — словомъ соединяло-бы въ себѣ всѣ черты различныхъ деревьевъ. Нѣтъ; на самомъ дѣлѣ мы говоря: дерево, представляемъ себѣ только въ смутныхъ и неясныхъ очеркахъ какое нибудь дерево, которое мы когда-то видѣли, напр. нѣчто въ родѣ березы, что вовсе уже не походитъ на пальму или ель и вовсе не выражаетъ собою чего-либо общаго, свойственнаго всѣмъ деревьямъ, о чемъ можно-бы сказать, что оно одинаково и ель и пальма и береза и дубъ. Возьмемъ еще общее по-

нѣтѣ: *столъ*. Дѣйствительно-ли при имени: *столъ*, мы представляемъ себѣ нѣчто такое, что въ одномъ образѣ, одномъ общемъ представленіи соединяло-бы въ себѣ всѣ возможные столы, — и круглый и четырехугольный и продолговатый и треугольный и овальный? Нѣтъ, этого сдѣлать нельзя, и говоря: *столъ*, мы представляемъ себѣ не какой-то не представимый столъ вообще, т. е. общую фигуру, въ которой-бы соединялись всѣ указанная нами отличія столовъ, но какой-нибудь отдѣльный столъ, вѣроятно когда-нибудь видѣнный нами, иногда круглый, иногда четверугольный, иногда продолговатый. Возьмемъ еще понятіе изъ области тѣхъ, которымъ обыкновенно приписываютъ совершенно независимое отъ опыта происхожденіе, — математическое понятіе треугольника. Можемъ-ли мы, спрашиваетъ Берклея, представить треугольникъ вообще, который былъ-бы ни прямоугольнымъ, ни тупоугольнымъ, ни равностороннимъ, ни равнобедреннымъ, но былъ-бы одинаковъ во всемъ этимъ и вмѣстѣ ни чѣмъ изъ этого? „Но можетъ быть, я представляю себѣ только вещи, но мыслю понятія, свойства, отношенія; героя напр. я представляю, но геройство могу только мыслить и пр.? Но болѣе точное изслѣдованіе показываетъ, что это только обманъ. Что происходитъ во мнѣ, когда я слышу или высказываю положеніе: геройство есть добродѣтель? Сначала и ближайшимъ образомъ я слышу или произношу конечно слова; но эти слова тотъ часъ-же вызываютъ во мнѣ представленія, какъ-бы бѣглы и туманны они ни были. При словѣ: геройство, я вмѣстѣ представляю образъ того или другаго героя, стоящаго на полѣ битвы и т. п. Тоже самое происходитъ когда я мыслю или высказываю слово: добродѣтель; и оно всегда связано съ рядомъ туманныхъ и мимолетныхъ представленій, которыя тѣмъ яснѣе выступаютъ, чѣмъ болѣе я вдумываюсь въ это слово“<sup>1)</sup>).

Эти и подобные факты, свидѣтельствующіе о тѣсной связи нашихъ общихъ понятій съ представленіями, издавна служили главною опорою для сенсуалистической теоріи познанія. Впечатлѣніе этихъ фактовъ казалось столь сильнымъ и неотрази-

<sup>1)</sup> Kroman, Unsere Naturerkentniss. 1883 p. 13.

мымъ, что оно оказало вліяніе даже на философовъ, которыхъ вовсе нельзя причислить къ классу сенсуалистовъ, напр. Берклея и Гербарта. Послѣдній, согласно съ сенсуалистами, утверждаетъ напр., что „понятія не суть ни реальныя предметы, ни дѣйствительныя акты мышленія“... „Многія фактическія обстоятельства дѣлаютъ сомнительнымъ, дѣйствительно-ли понятія, въ строго логическомъ смыслѣ, находятся въ человѣческомъ мышленіи? Не составляютъ-ли они скорѣе логическихъ идеаловъ, къ которымъ наше дѣйствительное мышленіе должно болѣе и болѣе приближаться... Понятія, какъ понятія, существуютъ только въ нашей абстракціи; въ дѣйствительности, они составляютъ такъ-же мало особый родъ представленій, какъ разсудокъ особую способность“<sup>1)</sup>. Подобнаго-же рода вопросы на значеніе общихъ понятій находимъ и у другихъ, современныхъ философовъ. По мнѣнію, напр. Кромана, все наше мышленіе есть не болѣе, какъ способность образовать представленія, воспроизводить ихъ (память) варьировать (фантазія) и обсуждать, т. е. комбинировать для извѣстной цѣли. Кромѣ этихъ способностей, познающій субъектъ не имѣетъ никакихъ другихъ врожденныхъ орудій, какъ напр. способности мысли. Правда, для цѣлей познанія мы можемъ изъ частей, составляющихъ представленія, образовать при помощи фантазіи болѣе общее представленіе, которое является такимъ образомъ знакомъ или символомъ многихъ представленій. „Но при этомъ всегда нужно имѣть въ виду то, что каждый символъ, вѣдшаго-ли то порядка или высшаго, всегда въ свою очередь есть чувственное представленіе, образъ зрительный или слуховой (слово). Все наше мышленіе есть такимъ образомъ работа съ представленіями, съ образами и дальше ихъ мы никуда идти не можемъ, мышленіе безъ возрѣній—это философская фикція. Въ этой столь важной истинѣ каждый можетъ убѣдиться при помощи самонаблюденія“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Psychol. V, 19. 126. Logik. s. Avfl. 106. Göring, System d. Krit. Philosophie. 1874. 240.

<sup>2)</sup> Kroman. Unsere Naturerkenntniss. 1883. p. 10—15. 21. По мнѣнію Геринга, „въ дѣйствительномъ мышленіи существуютъ только представленія и при томъ конкретно-чувственныя представленія“. „Напрасно наше самонаблюденіе

Такимъ образомъ главнымъ основаніемъ эмпирическаго ученія, отвергающаго самостоятельное значеніе общихъ понятій и самаго даже мышленія, какъ особой познавательной способности, служить фактъ тѣсной и существенной (какъ полагають) связи понятій съ представленіями. Не касаясь пока вопроса, правильно-ли заключеніе выводимое отсюда, остановимъ наше вниманіе на самомъ этомъ фактѣ и посмотримъ, имѣеть-ли онъ то абсолютное и всеобщее значеніе, какое ему приписываютъ и дѣйствительно-ли въ нашемъ мышленіи нѣтъ ничего кромѣ представленій?

Прежде всего вѣрно-ли то, что каждое понятіе непременно сопровождается чувственнымъ представленіемъ? При болѣе внимательномъ взглядѣ на содержаніе нашихъ понятій мы вправѣ отвѣчать на этотъ вопросъ отрицательно. Мы замѣчаемъ, что связь понятій съ представленіями тѣмъ болѣе уменьшается, чѣмъ выше и выше мы восходимъ по лѣстницѣ логическаго отвлеченія и обобщенія понятій и вообще простирается не очень далеко. Съ понятіями напримѣръ: ель, сосна, береза, левъ, тигръ, слонъ и пр., мы соединяемъ конечно довольно опредѣленныя чувственныя представленія. Далѣе,—съ понятіями: дерево, млекопитающее животное, мы еще можемъ соединять поблеклыя и тусклыя чувственные образы, которые именно, благодаря своей тусклости и неясности, кажутся намъ чѣмъ-то выражающимъ общее понятіе и совпадающимъ съ нимъ. Но какъ скоро мы пойдѣмъ еще выше по степени логической градациі понятій, то возможность ассоціировать съ ними представленія, даже самыя тусклыя и неопредѣленныя, становится все труднѣе и труднѣе. Таковы напримѣръ понятія: животное, органическое существо, органъ тѣла и т. п.— Далѣе, въ насъ существуетъ множество общихъ и отвлечен-

---

искало-бы въ нашемъ познаніи какого-либо представленія (понятія), которое не было-бы чувственно-воззрительной природы и не носило-бы на себѣ никакого индивидуальнаго отпечатка“. Чистое абстрактное понятіе есть не болѣе, какъ теоретическая фикція или логическій идеаль, котораго нашъ ограниченный интуитивными представленіями разумъ никогда достигнуть не можетъ. Того же мнѣнія держится и Лянге. Göring, System d. Krit. Philosophie. 1874. p. 237, 240 и слѣд.

ныхъ понятій, для которыхъ самая смѣлая фантазія едва ли прищеть соотвѣтствующій образъ; представьте, на примѣръ, понятія: законодательство, знаніе, сомнѣніе, наука, сходство, отношеніе; или понятія математическія, на примѣръ: логарифмъ, извлеченіе кубическаго корня и т. п. Совершенно невозможно указать, изъ какихъ чувственныхъ элементовъ, возрѣній и представленій могли-бы составиться подобнаго рода понятія. Очевидно, что понятіе есть самостоятельный продуктъ нашего разсудка, а не экстрактъ только чувственныхъ возрѣній или потемнѣвшее, неопредѣленное представленіе.

Противъ этихъ очевидныхъ фактовъ обыкновенно выставляютъ на видъ то, что при большей степени отвлеченности понятій чувственное представленіе замѣняется одвакоже *словомъ*, которое въ сущности есть тоже чувственное представленіе, только не наглядное, основанное на чувствѣ зрѣнія, но происходящее отъ впечатлѣній чувства слуха. Поэтому слово и понятіе—одно и тоже, или лучше, слово собственно и есть понятіе, которое само по себѣ, безъ слова не существуетъ.

Смѣшеніе понятій съ словами есть заблужденіе довольно распространенное въ философскомъ мірѣ. Начало ему положено еще Платономъ; оно усвоено схоластиками поминалистами и продолжается до настоящаго времени. У Англійскихъ философовъ, на примѣръ у Милля въ его логикѣ, можно открыть слѣды этого смѣшенія. Но психологическій анализъ опровергаетъ это мнѣніе, которое въ результатѣ ведетъ къ уничтоженію самостоятельности нашего мышленія <sup>1)</sup>.

Нашъ разговоръ, слушаніе и пониманіе словесной рѣчи другихъ, чтеніе и пониманіе рукописи или напечатанной книги—это суть психическіе процессы, при которыхъ въ голосѣ слушающаго, говорящаго или читающаго возникаютъ причинно связанныя съ рядомъ извѣстныхъ словъ извѣстныя мысли и сочетанія мыслей, имѣющія несомнѣнную психическую реальность и самостоятельность. Эти мысли очевидно специфически различны отъ простыхъ словъ или отъ акустическаго представ-

<sup>1)</sup> Психологическіе факты, сюда относящіеся, изложены нами по сочтенію Лпбмана: Zur Analysis der Wirklichkeit. 1876. 416—438.



ленія извѣстныхъ звуковъ; потому что слово само по себѣ имѣеть столь-же мало значенія, какъ кредитный билетъ самъ по себѣ, независимо отъ той условной цѣны, какую придаютъ ему; какъ послѣдній, оно получаетъ свое достоинство отъ того, что оно *означаетъ*. Произносимыя слова и рѣчи были-бы не имѣющими смысла звуками; читаемыя нами буквы были-бы для насъ не болѣе какъ безсмысленными черточками и пятнами на бумагѣ, если-бы вмѣстѣ съ ними въ голосѣ слушателя или читателя не ассоціировалось и чрезъ нихъ не воспроизводилось нѣчто *иное*, что только условнымъ образомъ *мыслится* при этихъ звукахъ и чертахъ и что однако-же вовсе не есть эти-же самыя звуки или черты. Что воспринимаетъ тотъ, кто слышитъ совершенно незнакомую ему иностранную рѣчь или читаетъ такую-же иностранную книгу? Не имѣющіе смысла звуки, не имѣющія значенія черты. Тѣмъ-же самымъ былъ-бы для насъ и отечественный языкъ и отечественное письмо, если-бы съ звуками и буквами его не соединялось въ умѣ нѣчто другое, именно, — опредѣленныя мысли, въ которыхъ заключается *значеніе* этихъ оптическихъ и акустическихъ символовъ и чрезъ что условливается *пониманіе* ихъ. Но теперь, какъ скоро утверждень фактъ, что слова и буквы имѣютъ значеніе не сами по себѣ, но по тому только *что* они вызываютъ въ нашемъ умѣ, то рождается вопросъ: что-же они вызываютъ? Очевидно, здѣсь возможно только одно изъ двухъ: или то, что вызывается словами или присоединяется къ понимаемымъ нами словамъ, есть представленія, образы, фантазмы; или это есть не имѣющія образа мысли, различныя отъ представленийъ понятія. Психологическій анализъ показываетъ, что слова иногда дѣйствительно вызываютъ представленія или образы; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ же свидѣтельствуетъ, что въ другихъ многочисленныхъ случаяхъ такого вызова представленийъ нѣтъ, что съ словами въ умѣ соединяется нѣчто такое, что совершенно отлично отъ представленийъ. Такъ напр. когда кто-нибудь говоритъ мнѣ: „въ Парижѣ вспыхнула революція; строятъ баррикады, на улицахъ идетъ битва“, то я понимаю это положеніе конкретно; слова возбуждаютъ во мнѣ рядъ извѣстныхъ представленийъ или образовъ фантазій; при этомъ каждой индивидуаль-

ной способности представленія открывається обширное поле для всевозможныхъ очерковъ этого событія. Но когда я, вслушиваясь напр. въ какое либо разсужденіе или споръ, слышу отрывочныя фразы: „это доказательство не убѣдительно“ или: „съ этимъ можно согласиться, но только подъ извѣстнымъ условіемъ“, то я, конечно, понимаю эти совершенно абстрактныя положенія также хорошо и быстро, какъ и вышеприведенное конкретное; но не соединяю однакоже съ словами, составляющими эти предложенія, ни съ каждымъ порознь, ни со всѣми въ совокупности никакихъ конкретныхъ, чувственныхъ представленій. Точно также, съ словами напр.: Москва, столъ, часы, я соединяю извѣстныя представленія; но слыша въ рѣчи слова: отношеніе, произведеніе, значеніе, я не думаю ни о какомъ конкретномъ предметѣ, не представляю ничего, хотя очень хорошо понимаю эти слова; отсюда видно, что при этихъ словахъ я мыслю нѣчто не имѣющее образа, что специфически отлично отъ простаго слова, потому что иначе услышанное мною слово осталось-бы для меня точно такимъ-же лишеннымъ значенія и смысла звукомъ, какъ напр. слово изъ языка Каффровъ, или крикъ какой нибудь птицы. Изъ всего этого несомнѣнно слѣдуетъ, что многіе, по крайней мѣрѣ, слова воспроизводятъ въ моемъ умѣ нѣчто, что лишено образности, что не есть представленіе, а это служитъ доказательствомъ существованія въ насъ отличныхъ отъ представленій и словъ, абстрактныхъ понятій.

Къ тому же заключенію о характеристическомъ отличіи понятій отъ представленій и словъ ведетъ и психологическое наблюденіе надъ относительною быстротою теченія въ нашемъ сознавіи тѣхъ и другихъ. Къ замѣчательнымъ и интереснымъ пріобрѣтеніямъ современной психологіи принадлежатъ попытки опредѣлить и математически даже вычислить быстроту или количество времени, съ какимъ одно представленіе или понятіе можетъ слѣдовать въ умѣ за другимъ представленіемъ или понятіемъ. Намъ нѣтъ нужды подробно останавливаться на этихъ попыткахъ <sup>1)</sup>. Для насъ, въ отношеніи къ занимающему насъ предмету, интересенъ выставляемый психологами вопросъ: бы-

1) О нихъ см. у Либмана, lib. cit. p. 432 et sq.

строта пониманія словъ одинакова-ли съ быстротою теченія представленій въ нашемъ сознаніи? Иначе, — въ тотъ-же самый промежутокъ времени, въ теченіи котораго мы понимаемъ быстро произносимую другими или читаемую нами самими рѣчь абстрактнаго содержанія, можемъ-ли мы развить въ умѣ столько-же соотвѣтствующихъ словамъ представленій, сколько воспринимаемъ понятыхъ нами словъ? Если нѣтъ, то психическое существованіе отличныхъ отъ образовъ и представленій понятій и мыслей будетъ выше всякаго сомнѣнія. Хотя при настоящихъ средствахъ опытной психологіи нельзя ожидать математически точнаго измѣренія количества времени, нужнаго для сознанія въ душѣ представленія и понятія, но для насъ довольно и того, въ высшей степени вѣроятнаго, вывода достигнутаго этою наукою, что быстрота прохожденія въ нашемъ сознаніи мыслей или понятій гораздо больше скорости теченія представленій и представляемыхъ словъ и что поэтому понятія отличны отъ послѣднихъ. Этотъ фактъ замѣтилъ еще Шопенгауеръ. „Очевидно“, говоритъ онъ, „рѣчь, какъ предметъ ввѣшняго опыта, есть не что иное какъ совершенный телеграфъ, который передаетъ произвольные, условные знаки съ самою большею быстротою и съ самыми тонкими оттѣнками. Но что означаютъ эти знаки? Какъ происходитъ ихъ истолкованіе или изъясненіе? Можетъ быть въ то самое время какъ говоритъ другой, мы слова его рѣчи тотчасъ переводимъ въ образы фантазіи, которые съ быстротою молніи текутъ и движутся, сдѣпляются, преобразуются, рисуются соотвѣтственно быстро слѣдующимъ одно за другимъ словамъ и ихъ грамматическимъ флексіямъ? Но въ такомъ случаѣ, какой безпорядокъ и сумбуръ происходилъ-бы въ нашей головѣ въ продолженіе слушанія рѣчи или чтенія книги! Но этого никогда не бываетъ“<sup>1)</sup>. Эти слова Шопенгауера вполне вѣрны, хотя и съ нѣкоторыми ограниченіями. Такъ напр., слушая или медленно читая какое-либо повѣствованіе или эпическое произведеніе, напр. отрывокъ изъ Гомера, мы конечно замѣчаемъ, что параллельно теченію словъ и одновременно съ ними, пробѣ-

<sup>1)</sup> Welt als Wille und Vorstellung. I. § 9.

гаетъ въ нашемъ сознаніи рядъ или потокъ образовъ. Это теченіе представленій сопровождается удовольствіемъ, возбуждаемымъ въ насъ римическимъ теченіемъ рѣчи, по мѣстамъ прерывается чрезвычайно быстро вторгающимися между представленій критическими замѣчаніями, сомнѣвіями, вопросами и т. п.; но эти послѣдніе акты сужденія уже не имѣютъ характера представленій и лишены образности. Теперь представимъ, что мы слушаемъ или читаемъ рѣчь какого-либо научнаго содержанія, философскаго, напр., юридическаго, политическаго и пр. Мы замѣчаемъ при этомъ прежде всего то, что при понимаемыхъ нами словахъ не возникаетъ въ насъ никакихъ образныхъ представленій; при абстрактнаго содержанія рѣчи образы фантазіи возбуждаются въ насъ только въ рѣдкихъ, исключительныхъ случаяхъ; они или случайно вторгаются, какъ непрошенные гости и въ такомъ случаѣ только мѣшаютъ вниманію и пониманію; это чаще всего бываетъ при продолжительной отвлеченной рѣчи, когда вниманіе утомляется; или они являются моментально, какъ конкретные примѣры для поясненія какого-либо слышаннаго или прочитаннаго отвлеченнаго положенія. За тѣмъ, самое простое размышленіе убѣждаетъ насъ въ томъ, что если-бы мы, всѣ слышанныя и понятыя нами въ продолженіи рѣчи или чтенія слова, всѣ обороты рѣчи, всѣ флексіи склоненій и спряженій, всѣ предлоги и союзы и т. п., вздумали перелagать въ образы фантазіи и въ представленія, если-бы каждый абстрактный терминъ долженъ былъ вызывать въ насъ, для своего пониманія, какого либо соотвѣтствующаго ему чувственнаго представителя, то такое быстрое теченіе представленій произвело-бы полнѣйшій беспорядокъ и невообразимый хаосъ въ нашей головѣ. На самомъ-же дѣлѣ этого никогда не бываетъ; это превосходило-бы всѣ силы самой живой фантазіи и уничтожило-бы всякое пониманіе.

Всѣ эти факты несомнѣнно доказываютъ, что мысль или понятіе не есть одно и то же, что представленіе или слово, хотя по большей части и сопровождается ими. Часто, вмѣстѣ съ Платономъ <sup>1)</sup>, называли мышленіе беззвучнымъ. внутрен-

<sup>1)</sup> Οὐκ ἐν δίανοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντός τῆς

нимъ разговоромъ души самой съ собою и отсюда заключали, что мысль и слово—одно и то же, что безъ словъ (или вообще безъ чувственныхъ знаковъ понятія) невозможно никакое мышленіе. Но это мнѣніе, если принимать его въ безусловномъ и неограниченномъ смыслѣ, невѣрно. Чистое размышленіе, собственно абстрактное мышленіе идетъ тайно и быстро позади интуитивныхъ возрѣній; оно только сопровождается словами, но не тождественно съ ними. Въ абстрактномъ мышленіи болѣею частію только единичные отрывки и главныя остановки на пути недоступнаго воспріятію процесса логическаго размышленія доходятъ до нашего сознанія, какъ внутренно производимыя слова и выраженія; можно иногда услѣдить, какъ окончательные члены и результаты безсловнаго мышленія внезапно принимаютъ словесную форму. А какъ часто мы затрудняемся выразить вашу мысль, ищемъ для нея словъ и радуемся, когда находимъ наконецъ подходящія, ясныя и точныя для нея выраженія! Это показываетъ, что мысль зародилась и можетъ быть развилась въ насъ прежде имѣющихъ обозначить ее словъ и независимо отъ нихъ. Вообще абстрактное мышленіе, при интенсивной работѣ нашего разсудка, идетъ съ такою быстротою и подвижностью, въ него входитъ такъ много вопросовъ и отвѣтовъ, такъ много индуктивныхъ и дедуктивныхъ рядовъ умозаключеній и т. п., что въ продолженіе самаго малаго промежутка времени развивается въ насъ несравненно больше понятій, сочетаній понятій и раздѣленій ихъ, чѣмъ сколько-бы можно въ то время внутренно произвести словъ. Отсюда слѣдуетъ, что мышленіе посредствомъ понятій имѣетъ самостоятельную, отличную отъ интуитивныхъ представленій психическую реальность; это мышленіе хотя и находитъ себѣ въ языкѣ существенное содѣйствіе (важность такого содѣйствія показываетъ примѣръ глухонѣмыхъ, мыслительный процессъ у которыхъ, за недостаткомъ словесныхъ обозначеній мысли, совершается съ значительнымъ трудомъ), но въ сущности есть независимый отъ языка процессъ. Итакъ,

---

ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος τὴν αὐτὴν ἡμῶν ἐπινομάσθη δianoia; πάντο μὲν οὖν. Sophistes. 263.

слова не одно и то же, что понятія; понятія не одно и то же, что представленія или образы фантазіи; мышленіе посредствомъ понятій не есть ни внутренній разговоръ души, ни смѣна представленій, но отличный отъ того и другаго психическій актъ <sup>1)</sup>.

Главнымъ поводомъ къ отрицанію самостоятельности понятій и главнымъ основаніемъ номинализма служить, конечно, то обстоятельство, что въ большей части случаевъ наше мышленіе дѣйствительно сопровождается или представленіями, или словами. Но это явленіе, зависящее отъ особенностей чувственно-духовной природы человѣка, нисколько еще не говоритъ противъ самостоятельности мышленія и даже противъ возможности, при иныхъ условіяхъ существованія нашей души, внѣ связи ея съ чувственностію (напримѣръ въ жизни загробной), чистаго, не связаннаго съ нею мышленія, безъ посредства наглядныхъ представленій и словъ. Въ настоящемъ положеніи человѣка эта возможность представляется только въ исключительныхъ случаяхъ, хотя вообще независимость мысли отъ чувственныхъ знаковъ ея достаточно ясна уже изъ тѣхъ фактовъ, на которые мы указали. Что касается теперь до представленій и словъ, сопутствующихъ мысли, то они суть не болѣе, какъ внѣшніе, чувственные знаки или *схемы* понятій, не имѣющія съ ними существенной, внутренней связи и не тождественныя съ ними. Такою схемою бываетъ представленіе на низшихъ ступеняхъ мышленія, слово или наименованіе— на высшихъ. Такъ, напримѣръ, думая о человѣкѣ вообще, мы или представляемъ себѣ какого-либо человѣка, или мысленно произносимъ слово: *человѣкъ*. Но что эта схема, въ видѣ-ли то представленія, или въ видѣ слова только сопровождаетъ понятіе, примыкаетъ къ нему въ нашемъ сознаніи, а не составляетъ самаго понятія, видно изъ того уже, что для одного и того-же понятія, обозначающія ихъ схемы (представленія и слова) могутъ быть очень различны и даже случайны, между

---

<sup>1)</sup> Для доказательства отличія понятій отъ словъ и самостоятельности мышленія можетъ служить и тотъ фактъ, что дитя раньше начинаетъ понимать, чѣмъ говорить; это особенно замѣтно на дѣтяхъ, которые, по неизвѣстнымъ намъ причинамъ, начинаютъ говорить очень поздно.

тѣмъ какъ понятія остаются одними и тѣми-же, что и доказываетъ, что они соединены съ понятіями только вѣшною, а не органическою связью и не тождественны съ ними. Такъ на примѣръ при понятіи: человекъ, каждый представляетъ человека по своему; негръ воображаетъ себѣ чернаго человека, китаецъ — желтолицаго, русскій — такого человека, какъ окружающіе его, и каждый индивидуумъ въ частности — съ различными своеобразными оттѣнками. Общаго между всѣми обозначающими понятіе представленіями только то, что эти представленія, въ отличіе отъ представленій конкретныхъ предметовъ, имѣютъ черты нѣсколько смутныя, сбивчивыя, повидимому не позволяющія отнести ихъ къ какому-либо опредѣленному предмету, который мы дѣйствительно когда либо видѣли, слышали и пр. Но это не болѣе какъ иллюзія, психологически объяснимая тѣмъ, что индивидуальныя образы предметовъ съ теченіемъ времени тускнѣютъ, блѣднѣютъ, становятся неопредѣленнѣе и для обозначенія общаго понятія мы именно беремъ одинъ изъ такихъ образовъ, какъ символъ или знакъ болѣе пригодный для отвлеченнаго понятія, чѣмъ ясно конкретное какое-либо представленіе. Но самая свобода въ употребленіи этихъ знаковъ, при сохраненіи единства обозначаемого понятія, и служитъ яснымъ признакомъ самостоятельности послѣдняго. Также точно не существенна связь мыслей или понятій съ словами; это доказывается уже тѣмъ простымъ фактомъ, что каждый народъ для обозначенія того-же понятія употребляетъ различныя слова. Французъ, нѣмецъ, русскій, англичанинъ, думая о человекѣ, мысленно произносятъ совершенно различныя звуки и слова, хотя понятіе ихъ о немъ одно и тоже; отсюда видно, что иное дѣло понятіе: человекъ, и иное дѣло слово обозначающее понятіе <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Такъ какъ слово не тождественно съ понятіемъ и рѣчь съ мышленіемъ, то понятно почему и выраженіе мыслей, общеніе между людьми вовсе не связано съ слогомъ или рѣчью, даже не нуждается въ ней. „Условные знаки какого угодно рода, безъ всякаго отношенія къ предметамъ, достаточны человеку для выраженія его представленій. Образное письмо и буквенный алфавитъ суть, такъ сказать, бесполезная роскошь, безъ которой мы можемъ легко обойтись. И дѣйствительно мы видимъ, что между двумя континентами мы можемъ

Еще одно замѣчаніе или возраженіе со стороны сенсуалистовъ. Если мысль, понятіе есть нѣчто независимое отъ представленій и словъ и отъ нихъ по существу отличное, то мы могли-бы имѣть или по крайней мѣрѣ *представить* себѣ чистое мышленіе, свободное отъ примѣси этихъ сопутствующихъ элементовъ. Но такое чистое мышленіе и невозможно и не представимо для насъ; слѣдовательно, мышленіе не можетъ быть чѣмъ-либо отличнымъ отъ представленій и словъ.

Принимаемъ, хотя и съ нѣкоторыми ограниченіями, посылку сенсуалистовъ, но отвергаемъ правильность выводимаго заключенія. Что чистое мышленіе при настоящихъ условіяхъ психической жизни человѣка, какъ существа не только духовнаго, но и духовно-органическаго, есть явленіе, хотя и не абсолютно невозможное, то во всякомъ случаѣ исключительное, это вѣрно. Что такое мышленіе не представимо, это естественно; потому что представить можно только или чувственное или чувственный знакъ или образъ, напримѣръ, слова. Но чтобы обыкновенная связь мысли съ чувственнымъ знакомъ и непредставимость чистой мысли свидѣтельствовала о не реальности послѣдней, этого, въ виду указанныхъ нами фактовъ, никакъ допустить нельзя. Несмотря на непредставимость чистой мысли она также реальна, какъ реальны, напримѣръ, воспринимаемая чувственно и не представляемая внѣ ихъ обнаруженія въ предметахъ, силы природы: электрическая и другія. Еще лучше, отношеніе мысли къ слову можно сравнить съ отношеніемъ души къ тѣлу; они органически связаны, но въ тоже время существенно различны. Видѣть, потому и представить можно только тѣло; душа не представляема чувственно; тѣмъ не менѣе это нисколько не говоритъ противъ ея самостоятельнаго существованія.

В. Жудравцевъ.

(Продолженіе будетъ).

---

сносится при помощи не болѣе двухъ какихъ угодно знаковъ, будутъ-ли то дунктъ и линія, какъ въ текущемъ телеграфѣ Морса, или отклоненіе свѣтоваго луча направо и налево, какъ въ трансатлантическомъ телеграфѣ Томсона".  
A. Secchi, Die Grösse d. Schöpfung. Übers. v. Gutter. 1883 p. 43.



---

# ИДЕАЛИЗМЪ И РЕАЛИЗМЪ.

(Продолженіе \*).

## XXVІІ.

### Представители современнаго реализма въ различныхъ его видахъ.

Характеристика современнаго реализма.—Отличительный характеръ реализма, называемаго позитивизмомъ. — Характеристика реализма матеріалистическаго.—Сравненіе этихъ двухъ видовъ реализма.—Характеристика идеализма.—Предположеніе о бытіи необходимаго, всеобщаго и безусловнаго.—Въ какой мѣрѣ признается такое бытіе идеализмомъ, матеріализмомъ и позитивизмомъ? Какъ понимаетъ позитивизмъ всеобщее и необходимое?—Отрицаніе необходимости логической.—Исторія этого отрицанія, характеризующаго позитивизмъ.—*Логика Д. С. Милля*.—Значеніе Логики Милля въ позитивной философіи.—Происхожденіе и значеніе общихъ необходимыхъ положеній по теоріи Милля.—Смѣшеніе логической необходимости съ умственными навыками, которые наживаются опытомъ.—Критика логической теоріи Милля.

Настоящее уясняется прошлымъ, въ которомъ оно имѣетъ свои корни, но также и наоборотъ—прошедшее уясняется настоящимъ, такъ какъ то самое, что прежде смутно чувствовалось или представлялось и было выражено лишь въ общихъ чертахъ, впоследствии получаетъ большую опредѣленность. Раздвоеніе человѣческой мысли между двумя направленіями—идеализмомъ и реализмомъ началось, можно сказать, съ того времени какъ сама философія возникла, такъ что существенное содержаніе всей исторіи философіи заключается въ борьбѣ и взаимодействіи названныхъ направленій. Но быть можетъ ни-

---

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

когда съ такою ясностію не представлялся смыслъ этой борьбы, какъ въ настоящее время, несмотря на то, что современный реализмъ, по сложности входящихъ въ него элементовъ, не легко поддается точному и ясному опредѣленію. Въ прежнія времена черты обоихъ направленій, по причинѣ меньшей сложности, рельефнѣе выступаютъ и безъ особаго труда могутъ быть указаны. Но коренной смыслъ, истинное значеніе того и другаго направленія представляется при этомъ далеко менѣе яснымъ. Идеализмъ всегда стоялъ за общее и общему придавалъ господствующее значеніе. Полагая въ основу всякаго изъясненія общія идеи, идеализмъ изъ общаго изъясняетъ частное, а потому главною цѣлью идеализма всегда было построить связную и цѣльную систему міровоззрѣнія, или по крайней мѣрѣ найти основанія и наилучшій способъ построения такой системы. Реализмъ, напротивъ, исходитъ изъ отдѣльныхъ наблюденій, полагаетъ въ основу своихъ теорій частныя фактическія свѣдѣнія, утверждая, что именно таковъ естественный ходъ человѣческой мысли и не можетъ быть инымъ, что общія воззрѣнія и идеи могутъ образоваться только изъ частныхъ фактическихъ свѣдѣній. Отсюда, вмѣсто цѣльнаго міросозерцанія, мы видимъ у реалистовъ классификацію фактическихъ данныхъ и группировку выводовъ, служащихъ лишь вѣншею механическою связью (обобщеніе) для отдѣльныхъ фактовъ. И идеализмъ не отрицаетъ важнаго значенія фактическихъ данныхъ, относительно собственно философскихъ вопросовъ, требующихъ выработки общихъ идей и воззрѣній; значеніе фактическихъ свѣдѣній идеализмъ полагаетъ главнымъ образомъ въ томъ, что ими возбуждается дѣятельность мысли; дѣятельность-же эта есть по идеализму автономическая и слѣдовательно, болѣе или менѣе творческая, не автоматическая, подводющая лишь итоги фактическимъ даннымъ; напротивъ, реализмъ утверждаетъ, что общія идеи не что иное, какъ простые итоги фактическихъ свѣдѣній: дѣло только въ томъ, что счетъ производится при этомъ безсознательно; отсюда неопредѣленность и неясность мыслительнаго процесса,—свойства позволяющія усматривать въ немъ вѣчто таинственное, проявленіе нѣкоторой высшей творческой силы.

Таково основное различіе между идеализмомъ и реализмомъ, какъ направленіями философской мысли. Въ чемъ заключается коренной смыслъ и истинное основаніе этого различія, съ полною ясностію это открывається лишь въ современномъ реализмѣ.

Всякій отдѣльно взятый фактъ, какъ показываетъ самый смыслъ этого выраженія, означаетъ нѣчто случившееся, происшедшее въ зависимости отъ другаго факта, который также въ свое время и въ своемъ мѣстѣ совершился, дабы уступить мѣсто другому. Поэтому если наша мысль неотступно слѣдитъ за чередованіемъ отдѣльныхъ фактовъ и крѣпко привязана къ процессу наблюденія, поглощена имъ, чего требуетъ реализмъ, то для насъ тогда весь интересъ познанія заключается въ томъ, чтобы прослѣдить какъ произошло то или иное явленіе, какъ образуется тотъ или иной продуктъ; при этомъ всякое происхожденіе представляется не иначе какъ въ видѣ непрерывнаго ряда перемѣнъ, имѣющаго всегда свое опредѣленное начало и свой конецъ. Отсюда, при такой точкѣ зрѣнія, имѣется въ виду главнымъ образомъ разъяснить процессъ происхожденія всего, что мы видимъ вокругъ себя и что составляетъ внѣшній міръ, а равно и всего того, что находимъ въ себѣ самихъ. Или прямо прослѣдить чрезъ непосредственное наблюденіе, или же на основаніи данныхъ опыта, при посредствѣ сложныхъ умозаключеній, только воспроизвести, по крайней мѣрѣ въ главныхъ моментахъ отъ начала и до конца происхожденіе всякой вещи, это и значитъ на языкѣ современнаго реализма—проникнуть въ тайны природы. Понятно, что стремленіе къ разоблаченію тайнъ природы въ этомъ именно смыслѣ расширялось постепенно и захватывало все болѣе и болѣе широкую область. Отъ наблюдательнаго или опытнаго изученія природы стали постепенно переходить къ такому-же разсмотрѣнію человѣка, какое само собою установилось и сдѣлалось уже привычнымъ при изученіи природы, т. е. чисто объективному, съ исключеніемъ по возможности всякихъ субъективныхъ элементовъ. Такъ уже Бэкоу Веруламскій признаетъ естествозваніе основаніемъ всѣхъ наукъ, и сообразно тому требуетъ начинать всякое изслѣдованіе собраніемъ и упорядоченіемъ фактическихъ свѣдѣній, а затѣмъ уже выводитъ общія положенія, т. е. слѣ-

довать тому порядку познанія, какой является господствующимъ въ наукахъ естественныхъ, по преимуществу опытныхъ. Затѣмъ Локкъ самое познаніе разсматриваетъ такъ—какъ-бы это было одно изъ произведеній природы. Онъ разлагаетъ его какъ сложное цѣлое на составныя его элементы, обзрѣваетъ эти элементы съ тѣмъ, чтобы разъяснить процессъ постепеннаго образованія его. Онъ пришелъ къ тому выводу, что элементами познанія служатъ идеи, которыя первоначально получаютъ посредствомъ чувственнаго воспріятія, такъ что всякое познаніе слагается изъ идей. Но такъ какъ кромѣ тѣхъ идей, изъ которыхъ состоитъ познаніе, мы имѣемъ еще идеи собственно не заключающія въ себѣ званія, но управляющія нашими поступками, каковы религіозныя, нравственныя, общественно-политическія, то на ряду съ вопросомъ о происхожденіи познанія не менѣе также было прилагаемо усилій къ разрѣшенію вопросовъ о происхожденіи религіи и нравственныхъ идей, о происхожденіи государства и различныхъ видовъ его устройства. Отъ этихъ частныхъ вопросовъ не труденъ былъ переходъ къ болѣе общему вопросу о происхожденіи человѣка и той системы міра, въ которой онъ содержится какъ часть въ цѣломъ. Нужно-ли говорить о томъ, сколько эфемерныхъ и пустыхъ теорій было порождено этими вопросами, прежде чѣмъ утвердилась мысль, что и относительно этихъ вопросовъ слѣдуетъ также строго держаться въ предѣлахъ чисто опытнаго изученія и лучше вовсе отказаться отъ всякихъ попытокъ къ разрѣшенію ихъ, нежели создавать теоріи, не опирающіяся на прочномъ основаніи фактическихъ свѣдѣній. Но вотъ, на основаніи данныхъ добытыхъ точнымъ изслѣдованіемъ, воздвигается теорія о постепенномъ происхожденіи существующихъ теперь видовъ, растительнаго и животнаго царствъ. вмѣстѣ съ тѣмъ и тоже на основаніи добытыхъ опытнымъ изслѣдованіемъ многочисленныхъ фактовъ выводится ученіе о томъ, что и самая планета, которую мы населяемъ, не всегда существовала въ томъ видѣ, какой имѣетъ теперь; напротивъ въ разное время подвергалась многочисленнымъ и обильнымъ по своимъ послѣдствіямъ перемѣнамъ и слѣдовательно также образовалась постепенно. Въ довершеніе-же всего это ученіе о постепенномъ образованіи земли

поставлено въ связь съ астрономическою гипотезою о постепенномъ происхожденіи солнечной системы и всего мірозданія. Не подлежитъ, конечно, сомнѣнію, что во всѣхъ подобныхъ выводахъ, далеко впрочемъ несоразмѣрныхъ съ данными, на которыхъ опираются, какъ допускающими много различныхъ толкованій, не говоря уже о неполнотѣ, выдающееся значеніе имѣеть представленіе происхожденія, какъ непрерывнаго ряда перемѣнъ, внушаемое самымъ процессомъ наблюденія и потому служащее какъ-бы общемою схемою представляемости для всего, что только можетъ подлежать нашему наблюденію.

Но допустимъ, что все и вокругъ насъ и въ насъ самихъ образовалось постепенно путемъ многочисленныхъ и долговременныхъ перемѣнъ. Однако-же должно-же быть нѣчто такое, что служить началомъ и концомъ всяческихъ измѣненій; должно быть также и нѣчто такое, чѣмъ всякія перемѣны производятся. На это отвѣчаютъ, что слѣдя въ какой-бы то ни было области за постепеннымъ рядомъ измѣненій, мы приходимъ все къ тому-же всеобщему и необходимому основанію всяческихъ перемѣнъ. Такимъ основаніемъ повсюду является матерія, а то, чѣмъ производятся всѣ перемѣны, есть сила, присущая матеріи. Такъ какъ реализмъ или точнѣе тотъ видъ реализма, который теперь имѣемъ въ виду, задачею познанія и самое познаніе полагаетъ въ разслѣдованіи какъ что-либо произошло, либо происходитъ, то ясно, что съ этой точки зрѣнія ни матерія ни сила, непознаваемы, ибо очевидно о происхожденіи матеріи и силы въ томъ смыслѣ, какъ говорится обыкновенно о происхожденіи (естественномъ) какого-либо явленія или отдѣльной совокупности явленій, не можетъ быть рѣчи.

Таковъ реализмъ, извѣстный подъ именемъ *позитивизма*. Особенность позитивизма та, что онъ стоитъ вполне на почвѣ знаній естественно-научныхъ и мыслить въ духѣ этого рода знаній.

Инымъ характеромъ отличается реализмъ матеріалистическій.

Выше сказано, что наблюденіе всегда привязано къ потоку измѣненій, такъ какъ само состоитъ въ воспріятіи измѣненій: вниманіе наше возбуждается лишь когда мы замѣчаемъ какую либо перемѣну. Вотъ почему въ древности собственно подле-

жащимъ наблюденію предметомъ признавали всякое измѣненіе, вообще происхожденіе ( $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ). Въ противоположность наблюденію мышленіе состоитъ въ томъ, что замѣченное наблюденіемъ мы устанавливаемъ (фиксируемъ), утверждаемъ въ нашемъ сознаніи. Поэтому мышленію свойственно искать и находить во всемъ измѣнчивомъ нѣчто твердое и неизблемое; среди хаоса измѣненій мысль наша постоянно ищетъ успокоенія, опоры. Субъективно это свойство мышленія выражается въ томъ, что оно образуетъ твердыя устойчивыя понятія, начала и правила. Объективно тоже свойство мышленія выражается въ отысканіи и установленіи общихъ и неизмѣнныхъ отношеній дѣйствительности или, такъ называемыхъ, законовъ. А какъ подобныя отношенія открываются лишь при сопоставленіи и сравненіи многихъ подобныхъ явленій или фактовъ, то вотъ почему мысль постоянно останавливается на томъ, что есть общаго, сходнаго во множествѣ различныхъ вещей и явленій. Очевидно, что различіе между мышленіемъ и наблюденіемъ, несмотря на тѣсную и необходимую ихъ связь между собою, таково, что ни наблюдаемое не можетъ быть сведено безъ остатка на мыслимое, ни наоборотъ—мыслимое не можетъ быть цѣликомъ изъяснено изъ наблюдаемаго. Что мыслимо, то ненаблюдаемо, и что наблюдаемо, то немислимо: при наблюденіи всякаго явленія, всякой переменны мы всегда мыслимъ то, къ чему относимъ это явленіе и эту переменную, что называется вещью, субстанціею, но что однакожь не подлежитъ наблюденію, а только всегда предполагается наблюдаемымъ; наоборотъ, что мы мыслимъ какъ субстанцію, или какъ сущность, не можетъ подлежать наблюденію, ибо если-бы мыслимое, какъ сущность, субстанція, сдѣлалось также предметомъ наблюденія, то чрезъ это самое необходимо представлялось-бы намъ уже какъ свойство, дѣйствіе, состояніе, а не какъ субстанція, слѣдовательно, уже нѣчто иное было-бы мыслимо, какъ субстанція или сущность, т. е. мысль о сущности, субстанціи была-бы при этомъ отодвинута далѣе, такъ что эта мысль всегда остается позади наблюдаемаго.

Съ другой стороны, при различіи, наблюденіе и мышленіе всегда дѣйствуютъ въ связи между собою, такъ что одно слу-

жить необходимымъ восполненіемъ другаго, при чемъ, либо исходя изъ мысли, понятія, мы ищемъ подтвержденія въ наблюдаемыхъ фактахъ, или наоборотъ, исходя изъ наблюдаемыхъ фактовъ, мы ищемъ разъясненія ихъ чрезъ установленіе мыслимой связи между ними. И подобно тому, какъ наблюдение слѣдитъ за рядомъ измѣненій съ тѣмъ, чтобы дойти до начальнаго исходнаго пункта измѣненій, подобно тому и мышленіе въ своемъ исканіи твердыхъ и незыблемыхъ основаній дотолѣ не можетъ успокоиться, пока не найдено такое основаніе, которое опиралось-бы само на себя, т. е. не предполагало-бы уже никакого иного начала, никакого дальнѣйшаго основанія. Для мысли, ищущей рѣшенія своей задачи въ области наблюденія, т. е. либо мало опытной (какъ это видимъ въ древности), или въ долговременныхъ поискахъ утратившей свою энергію, такимъ началомъ представляется матерія. Но тогда какъ позитивизмъ, находя въ матеріи исходный и конечный пунктъ всяческихъ измѣненій, лишь доводитъ свои объясненія до этого пункта и далѣе не идетъ, относя матерію съ присущими ей силами къ области непознаваемаго, реализмъ матеріалистической главную задачу для себя полагаетъ именно въ разъясненіи того, что такое матерія и сила (атомизмъ), и какимъ образомъ матерія можетъ служить всеобщимъ основаніемъ вещей. Отсюда, въ виду сказаннаго о различіи наблюденія и мышленія, очевидно, что матеріализмъ, сравнительно съ позитивизмомъ, ближе стоитъ къ потребности мышленія, выходящей за предѣлы наблюденія, ибо задача его—установить и разсмотрѣть общее и неизмѣнное основаніе явленій <sup>1)</sup>; напротивъ позитивизмъ

<sup>1)</sup> Слѣдуетъ различать отъ матеріализма теоретическаго матеріализмъ практической, не признающій никакихъ иныхъ благъ, кромѣ чувственныхъ, матеріальныхъ, и потому лишаящій человека нравственнаго его достоинства и высшаго предназначенія. Матеріализмъ практической не нуждается въ теоретическомъ признаніи матеріи единымъ началомъ бытія вещей, ибо можетъ быть слѣдствіемъ нравственнаго огрубѣнія. Съ другой стороны теоретической матеріализмъ не необходимо соединяется съ практическимъ. Ибо самъ по себѣ теоретической матеріализмъ все-же свидѣтельствуетъ объ умственной потребности изъясненія вещей изъ общихъ основаній, каковая потребность ничего общаго не имѣетъ съ эгоистическимъ своекорыстіемъ, лежащимъ въ основѣ практическаго матеріализма.

стоитъ на почвѣ наблюденія и строго держится границъ указываемыхъ наблюдениемъ, такъ какъ его цѣль прослѣдить за различными видами измѣненій, и всяческія перемѣны свести къ одному общему типу (эволюція). Позитивизмъ представляетъ собою образъ мышленія, сложившійся на почвѣ естествознанія, но вышедши изъ предѣловъ этой спеціальной области, стремится замѣнить собою философію, или ипачѣ—сдѣлаться единою достовѣрною философіею. Наименованіе позитивизма научною философіею указываетъ именно на такое происхожденіе позитивной философіи; о томъ-же говоритъ и самая цѣль, которую позитивизмъ преслѣдуетъ и которая состоитъ лишь въ сведеніи въ одно цѣлое выводовъ, достигнутыхъ отдѣльными науками изъ области естествознанія. Матеріализмъ, напротивъ, есть самый несовершенный видъ философіи, ищущій для себя опоры въ естествознаніи, т. е. онъ порождается философскою потребностію установить общее абсолютное начало для изъясненія вещей, но удовлетворенія этой потребности ищетъ на почвѣ естествознанія. Какъ позитивизмъ стремится обратить философію или въ простое обобщеніе спеціальныхъ знаній, или въ спеціальную науку (въ науку о познаніи), такъ матеріализмъ стремится спеціальныя науки подчинить своимъ общимъ воззрѣніямъ. Матеріализмъ, будучи философіею, стремится стать естественно-научною системою; позитивизмъ же, будучи совокупностію или сводомъ естество-научныхъ доктринъ, стремится сдѣлаться философіею. Для позитивизма границы познанія совпадаютъ съ границами возможнаго для насъ наблюденія, и что не можетъ быть наблюдаемо или выведено изъ данныхъ наблюденія, то и вовсе исключается не просто изъ области научнаго познанія, но даже изъ сферы мышленія философскаго, такъ какъ позитивизмъ мышленіе поставляетъ въ безусловную зависимость отъ наблюденія. Матеріализмъ же стремится главнымъ образомъ къ опредѣленію и изъясненію того, что вовсе выходитъ изъ предѣловъ возможнаго наблюденія, и не только не допускаетъ ничего непознаваемаго, напротивъ и то, что обыкновенно признается непознаваемымъ—последнее основаніе вещей—стремится сдѣлать предметомъ точнаго и совершенно яснаго познанія, т. е. признаетъ познавае-



мымъ въ такой же мѣрѣ, въ какой познаваемы всѣ явленія, изучаемыя точными науками <sup>1)</sup>).

Но такимъ рѣшеніемъ вопроса объ основномъ и первомъ началѣ вещей, какое предлагаетъ матеріализмъ, мысль человѣческая, какъ сказано, можетъ довольствоваться либо при недостаточномъ и слабомъ ея развитіи, либо когда она находится въ состояніи упадка, когда всякія попытки къ дѣйствительному постиженію существа вещей представляются тщетными, и когда кажется, что ничего болѣе не остается какъ слѣпо довѣриться показаніямъ чувствъ. А такъ какъ міръ объективный кромѣ матеріи, съ присущими ей силами, не представляетъ никакихъ иныхъ началъ, болѣе удовлетворяющихъ требованіямъ мысли человѣческой, то остается затѣмъ обратиться лишь къ области субъективной, гдѣ и дѣйствительно открываются высшія начала, каковы: разумъ и воля. Отсюда именно, изъ этой области, идеализмъ заимствуетъ для себя главныя основанія; на этой почвѣ идеализмъ приходитъ въ соприкосновеніе съ религіозною вѣрою и въ ней находитъ для себя нѣкоторое оправданіе. Въстѣ съ естественными науками и позитивизмъ и матеріализмъ стремятся къ исключенію изъ нашего познанія всякихъ субъективныхъ элементовъ. Такое стремленіе въ естественныхъ наукахъ, какъ имѣющихъ своимъ предметомъ міръ объективный, понятно и вполне закононо. Между тѣмъ и матеріализмъ и позитивизмъ имѣютъ въ виду въ область своихъ воззрѣній включить не только объективный, но и субъективный міръ; послѣдствіемъ-же этого является или совершенное отри-

---

<sup>1)</sup> Позитивизмъ, исходя изъ наблюдаемаго и опираясь на немъ, находитъ границу для наблюдаемаго въ мыслимомъ, а такъ какъ для позитивизма познаваемое тоже что наблюдаемое, то отсюда мыслимое онъ полагаетъ внѣ области познаваемаго. Матеріализмъ, напротивъ, исходя изъ мыслимаго, и на мыслимомъ опираясь (на предположеніи о послѣдней основѣ вещей), не можетъ считать для себя границею наблюдаемое, такъ какъ и для него наблюдаемое такъ же есть познаваемое по преимуществу, а потому, смѣшивая мыслимое съ наблюдаемымъ, онъ и мыслимое хочетъ довести до такой-же ясности и наглядности, съ каковыми свойствами представляется для насъ все наблюдаемое. Понятно почему матеріализмъ есть доктрина самая плоская, лишенная всякой глубины. Въ существѣ матеріализма лежитъ стремленіе—все свести, такъ сказать, къ наружной поверхностной сторонѣ природы вещей.

даніе субъективнаго міра или игнорированіе его своеобразнаго характера и приложеніе къ нему возрѣній не соотвѣтствующихъ отличительнымъ его свойствамъ, что также ведетъ къ отрицанію субъективнаго міра собственно какъ субъективнаго, или обращенію его въ объективную дѣйствительность.

Какіе-же именно элементы изъ субъективнаго міра идеализмъ полагаетъ въ основаніе своихъ построеній и какъ ими пользуется? Уже то одно сближаетъ идеализмъ съ міромъ субъективнымъ, что направленіе это, какъ сказано, преимущественно стоитъ на почвѣ мышленія, а не наблюденія, т. е. пользуется мышленіемъ, какъ преимущественнымъ своимъ орудіемъ. Это до такой степени вѣрно, что даже матеріализмъ, будучи продуктомъ, хотя и несовершеннаго мышленія еще не овладѣвшаго собою и недостижнаго самосознанія, не смотря на преобладающую склонность твердо держаться на почвѣ объективной, рѣшительно удаляется отъ этой почвы уже по тому одному, что стремится разоблачить скрытую отъ наблюденія природу или сущность вещей, ибо самое это стремленіе имѣетъ свое основаніе въ мірѣ субъективномъ, а не объективномъ; вотъ почему матеріализмъ идетъ далѣе того, чѣмъ является міръ объективный для нашего наблюденія. Тверже стоитъ на почвѣ объективизма позитивизмъ, но потому-то позитивизмъ не только не претендуетъ на познаніе существа вещей, но и признаетъ невозможнымъ такое познаніе; вѣдь сущность есть то, что скрывается внутри вещей, есть внутренняя сторона ихъ бытія, а быть внутри себя это и есть свойство міра субъективнаго.

Мышленіе, какъ сказано, ищетъ твердаго и устойчиваго въ измѣняемомъ, а такъ какъ идеализмъ движется въ области мыслимаго, то, заимствуя для себя основанія изъ субъективнаго міра, онъ исходитъ изъ того необходимаго для него предположенія, что въ нашемъ духѣ должны быть такія начала, которыя для мысли, ищущей истины и достовѣрности, могутъ дать самую твердую непоколебимую опору. Реализмъ рассматриваетъ всѣ проявленія человѣческаго духа, какъ продуктъ долговременныхъ перемѣнъ и ничего не видитъ въ нихъ первоначальнаго, неизмѣнно пребывающаго. Напротивъ основная мысль идеализма есть та, что какъ бытіе духа, такъ и его ко-

ренныя свойства необходимо признать вѣчными и негибнущими. Свойства эти не могутъ быть выведены ни изъ какихъ предшествующихъ имъ условій, напротивъ—сами эти свойства составляютъ такія первичныя основанія для вывода въ нѣкоторой степени всего познаваемого нами, что съ устраненіемъ этихъ основаній все дѣлается для насъ неяснымъ и непонятнымъ. Свойства тѣ суть необходимо присущія каждому стремленію къ истинѣ, добру, красотѣ съ принадлежащими имъ понятіями объ этихъ предметахъ. Возможно ли чтобы человѣкъ когда-либо не проявлялъ ни малѣйшихъ проблесковъ этихъ идеальныхъ свойствъ человѣческаго духа? Въ той-же степени всегдашнею принадлежностію человѣческаго духа слѣдуетъ признать тѣ коренныя силы, которыя составляютъ основу духовной жизни, т. е. разумъ и волю. Конечно все подвержево переменамъ; и духовныя силы человѣка также не могутъ всегда оставаться въ неизмѣнномъ видѣ, но ни началомъ таковыхъ измѣненій идеализмъ не признаетъ происхожденіе означенныхъ силъ, ни концомъ измѣненій не можетъ признать ихъ исчезновеніе или уничтоженіе въ чемъ-либо иномъ. Переменны коренныхъ основъ духа человѣческаго могутъ относиться лишь къ степени и объему проявленія этихъ силъ, а потому измѣняемость человѣческаго духа можетъ состоять лишь въ томъ, что онъ либо развивается, либо приходитъ въ упадокъ. И развитіе и упадокъ составляютъ переменны въ состояніи духа, но вовсе не означаютъ ни происхожденія, ни исчезновенія его. Реализмъ признаетъ лишь матерію съ присущими ей силами непроизшедшею и неуничтожаемою. Идеализмъ-же всѣ важнѣйшія основныя формы бытія какъ матеріальнаго, такъ и духовнаго признаетъ первоначальными и неизмѣнно сущими, т. е. ни происшедшими, ни могущими уничтожиться путемъ видоизмѣненій. А какъ скоро есть никогда не исчезающія формы бытія и дѣятельности духа, то ясно, что формы эти вездѣ должны повторяться, при какихъ-бы условіяхъ человѣкъ ни жилъ, и на какой-бы ступени развитія онъ ни стоялъ; т. е. такія всегда свойственныя человѣческому духу формы, вмѣстѣ со всѣмъ, что состоитъ съ ними въ тѣсной и неразрывной связи, имѣютъ значеніе *общечеловѣческое*, а, слѣдовательно, должны быть признаны не-

*обходимо* существующими болѣе или менѣе въ духѣ каждаго человѣческаго существа. Вотъ почему идеализмъ всегда полагалъ, что въ нашемъ духѣ есть нѣкоторый запасъ повятій или идей, стремленій и чувствованій, составляющихъ не отъемлемое и всегдашнее наше достояніе, и для указанія этого отличительнаго характера нѣкоторыхъ проявленій духа, именно всегдашней ихъ принадлежности духу, называли ихъ врожденными, т. е. заключающимися въ самой природѣ человѣческой души. Конечно трудно разграничить то, что составляетъ необходимую принадлежность каждой человѣческой души, отъ временныхъ и измѣнчивыхъ ея проявленій и свойствъ; если-бы легко было это сдѣлать, тогда не было-бы и споровъ объ этомъ предметѣ; но въ томъ-то и дѣло, что свойства и проявленія души человѣческой составляютъ многочисленныя и сложныя наслоенія, требующія внимательнаго изученія и обширнаго анализа для того, чтобы выдѣлить основныя черты строенія человѣческаго духа. Иное дѣло присутствіе въ нашей душѣ извѣстнаго закона или свойства, и иное дѣло знаніе или сознаніе этого самаго закона или свойства. Многое присутствуетъ въ нашей душѣ такъ, что мы ничего объ этомъ не знаемъ; человѣкъ самъ не знаетъ къ чему онъ способенъ въ томъ или иномъ случаѣ или положеніи, пока не извѣдаетъ этого на дѣлѣ. Однакоже, что свойственно самой природѣ души не можетъ такъ или иначе не проявляться и не оказывать на наше сознаніе соотвѣтственнаго дѣйствія. И точно, все свойственное самой природѣ души, все, что вытекаетъ изъ этой природы, всегда познается нами какъ нѣчто такое, что мы вынуждены признать *необходимо* истиннымъ или справедливымъ и, слѣдовательно, имѣющимъ это значеніе истинности или обязательности не только для насъ, но и для всякаго иного существа, одареннаго разумомъ и волею. Мы не можемъ допустить, чтобы истинное или доброе или прекрасное для насъ не было таковымъ для всякаго другаго; по крайней мѣрѣ мы убѣждены, что есть такія истины и такое добро и такое совершенство красоты, что всякій долженъ предъ ними преклониться и признать ихъ; это потому, что истина совершенная та, которая *необходима*, т. е. безусловна и непреложна, и совершенное добро есть то, кото-

рое необходимо, т. е. не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только добромъ, не можетъ измѣниться такъ, чтобы исчезнуть въ своей противоположности, и совершенная красота также есть красота необходимая, т. е. вѣчная и неувядающая. А можно ли не признавать того и не преклоняться предъ тѣмъ, что необходимо таково какъ есть и ничѣмъ инымъ не можетъ быть, да и не должно быть чѣмъ-либо инымъ? Вотъ въ какомъ смыслѣ тѣ философы идеалисты, которые признаютъ, что должно быть нѣчто вѣчное и негибнущее въ нашемъ духѣ, учатъ, что все таковое, когда познается нами, то представляется нашему сознанию какъ необходимое, т. е. совершенно неустранимое для нашего сознанія, — и всеобщее, т. е. долженствующее имѣть равную силу и значеніе для всѣхъ мыслящихъ существъ.

Что есть нѣчто вѣчное и всеобщее и необходимое, или точнѣе, что есть нѣчто мыслимое нами, какъ таковое, какъ всеобщее и необходимое, это признаютъ и матеріалисты, и въ признаніи этого и заключается философскій элементъ матеріалистической доктрины, — такъ какъ философія именно стремится постигнуть вѣчное и необходимое и всеобщее, — что можетъ быть только предметомъ мысли, а не наблюденія. Но матеріализмъ относитъ означенныя опредѣленія къ матеріи. Матерію съ присущими ей силами и законами дѣятельности этихъ силъ, а не духъ или заключающееся въ духѣ матеріализмъ признаетъ необходимымъ и всеобщимъ. Все прочее, за исключеніемъ матеріи и ея необходимыхъ общихъ свойствъ, по ученію матеріализма, есть только непостоянное временное видоизмѣненіе ея.

Позитивизмъ-же въ томъ-же направленіи идетъ еще далѣе матеріализма. Если матеріализмъ необходимо сущее и всеобщее ограничиваетъ бытіемъ матеріи, то позитивизмъ прямо исключаетъ изъ области познаваемаго необходимое и всеобщее, утверждая, что познаваемо для насъ только относительное, условное, а не безусловное. Правда, если даже исключить все, что всегда было предметомъ философскихъ изысканій, — именно безусловное, вѣчное, необходимо сущее и всеобщее, и строго держаться въ тѣхъ границахъ, какъ этого требуетъ позитивизмъ, которыя опредѣляются и характеромъ, и самими предметами изслѣдованія естественныхъ наукъ, то и при такомъ ограни-

ченіи человѣческой мысли невозможно избѣгнуть признанія, что есть и всеобщее и необходимое, — разумѣемъ законы природы, въ познаніи которыхъ заключается главная цѣль естествознанія; слѣдовательно и для позитивизма, т. е. при томъ даже минимумѣ философскаго элемента, который допускается позитивизмомъ, неминуемо возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ мы приходимъ къ признанію того, что есть всеобщее и необходимое, и въ чемъ состоитъ это всеобщее и необходимое? Однакожь, такъ какъ позитивизмъ необходимое и всеобщее знаетъ и признаетъ только въ видѣ законовъ природы, т. е. усматриваетъ то и другое только въ отношеніяхъ объективной дѣйствительности, то и самый вопросъ о всеобщемъ и необходимомъ, а равно необходимость признанія и изясненія всеобщаго и необходимаго возникаетъ для позитивизма и чувствуется имъ во всей силѣ лишь когда онъ всецѣло остается на почвѣ объективности, и самый субъективный міръ рассматриваетъ чрезъ примѣненіе къ нему точки зрѣнія, заимствуемой отъ объективной дѣйствительности. Когда же предметъ изслѣдованія самъ по себѣ имѣетъ субъективный характеръ, какъ напр. мышленіе съ принадлежащими ему формами и способами его дѣятельности, то въ этомъ случаѣ мы видимъ, напротивъ, стремленіе показать, что въ области нашего мышленія ничего необходимаго не оказывается. Поэтому можно сказать, что позитивизмъ признаетъ и допускаетъ лишь необходимость объективную, или иначе, матеріальную, механическую, но не субъективную, т. е. духовную. Да и объективная необходимость, заключающаяся въ законахъ природы, позитивизмомъ изясняется такъ, что она представляется не только не противоположною случайности, напротивъ, является лишь образомъ существованія того, что само въ себѣ случайно; именно: при своей всеобщности необходимость эта оказывается не болѣе какъ сочетаніемъ случайнаго. Исходя изъ основнаго своего воззрѣнія, что все есть продуктъ многочисленныхъ измѣненій, и что поэтому изясненіе всякой вещи состоитъ въ разслѣдованіи предшествующихъ ей переменъ, позитивизмъ и самые законы природы полагаетъ не въ чемъ иномъ, какъ только въ *однообразіи переменъ*, т. е. въ постоянной повторяемости одинаковыхъ переменъ, при чемъ

самое повтореніе, по теоріи позитивизма, происходитъ двоякимъ образомъ: съ одной стороны, оно совершается *во времени*, и это есть однообразіе послѣдовательности, а съ другой—происходитъ *въ пространствѣ*, и это есть однообразіе совмѣстности. Такимъ образомъ никакихъ иныхъ отношеній позитивизмъ не усматриваетъ въ дѣйствительности кромѣ внѣшнихъ отношеній пространства и времени. А какъ отношенія пространства и времени, будучи внѣшними, и познаются чрезъ внѣшнее наблюденіе, то всѣ операціи мышленія позитивизмомъ поставлены въ безусловную зависимость отъ наблюденія. Ясно, что этимъ уже исключается всякая мысль о внутренней необходимости, присущей нашему мышленію, въ силу которой мы что либо мыслимъ, какъ необходимое и мыслимъ необходимо такъ, а не иначе. Съ точки зрѣнія позитивизма ничего нѣтъ необходимаго въ дѣйствіяхъ нашего мышленія,—ни въ способахъ совершенія, ни въ послѣдствіяхъ этихъ дѣйствій.

Начало такому взгляду на дѣятельность нашего разсудка было положено извѣстнымъ англійскимъ философомъ Локкомъ въ его опытѣ о человѣческомъ разсудкѣ. Здѣсь онъ доказываетъ, что мы не имѣемъ никакихъ врожденныхъ положеній либо идей, какъ утверждаютъ идеалисты, что сначала мы получаемъ идеи чрезъ наблюденіе или чувственное воспріятіе, а затѣмъ изъ полученныхъ такимъ образомъ простыхъ идей разсудокъ образуетъ сложныя идеи, а также и самое познаніе, которое состоитъ въ опредѣленіи согласія или несогласія идей какъ между собою, такъ и съ бытіемъ вещей. Но довольно и того, что мы имѣемъ разсудокъ, или способность мыслить, дабы придти къ заключенію, что не все въ нашемъ познаніи добывается нами извнѣ: разсудокъ, когда образуетъ познаніе изъ ощущеній, то конечно слѣдуетъ извѣстнымъ правиламъ, хотя-бы и не сознавая того, дѣйствуетъ извѣстнымъ способомъ или по нѣкоторымъ законамъ; само собою разумѣется, что эти правила или законы разсудочной дѣятельности необходимо признать врожденными, свойственными, такъ сказать, самой природѣ разсудка. А законы или правила дѣятельности разсудка, когда приходимъ къ созванію ихъ, мы выражаемъ въ формѣ положеній. Таковы именно положенія выражающія ло-

гическіе законы: законъ тожества или противорѣчія и законъ достаточнаго основанія. Законъ тожества состоитъ въ томъ, что мы мыслимъ всякое раціональное положеніе или идею (напримѣръ математическія истины), какъ истину необходимую, недопускающую противнаго себѣ. Поэтому, въ силу закона тожества, всякое раціональное понятіе мыслится, какъ имѣющее необходимую опредѣленность,—такъ что приписывать такому понятію что-либо несогласное съ его опредѣленностію оказывается противорѣчіемъ, т. е. все несогласное съ содержаніемъ вполне опредѣленнаго раціональнаго понятія немислимо, невозможно; по закону-же достаточнаго основанія, во всемъ представляющемся нашему наблюденію, мы необходимо предполагаемъ существованіе причинной связи: для всякой вещи, существующей въ дѣйствительности, должно быть достаточное основаніе ея существованія. Къ такимъ выводамъ пришелъ Лейбницъ, разбирая ученіе Локка о познаніи. Такъ какъ означенныя положенія суть выраженія вѣчной природы разума, то необходимо, по Лейбницу, признать ихъ вѣчными истинами.

Англійскій философъ Юмъ оспаривалъ это утвержденіе Лейбница. Онъ полагалъ, что и понятіе тожества (субстанціально-сти) и понятіе причинности выражаютъ не что иное, какъ умственные навыки, пріобрѣтаемые путемъ долговременнаго опыта. Что мы называемъ причинностію? Всегда одинаковое чередованіе явленій, вслѣдствіе чего у насъ образуется привычка такъ связывать представленія, что когда возникаетъ одно представленіе, то само собою является и другое, обычно слѣдующее за нимъ, причемъ предъидущее мы называемъ причиною, а послѣдующее дѣйствіемъ. Равно понятіе тожества означаетъ простое сочетаніе идей: такъ тожество нашего я или сознаваемое нами тожество нашей личности есть не что иное какъ непрерывная связь послѣдовательно испытанныхъ нами состояній и связанныхъ съ этими состояніями представленій, причемъ эту связь мы представляемъ отдѣльно (т. е. отвлеченно), отъ самыхъ состояній и представленій, вслѣдствіе чего непрерывность связи кажется намъ непрерывностію существованія нѣкотораго существа, именно существа представляющаго;



равно понятіе тождества является у насъ и тогда, когда происходитъ многократное повтореніе одинаковыхъ представленій; такъ при видѣ дома мы думаемъ, что это *тотъ-же* домъ, который мы прежде видѣли,—но это значитъ только, что мы имѣемъ группу представленій или впечатлѣній одинаковыхъ или сходныхъ съ бывшими много разъ прежде въ нашемъ сознаніи; въ этомъ случаѣ основаніемъ утверждаемаго нами тождества служитъ сходство представленій, которыя однако не иначе возникаютъ въ насъ, какъ чрезъ чувственное воспріятіе. Лейбницъ указывалъ на математическія положенія, какъ на примѣръ познанія независимаго отъ опыта и опирающагося на принципъ тождества и противорѣчія. Но Юмъ непреодолимую для нашей мысли достовѣрность и слѣдовательно, необходимость, свойственную математическимъ положеніямъ, изъяснялъ тѣмъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ идеями или представленіями взятыми отдѣльно, внѣ всякаго отношенія ихъ къ бытію вещей, ибо математическое познаніе вообще состоитъ въ томъ, что мы сравниваемъ идеи между собою и находимъ между ними сходство или различіе (равенство или неравенство). Достовѣрность математическихъ положеній, такимъ образомъ, не можетъ служить свидѣтельствомъ того, что кромѣ наблюденія и опыта должны быть еще иной источникъ познанія, источникъ заключающійся въ нашемъ разумѣ: мы можемъ разсматривать идеи данныя въ нашемъ сознаніи отвлеченно, независимо отъ всякихъ показаній опыта, но это не значитъ, что и по происхожденію своему идеи, разсматриваемыя такимъ образомъ, независимы отъ опыта.

Въ изложенномъ доселѣ мы имѣемъ все необходимое для правильнаго сужденія объ извѣстной логикѣ *Д. С. Милля*.

*П. Линицкій.*

(Продолженіе будетъ).

## М. Т. ЦИЦЕРОНА

### „ТУСКУЛАНСКІЯ БЕСѢДЫ“ КЪ М. БРУТУ.

(кн. 2-я).

О ТОМЪ, ЧТО СТРАДАНІЯ ДОЛЖНО ПЕРЕНОСИТЬ ТЕРПѢЛИВО.

(Продолженіе \*).

XX. Ты-ли, послѣ того какъ видѣлъ, какъ встрѣчаютъ и съ какимъ молчаливымъ терпѣніемъ переносятъ тягчайшіе удары отроки въ Лакедемонѣ, юноши на Олимпійскихъ играхъ, чужеземцы на аренѣ, — ты-ли, если жестко задѣнетъ тебя какая-либо скорбь, не удержишься отъ крика, какъ женщина, не будешь выносить съ приличною сдержанностію и покорностію?—Это не возможно: природа не выноситъ.—Повимаю. Однако, отроки это выносятъ, въ сознаніи нравственнаго подвига, иные выносятъ изъ-за стыда показать свою слабость, многіе подъ вліяніемъ *охватывающаго ихъ* страха; и мы еще опасаемся за то, что природа способна выносить то, что вынесли многіе и въ различныхъ положеніяхъ? А она, *природа*, не только способна терпѣть страданіе, но даже имѣетъ нужду въ немъ. Вѣдь считаетъ-ли она что-либо болѣе предпочтительнымъ и болѣе желаннымъ, какъ то, что нравственно прекрасно, одобрительно, достойно человѣка и прилично. Этими многими именами я желаю дать объясненіе одного предмета, пользуясь ими лишь для того, дабы наиболѣе наглядно

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 года № 22.

его обозначить. Я именно хочу сказать, что то для человѣка наилучшее, что наиболѣе должно быть желательно само по себѣ, возникая изъ доблести или утверждаясь на ней, и будучи само по себѣ одобрительнымъ,—что я охотнѣе называлъ бы единственнымъ, а не только высшимъ благомъ. И какъ терпѣливое перенесеніе страданій выходитъ изъ высокихъ нравственныхъ побужденій, такъ поведеніе иного свойства при страданіяхъ выходитъ отъ постыднаго: такое поведеніе во мнѣніи людей не представляетъ признаковъ прекраснаго, не возбуждаетъ ихъ сочувствія, и не достойно человѣка.

Если ты пришелъ къ такому убѣжденію,—а въ началѣ ты сказалъ, что, по твоему мнѣнію, въ позорѣ заключается большее несчастіе, чѣмъ въ страданіи,—то отселѣ слѣдуетъ, что ты долженъ пріобрѣсти полную власть надъ самимъ собою. Хотя я и не знаю, почему объ насъ говорится въ такомъ смыслѣ, что какъ будто бы мы были два существа, изъ которыхъ одно повелѣваетъ, другое повинуется, однако такъ говорится не безъ основанія-же.

ХХІ. Душа представляется намъ двухсоставною, одна часть ея причастна разуму, другая лишена его. И такъ когда внушается, чтобы мы управляли сами собою,—внушается, чтобы разумъ держалъ въ границахъ безразсудство. Есть въ душахъ всѣхъ, наиболѣе по самой природѣ, вѣчто похожее на разслабленность, ниспаденіе, малодушіе, безсиліе въ нѣкоторомъ смыслѣ и косность. Предположимъ, что въ человѣкѣ не замѣчалось-бы иныхъ, *болѣе свѣтлыхъ*, свойствъ,—человѣкъ являлся-бы самымъ непривлекательнымъ существомъ: но у него есть на лицо властитель и правитель во всемъ, разумъ, который, опираясь на самого себя и совершенствуясь, дѣлаетъ добродѣтель совершенною. Дабы онъ повелѣвалъ тою частию души, которой надлежитъ повиновеніе,—это лежитъ на обязанности человѣка. Какимъ образомъ, скажешь, онъ можетъ повелѣвать? Или какъ господинъ властвуетъ надъ рабомъ, или какъ полководецъ надъ воиномъ, или отецъ надъ сыномъ. Если человѣкъ, по силѣ присутствія въ его существѣ того, что я называлъ разслабленностію, обнаруживаетъ себя съ постыдными свойствами,—если онъ слабосильно отдается жалобамъ и плачу,—

то онъ долженъ быть сдерживаемъ и обуздываемъ попечительнымъ надзоромъ друзей и родныхъ. Вѣдь мы часто видимъ склонившимися подъ тяжестью стыда такихъ людей, которые не склоняются предъ самыми основательными доводами разума. Понятно, что такихъ людей, все равно какъ рабовъ, должно сдерживать чуть-ли не оковами и постояннымъ надзоромъ; тѣхъ же, кои носятъ въ себѣ сравнительно достаточную нравственную силу, но еще не вполне укрѣплены, надлежитъ, какъ добрыхъ воиновъ, напоминаніемъ ихъ обязанностей призвать на правый путь—къ соблюденію своего нравственнаго достоинства. Въ „Умываньи“ Пакувія, этотъ извѣстный своею практическою пронипательностію грекъ (Улиссъ) не особенно, а скорѣе сдержанно жалуется, будучи раненъ:

Шагомъ ровнымъ, сказалъ онъ, безъ напряженья  
Идите, дабы не разболѣлась больше рана  
Отъ потрясенья... <sup>1)</sup>.

Пакувій сказалъ лучше чѣмъ Софокль; ибо у послѣдняго болѣе чѣмъ влачежно жалуется Улиссъ, получивши рану; однако, лица, которыя несутъ раненаго, слыша его легкіе стоны и прозрѣвая его тяжкія страданія, не колеблются сказать ему:

Улиссъ, и ты самъ,—какъ видно, носящій  
Тяжелую рану,—едва сохранилъ  
Бодрость въ душѣ удрученной, хотя и привыкъ  
Жизнь проводить средь войны...

Внимательно-разсудительный поэтъ усмотрѣлъ, что навыкъ есть совсѣмъ не малозначительный помощникъ при перенесеніи страданій. Но и тотъ (Улиссъ), *хотя* и не безъ сдержанности, говоритъ среди великихъ страданій:

Стойте, подождите: разболѣлася рана.  
Одежду снимите; охъ, тяжела моя мука.

Его бодрость поколебалась; однако затѣмъ онъ перестаетъ жаловаться:

Прикройте, идите неснѣжно и еле, еле...  
Ступайте! не отягчайте лишь боли  
Жестокой—толяками и тряской.

<sup>1)</sup> Сія стихи и слѣдующіе заимствованы изъ Ніртга Пакувія, пьесы, составленной подъ вліяніемъ греческихъ образцовъ (Софокла).

Видишь-ли ты, насколько сдѣлалось нѣвымъ не страданіе тѣла усмиренное, но страданіе души, послѣ того какъ для нея отыскалось умиrotворяющее средство? Ибо въ концѣ „Умыванья“ онъ и къ другимъ обращается съ упрекомъ, и это въ виду смерти:

Сожалѣть о жестокой можно судьбѣ, но безъ жалобъ.

Бодрость—воинъ долгъ, слезы и плачь—доля слабѣйшихъ.

У этого человѣка то, что есть слабѣйшее въ душѣ, было въ такомъ-же повиновеніи разуму, въ каковомъ совѣстливый воинъ находится у строгаго полководца.

ХХІІ. Человѣкъ, обладающій полною мудростью (пусть мы доселѣ еще и не видѣли таковаго, но въ сужденіяхъ философовъ описывается, какія свойства будутъ у него, если такой человѣкъ когда-либо будетъ существовать),—онъ самъ или его разумъ, который будетъ присущъ ему въ полной, неослабленной мѣрѣ, такъ будетъ повелѣвать низшею частію человѣческаго существа, какъ полный чувства справедливости родитель добрыми сыновьями: по одному знаку его все, что онъ ставитъ требованіемъ воли, онъ все увидитъ исполненнымъ, безъ усилій и обременительныхъ заботъ съ своей стороны; онъ самъ поставитъ себя на стражу, будетъ бодрствовать, укажетъ правила для дѣятельности, дастъ оружіе, чтобы можно было такъ-же стойко выдерживать страданіе, какъ нападеніе какого либо врага. Какое это оружіе? Напряженіе всѣхъ силъ, сохраненіе бодрости и истекающая изъ сердца рѣчь, обращенная къ самому себѣ: „остерегайся чего-либо нравственно постыднаго, чего-либо такого, что напоминаетъ разслабленность и потерю мужества“.

Пусть онъ обратитъ взоръ души къ доблестнымъ образцамъ: пусть имѣетъ предъ глазами Зенона Элейскаго, который счелъ за лучшее вытерпѣть страданія, чѣмъ сдѣлаться нарушителемъ клятвы. Пусть обращается мыслію къ Анахарху, послѣдователю Демокрита, который, попавшись въ плѣнъ Никокреонта, властителя на о. Кипрѣ, не молилъ его объ избавленіи отъ того или иного наказанія и не страшился претерпѣть наказаніе того или другаго рода. А мы, если почувствуемъ

боль въ ногѣ или въ зубахъ, пусть даже нѣкоторое нездоровье во всемъ тѣлѣ, выносить его находимъ себя не въ силахъ. Вѣдь такое мнѣніе въ нѣкоторомъ смыслѣ обнаруживаетъ слабость и легкомысліе по отношенію къ страданію столько-же, сколько и въ отношеніи удовольствій: когда мы сроднимся съ такою изнѣженною слабостью и подружимся, горечь страданія безъ воплей мы выносить не можемъ. Почему иные безропотно выносили страданіе? У нихъ много значило нравственное самоопредѣленіе. Не находишь-ли ты, что, *если страданіе считается зломъ*, оно бываетъ таковымъ *болѣе* отъ людскаго мнѣнія, а не отъ недостатковъ природы? Въ данномъ случаѣ все зависитъ отъ того, чтобы умѣть повелѣвать самимъ собою.

Я показалъ, каковъ этотъ способъ управленія собою; сверхъ сего, размышленіе о томъ, что наиболѣе пристойно терпѣливости, бодрости, величію души, не только держитъ въ границахъ волненія души, но даже и самое страданіе, не знаю какимъ образомъ, умягчаетъ.

XXIII. Подобно тому какъ бываетъ въ сраженіи, что разнузданный и боязливый воинъ, едва увидитъ непріятеля, отбрасываетъ щитъ и обращается вспять, насколько это возможно, и въ самомъ бѣгствѣ находитъ смерть, иногда даже при полномъ обладаніи тѣлесными силами, между тѣмъ какъ съ тѣмъ, который стоялъ твердо на мѣстѣ, ничего подобнаго не бываетъ; такъ точно тѣ, кои не могутъ выносить мысли о какомъ-либо видѣ страданія, оставляютъ себя во власть унынія, и такимъ образомъ, пораженные и обезсиленные, теряютъ способность къ дѣйствию, между тѣмъ какъ тѣ, которые стараются выдерживать страданіе, нерѣдко выходятъ изъ борьбы съ побѣдою. Ибо существуютъ нѣкоторыя черты сходства у души съ тѣломъ. Подобно тому какъ тяжести безъ затрудненія переносятся тѣлесными силами при ихъ напряженіи, а при ослабленномъ усыпленіи гнетутъ эти послѣднія, — на подобіе этого духа наша напряженіемъ своихъ силъ отнимаетъ всякое давленіе у тягостей, а при отсутствіи сосредоточенности силъ испытываетъ такое давленіе, что не въ состояніи бываетъ подняться на высоту. И если мы имѣемъ въ виду истинное, — то въ дѣлѣ исполненія подлежащихъ *намъ* обязанностей, не-

обходимо полное напряженіе душевныхъ силъ. Это напряженіе служитъ порукою исполненія обязанности, какъ нѣкая стража.

А при страданіи, конечно, и должно наиболѣе ставить на первый планъ заботу о томъ, чтобы не допускать въ своихъ дѣйствіяхъ того, что напоминало-бы уныніе, боязливость, бездѣйствіе, рабство души, и особливо должно сдерживать и подавлять въ себѣ эту склонность къ воплямъ, подобную той, какая была у Филоктета. Стопъ можетъ иногда вырваться и у мужественнаго человѣка, это допустимо въ иное время; рыданіе-же неутѣшнаго горя не позволительно даже и для слабыхъ существъ. Само собою разумѣется, не позволителенъ и тотъ жалобный вопль при похоронахъ, относительно котораго существуетъ запрещеніе въ законахъ двѣнадцати таблицъ <sup>1)</sup>. И никогда мужественный и мудрый мужъ не ниспадетъ до жалобныхъ стоновъ, развѣ только для того, чтобы, *облегчивши душу*, расположить себя къ большей твердости, подобно тому какъ на поприщѣ состязающіеся въ бѣгѣ поднимаютъ столько крику, сколько для нихъ возможно. Атлеты дѣлаютъ тоже самое во время физическихъ упражненій; участвующіе въ кулачныхъ бояхъ, даже когда хотятъ поразить противника, дѣлая взмахи тяжелою рукою, издаютъ вопли, не потому что чувствуютъ боль или падаютъ духомъ, но ради того, что, открывая просторъ своему голосу, они съ тѣмъ вмѣстѣ доводятъ свои тѣлесныя силы до *полнаго* напряженія, и битва дѣлается послѣ этого болѣе упорною.

XXIV. Какъ? Тѣ, кои желаютъ возвысить сильно голосъ, развѣ получаютъ вполнѣ достаточныя силы отъ напряженія груди и горла, изъ вѣдра которыхъ, какъ мы видимъ, возникаютъ и выливаются звуки? Они силами всего вообще тѣла помогаютъ для увеличенія голосовыхъ средствъ. Я видѣлъ, какъ М. Антоній чуть не падалъ на землю, когда въ виду закона Варія <sup>2)</sup> усиленно хотѣлъ говорить въ защиту себя самого.

<sup>1)</sup> Это опредѣленіе двѣнадцати таблицъ находится у Цицерона de legis. 11, 23: mulieres genas ne gadunto neve lessum funeris ergo habento.

<sup>2)</sup> Разумѣется законъ К. Варія Гибриды (92 г. до Р. Хр.), противъ тѣхъ, которые привлекли къ войнѣ италійскихъ Socii.

Какъ орудія, бросающія на непріятелей камни и иные вредоносныя метательныя снаряды, тѣмъ сильнѣйшій сообщаютъ полетъ камнямъ и стрѣламъ, чѣмъ въ большее напряженіе они приведены: такъ точно и голосъ, состязаніе въ бѣгѣ, битва бывають тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше силъ призвано для нихъ. Послѣ того, какъ такъ много значитъ сосредоточенность силъ, если въ страданіи внѣшнее обнаруженіе его стономъ въ нѣкоторой мѣрѣ прибавляетъ душѣ бодрости, то мы можемъ допустить это; но если-бы въ этомъ стонѣ слышались жалобы, плачь, слабость, уныніе, то едва-ли бы я рѣшился сказать, что человѣкъ, допускающій это, достоинъ имени мужественнаго. Пусть-бы эти стоны и приносили нѣчто для облегченія мужа, и тогда мы могли-бы видѣть, въ какой мѣрѣ это прилично человѣку бодрому; если же, допустимъ, они ни мало не умаляютъ страданій,—то чего ради мы хотимъ показывать себя въ видѣ не подобающемъ. Развѣ мужественному человѣку въ какой-либо степени пристойны жалобы существъ болѣе слабыхъ?

Это наставленіе, которое дается относительно страданій, имѣетъ значеніе и болѣе общее. Во всякихъ неблагопріятныхъ обстоятельствахъ, не только среди страданій, должно обнаруживать такую сосредоточенность души. *Вотъ напр.* готовъ въ душѣ разгорѣться гнѣвъ, похотствованіе начинаетъ волновать душу: должно искать убѣжища въ той-же оградѣ, должно взять въ руки то-же самое оружіе. Но поеліку мы говоримъ о страданіяхъ, то остальное пока не будемъ имѣть въ виду. Итакъ для перенесенія страданій въ настроеніи тихомъ и мирномъ наиболѣе помогаетъ чистосердечное, какъ говорится, помысленіе о томъ, какъ это терпѣливое перенесеніе страданій подобно съ достоинствомъ человѣка. Вѣдь мы по природѣ, какъ я сказалъ,—и нужно прибавить, во многихъ случаяхъ,—бываемъ въ значительной степени склонными и расположенными къ нравственно - прекрасному: лишь только мы всмотримся въ его свѣтлый обликъ,—едва-ли найдется что-либо такое, что мы не оказались-бы готовы вынести и претерпѣть, дабы быть во владѣніи имъ. По силѣ такого стремленія души къ славному и честному выносятся и такого рода испытанія въ сраженіяхъ: люди мужественныя не чувствуютъ и рацъ въ



битвѣ, или, пожалуй, чувствуютъ, но скорѣе готовы умереть, чѣмъ хотя-бы на шагъ отдалиться отъ пути чести. Блескъ вражескихъ мечей видѣли Деціи, когда рѣшились вторгнуться въ ряды непріятельскаго строя. Для нихъ мысль о почетѣ и славѣ ослабляла страхъ предъ ранами, и даже страхъ самой смерти. Неужели ты думаешь, что Эпаминондъ стоналъ въ то время, какъ чувствовалъ, что жизнь его уходитъ вмѣстѣ съ истекающею кровью? Онъ оставлялъ свое отечество получившимъ власть надъ лакедемонянами, послѣ того какъ видѣлъ долгое его рабство предъ ними. Вотъ какого рода бываютъ утѣшенія, и успокоительныя средства при тяжелыхъ страданіяхъ.

XXV. Ты скажешь: что же? призывая меня къ миру, къ внутренней успокоенной жизни, ты зовешь меня къ философамъ, которые не очень способны идти на поприще борьбы. Среди нихъ нѣкто Діонисій изъ Гераклеи, хотя Зенономъ и былъ приучаемъ быть мужественнымъ, въ страданіи позабылъ его уроки. Ибо страдая отъ тяжелой болѣзни, среди стонувъ онъ неоднократно вскрикивалъ, что лживо то, что онъ прежде мыслилъ относительно страданія; и когда соученикъ его Клеанѣ<sup>1)</sup> спрашивалъ у него, на какомъ основаніи онъ отступилъ отъ своего убѣжденія, тотъ отвѣчалъ: „послѣ того какъ я столько трудовъ посвятилъ философіи, а страданій выносить не могу,—не можетъ быть большаго доказательства въ пользу того, что страданіе есть зло. Много лѣтъ я провелъ въ служеніи философіи, и все-таки не обладаю терпѣніемъ; значить страданіе—зло“. Тогда Клеанѣ говорятъ напомнилъ ему нѣкоторый стихъ изъ „Эпигоновъ“:

Слышишь ты это, Амфіарей, въ нѣдрахъ земли? <sup>2)</sup>

Онъ разумѣлъ Зенона, сожалѣя, что тотъ уклонился отъ подражанія своему учителю. Не такъ поступалъ нашъ Поси-

<sup>1)</sup> Клеанѣ, философъ (около 260 г. до Р. Хр.), изъ Мизіи, преемникъ Зенона въ стоа.

<sup>2)</sup> Слова изъ „Эпигоновъ“ Эсхила или Софокла, которые въ этой пьесѣ обращены къ прорицателю Амфіарей, который будучи приглашенъ Аарастомъ аргосскимъ принять участіе въ походѣ противъ Фивъ, неожиданно предъ Фивами, по мѣлолог. сказанію, былъ поглощенъ землею.

доній <sup>1)</sup>, котораго я самъ слышалъ, и о которомъ скажу то, что неоднократно слышалъ отъ Помпея: когда онъ, Помпей, держалъ путь въ Родось, возвращаясь изъ Сиріи,—онъ возымѣлъ желаніе слышать Посидонія. И хотя до него дошелъ слухъ, что тотъ тяжело боленъ, такъ какъ будто-бы у него была жестокая ломота во всѣхъ суставахъ,—онъ все-таки пожелалъ взглянуть на такого отличнаго философа; и послѣ того какъ увидѣлъ его, и привѣтствовалъ, и въ своей рѣчи отдалъ ему долгъ почтенія, и прибавилъ, что онъ не легко мирится съ тѣмъ, что не можетъ слышать его,—тотъ будто-бы отвѣтилъ: „Ты на это имѣешь право; я не доущу, чтобы тѣлесныя страданія воспрепятствовали мнѣ отнустить безъ пользы челоуѣка, который за тѣмъ и пришелъ ко мнѣ“. И Помпей рассказывалъ затѣмъ, что Посидоній, опираясь на ложе, степенно и обстоятельно велъ бесѣду относительно того, что нѣтъ блага кромѣ того, что нравственно-прекрасно, и когда болѣзнь какъ-бы со всею силою обрушивалась на него: „напрасно, повторялъ онъ, какъ-бы страданіе ни было тягостно, я не соглашусь признать, что оно есть зло“.

XXVI. И нельзя отрицать, что всѣ труды, дающіе славу и извѣстность, бываютъ въ то-же время и возможными для перенесенія. Можно-ли сказать, чтобы въ средѣ людей, у коихъ въ великомъ почтеніи игры такъ, называемыя гимнастическія, кто-либо изъ вступающихъ въ состязаніе былъ удаленъ отъ страданій? въ средѣ-же людей, у коихъ считается большою заслугою имѣть знанія относительно охоты и верховой ѣзды, есть-ли такое страданіе, котораго желали-бы избѣжать люди, имѣющіе пристрастіе къ этимъ занятіямъ? Говорить-ли о нашемъ искательствѣ, о нашей приверженности къ почестямъ? есть-ли такое напряженіе душевныхъ силъ, котораго не испытали-бы тѣ, кои когда-либо искали этихъ почестей собираніемъ голоуовъ по-одиночкѣ? И вотъ почему *Сципионъ Африканскій* имѣлъ всегда въ рукахъ Ксенофонта, ученика Сократа: онъ находилъ, что возможно согласиться съ его утвержденіемъ, что одни и

<sup>1)</sup> Посидоній, изъ Амаеи въ Сиріи, ученикъ Панетія, значительнѣйшій стоикъ того времени, училъ въ Родосѣ, гдѣ и Цицеронъ его слышалъ

тѣ-же труды не одинаково тягостны для полководца и воина, потому что слава ожидающая полководца дѣлаетъ его труды болѣе легкими.

Бываетъ, что представленіе о нравственно-прекрасномъ имѣетъ большую силу и въ средѣ не умудренныхъ, хотя ясно представить оное они и не могутъ. Оттого люди *нерѣдко* повинуются голосу и мнѣнію толпы, когда считаютъ честнымъ то, что *вообще* очень многими признается *какъ таковое*. Что касается тебя, то—пусть ты и на глазахъ толпы—я не желаю, чтобы ты держался за ея сужденіе, и считалъ-бы то прекраснѣйшимъ, что она считаетъ таковымъ. У тебя должно быть свое собственное разумное сужденіе: если ты, одобряя только правое, бываешь доволенъ самимъ собою, что я внушалъ тебѣ ранѣе,—то ты послѣ этого не только возобладаешь самимъ собою, но и превозможешь всякія страданія. Итакъ имѣй всегда предъ собою эту мысль, что высота душевнаго настроенія и какъ бы нѣкое поднятіе ввысь, что наиболѣе выражается въ безбоязненности предъ страданіями и пренебреженіи ими, есть дѣло похвальнѣйшее, и тѣмъ болѣе оно похвально, если совершается вдали отъ людскаго мнѣнія, и, не уловляя народнаго одобренія, въ самомъ себѣ имѣетъ силу одобренія. Мнѣ лично представляется болѣе одобрительнымъ въ нравственномъ смыслѣ то, что происходитъ безъ тѣни тщеславія и безъ одобренія людскихъ глазъ; хотя я и не утверждаю, что должно держать себя вдали отъ мнѣнія народнаго—ибо все въ доброй мысли сдѣланное стремится къ свѣту,—тѣмъ не менѣе лучшій оцѣнщикъ для доблести есть собственная совѣсть человѣка.

XXVII. Прежде всего будемъ имѣть въ мысли, что эта терпѣливость въ страданіяхъ, которая, какъ я сказалъ, укрѣпляется сосредоточенностію всѣхъ силъ души, должна обваруживать себя во всякомъ родѣ страданій одинаково ровною. Ибо часто многіе, кои или изъ сильнаго желанія побѣды, или ради славы, или изъ желанія сохранить права свои и свободу, мужественно открывали свою грудь для ранъ и переносили ихъ, — при отсутствіи сосредоточенности, то же самое болѣзненное страданіе они выносить были не въ состояніи. Бѣды то страданіе, которое они безъ отягощенія выносили, они вы-

посили не по силѣ разума или мудрости, но скорѣе силою душевнаго стремленія и въ виду нравственнаго одобренія ихъ поступка. Такимъ образомъ и дикіе и грубые люди могутъ стойко вести борьбу оружіемъ, а мужественно выносить болѣзнь не могутъ. А греки, люди не обладающіе большимъ мужествомъ, но разсудительные, насколько дано человѣку понятливости, не могутъ безъ боязни смотрѣть на враговъ; болѣзни же они выносятъ терпѣливо и въ чувствѣ человѣческаго достоинства <sup>1)</sup>. Между тѣмъ какъ Кимвры и Келтиберы въ битвѣ обнаруживаютъ высокую степень одушевленія, а при болѣзни издаютъ жалобы <sup>2)</sup>. Дабы обнаруживать въ поведеніи спокойную ровность, необходимо въ дѣйствіяхъ исходить отъ опредѣленнаго принципа.

И поелику ты видишь, что люди, повинующіеся или собственнымъ расположеніемъ или мнѣнію толпы, не теряютъ бодрости, имѣя на плечахъ страданія или встрѣчаясь съ ними,— то *въ виду этого* ты долженъ думать, что или страданіе не есть зло, или, если даже и такъ, все тягостное и чуждое природному чувству позволительно назвать зломъ, но зломъ столь незначительнымъ, что оно можетъ быть препобѣждено доблестью настолько, чтобы послѣ не имѣть для сознанія свойствъ чего-либо злаго. Вотъ какія мысли имѣй въ душѣ дневно и ночью. Такой взглядъ будетъ удержанъ и въ послѣдующихъ бесѣдахъ, и въ другихъ случаяхъ онъ будетъ имѣть еще значительнѣйшее мѣсто, чѣмъ въ отношеніи страданій. Вѣдь если мы въ нашихъ поступкахъ будемъ руководиться мыслию о томъ, чтобы избѣгать нравственно постыднаго и приближаться къ нравственно-прекрасному,—мы будемъ имѣть возможность не только не бояться ощущеній физическаго страданія, но и *всякихъ* тяжкихъ ударовъ судьбы.

Вотъ что я напередъ приличнымъ сказать относительно дан-

<sup>1)</sup> Латинское выраженіе „humane ferre“ напоминаетъ плутарховское αὐθροπίνως φέρειν.

<sup>2)</sup> Ср. Val. Max. 11, 6: avara et feneratoria Gallorum philosophia, alacris et fortis Cimbrorum et Celtiberorum, qui in acie gaudio exultabant tanquam gloriose et feliciter vita excessari, lamentabantur in morbo quasi turpiter et miserabiliter perituri.

наго предмета. Но ты, быть можетъ, остаешься при своемъ мнѣнїи.

*Слушатель.* У меня и мысли нѣтъ такой; я чувствую теперь, что освободился отъ рабства страху предъ двумя вещами, которыя наиболѣе возбуждали во мнѣ чувство боязни.

*Учитель.* Итакъ, увидимся завтра, когда покажутъ часы; и мнѣ кажется, это для тебя не будетъ обременительно.

*Слушатель.* Ни мало; и мы увидимся, разумѣется, раньше полудня, — въ это-же время.

*Учитель.* Охотно. Я радъ послужить тебѣ въ твоихъ похвальныхъ стремленїяхъ.

С. Садовъ.

(Продолженіе будетъ).

---

# ЛИСТОКЪ

Д Л Я

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

28 Февраля № 4. 1887 года.

---

Содержаніе: Опредѣленія Святѣйшаго Синода. — Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества. — Въломость о средствахъ Харьковскаго Епархіальнаго свѣчнаго завода на 1-е Января 1887 года. — Епархіальныя извѣщенія. — Извѣстія и замѣтки. — Объявленія.

---

### Опредѣленія Святѣйшаго Синода.

1. Отъ 5—17 декабря 1886 г., № 2671, объ аттестаціи поведенія воспитанниковъ, увольняемыхъ изъ духовно-учебныхъ заведеній по неблагонадежности.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложенный г. суподальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, 29 минувшаго ноября, за № 1025, журналъ учебнаго комитета, № 441, съ заключеніемъ комитета, по вопросу объ аттестаціи поведенія воспитанниковъ, увольняемыхъ изъ духовно-учебныхъ заведеній по политической неблагонадежности. Приказали: Въ видахъ облегченія тяжелой участи увольняемыхъ за непопеченіе изъ духовныхъ семинарій и училищъ воспитанниковъ, опредѣленіемъ Святѣйшаго Синода 29 мая—6 іюня 1884 года, № 1107, предоставлено начальствамъ упомянутыхъ духовно-учебныхъ заведеній не аттестовать въ увольнительныхъ свидѣтельствахъ, выдаваемыхъ исключаемымъ ученикамъ, поведеніе ихъ, а писать только, что они уволены по постановленію такого-то правленія, отъ такого-то числа, мѣсяца и года, изъ такого-то класса, и обозначать ихъ успѣхи въ наукахъ. Такимъ постановленіемъ имѣлось въ виду съ одной стороны не лишать увольняемыхъ учениковъ за проступки, допущенные ими во время обученія въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, возможности пріобрѣтать средства жизни частнымъ, или служебнымъ трудомъ, съ другой—прекратить имъ

доступъ въ другія учебныя заведенія, какъ скоро они подверглись исключенію за проступки, нетерпимые въ учебно-воспитательныхъ заведеніяхъ. Между тѣмъ оказывается по дѣламъ, что начальства духовно-учебныхъ заведеній не всегда строго слѣдуютъ вышеприведенному распоряженію Святѣйшаго Синода и, увольняя воспитанниковъ изъ подѣдомыхъ имъ учебныхъ заведеній за проступки, нетерпимые въ учебномъ заведеніи, даже за проступки политическаго характера, аттестуютъ поведеніе ихъ въ выдаваемыхъ имъ увольнительныхъ свидѣтельствахъ балломъ удовлетворительнымъ—3, чѣмъ вводятъ въ заблужденіе начальства свѣтскихъ учебныхъ заведеній, которыя, принимая баллъ 3 въ строгомъ его значеніи, какъ баллъ, свидѣтельствующій о хорошемъ поведеніи воспитанника, принимаютъ въ среду своихъ питомцевъ людей вредныхъ. Въ виду того, что неправильный образъ дѣйствій духовно-учебныхъ начальствъ въ данныхъ случаяхъ можетъ вести къ весьма вреднымъ послѣдствіямъ во многихъ отношеніяхъ, Святѣйшій Синодъ, согласно заключенію Учебнаго Комитета, опредѣляетъ: подтвердить правленіямъ духовныхъ семинарій и училищъ о строгомъ исполненіи вышеуказаннаго синодальнаго опредѣленія, отъ 25 мая—6 іюня 1884 г., № 1107; о чемъ, для зависящихъ распоряженій, послать епархіальнымъ преосвященнымъ печатные циркулярные указы.

II. Отъ 12—28 января 1887 года, за № 34, о правѣ архіереевъ отлучаться изъ своихъ епархій.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложеніе г. синодальнаго Оберъ-Прокурора, отъ 7 января 1887 г., за № 45, коимъ объявляетъ Святѣйшему Синоду, для зависящихъ распоряженій, о томъ, что Государь Императоръ, по всеподданнѣйшему докладу его, г. синодальнаго Оберъ-Прокурора, согласно опредѣленію Святѣйшаго Синода, отъ 28 ноября—19 декабря 1886 г., Высочайше соизволилъ, въ 3-й день января, на предоставленіе епархіальнымъ архіереямъ права отлучаться изъ своихъ епархій, по уважительнымъ причинамъ, на срокъ до четырнадцати дней, не испрашивая на сіе особаго разрѣшенія, но каждый разъ донося Святѣйшему Синоду въ извѣстіе, съ объясненіемъ причинъ отлучки. Приказали: Объ изъявленномъ Высочайшемъ соизволеніи дать знать по духовному вѣдомству чрезъ напечатаніе въ журналѣ „Церковный Вѣстникъ“.

## Отъ Харьковскаго комитета Православнаго миссіонерскаго общества.

Въ составъ суммъ комитета въ январѣ мѣсяцѣ 1887 года поступило 942 р. 82 к. Сумма эта образовалась изъ взносовъ членовъ комитета и пожертвованій разныхъ лицъ, а именно: собрано членомъ комитета православнаго миссіонерскаго общества Прокопіемъ Ивановичемъ Дрофенкомъ отъ разныхъ лицъ 3 р. 70 к., членомъ комитета Василиемъ Васильевичемъ Криворучкою отъ разныхъ лицъ 1 р., членомъ комитета Игнатіемъ Ивановичемъ Рожковымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., членами комитета Василиемъ Григорьевичемъ Гуслевымъ и Моисеемъ Андреевичемъ Андреевымъ отъ разныхъ лицъ 10 р., членомъ комитета Петромъ Романовичемъ Могилевскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 71 к., членомъ комитета Антономъ Степановичемъ Булатовымъ отъ разныхъ лицъ 10 р. 67 к., членомъ комитета Максимомъ Васильевичемъ Васильевымъ отъ разныхъ лицъ 9 р., отъ протоіерея Василя Добротворскаго 3 р., отъ священника Теодора Кіаницына 3 р., отъ церковнаго старосты Андрея Николаевича Денисова 3 р., поступило отъ Антоніевской Императорскаго Харьковскаго университета церкви кошельковаго сбора 3 руб., собрано членомъ комитета миссіонерскаго общества Иваномъ Ивановичемъ Герасимовымъ отъ разныхъ лицъ 32 р. 18 к., священникомъ Павломъ Раевскимъ отъ разныхъ лицъ 27 к., священникомъ Василиемъ Николаевскимъ отъ разныхъ лицъ 30 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 4 округа Изюмскаго уѣзда 7 р. 16 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 1 округа Старобѣльскаго уѣзда 29 р., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2 округа Изюмскаго уѣзда 24 руб. 78 коп., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2 округа Харьковскаго уѣзда 10 р. 86 к., отъ надворнаго содѣтника Ивана Евстафіевича Виноградова 3 р., отъ протоіерея Георгія Стаховскаго 3 р., получено кружечнаго сбора отъ церквей 3-го округа Ахтырскаго уѣзда 13 р. 4 к., отъ Петра Палладіевича Перфильева 5 р., собрано церковнымъ старостою Куцянской Николаевской церкви 2 р., получено кружечнаго сбора церквей 1-го округа Изюмскаго уѣзда 26 р. 54 к., собрано священникомъ Антоніемъ Червонецкимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 25 к., собрано священникомъ Стефаномъ Клепальскимъ отъ разныхъ лицъ 35 к., отъ священника Василя Червонецкаго 3 руб., собрано священникомъ Василиемъ Червонецкимъ отъ разныхъ лицъ 3 р. 15 к., отъ священника Григорія Шебатинскаго 3 р., собрано священникомъ Григоріемъ Шебатинскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 80 к., отъ священника Андрея Романова 3 руб. чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 4 р. 5 к., отъ священника Арсенія Любарскаго 1 р. чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 р. 15 к., отъ священника Алексѣя Сокальскаго 3 р. чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 р., собрано священникомъ Михаиломъ Литкевичемъ отъ разныхъ лицъ 1 р., отъ священника Герасима Новомірскаго 1 р. чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 2 р., собрано священникомъ Александромъ Василевскимъ отъ разныхъ лицъ 3 р., отъ священ-



ника Василя Капустянского 3 р., отъ псаломщика Григорія Бородавскаго 1 р., отъ церковнаго старосты Шевченко 50 к., отъ священника Никиты Краснопольскаго 3 руб., собрано священникомъ Никитою Краснопольскимъ отъ разныхъ лицъ 4 р. 10 к., отъ священника Григорія Попова 3 р.—черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 р., отъ священника Михаила Понировскаго 3 р., отъ священника Александра Малишевскаго 1 р., отъ Василя Григорьева 1 р., отъ Павла Никулина 50 к., собрано священникомъ Стефаномъ Кохановымъ отъ разныхъ лицъ 70 к., протоіереемъ Теофіломъ Макухинымъ отъ разныхъ лицъ 60 к., священникомъ Стефаномъ Роменскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Леонидомъ Сильванскимъ отъ разныхъ лицъ 3 р. 38 к., отъ священника Александра Касьянова 3 р., отъ священника Михаила Юшкова 2 р., отъ церковнаго старосты Ивана Сѣянаго 1 р., собрано: священникомъ Владиміромъ Ковалевскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 30 к., священникомъ Аристархомъ Поповымъ 38 к., священникомъ Александромъ Поповымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Василиемъ Краснокутскимъ 30 к., священникомъ Николаемъ Ястремскимъ 50 к., священникомъ Кирилломъ Аксененковымъ 30 коп., священникомъ Сергіемъ Толмачевымъ 20 к., священникомъ В. Іосифовымъ 40 к., священникомъ Александромъ Анисимовымъ 26 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 3 округа Зміевскаго уѣзда 22 р. 12 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 4 округа Старобѣльскаго уѣзда 52 р. 23 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2 округа Богодуховскаго уѣзда 40 р. 98 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2 округа Валковскаго уѣзда 12 руб. 60 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 1 округа Валковскаго уѣзда 26 р. 45 к., собрано священникомъ Матвѣемъ Васильковскимъ 24 к., священникомъ Іоанномъ Филевскимъ отъ разныхъ лицъ 42 к., священникомъ Львомъ Богуславскимъ 34 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 1 округа Богодуховскаго уѣзда 25 р. 99 к., отъ протоіерея Василя Доброславскаго 3 р.—черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 2 р. 15 к., отъ протоіерея Павла Покровскаго 1 р., собрано протоіереемъ Павломъ Покровскимъ отъ разныхъ лицъ 47 к., отъ священника Павла Леонтовича 50 к.—черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., отъ священника Петра Молчановскаго 1 р. 50 к.—черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 руб. 20 коп., отъ священника Алексѣя Станиславскаго 1 р.—черезъ него-же 15 к., собрано священникомъ Василиемъ Цономаревымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 10 к., священникомъ Іоанномъ Дмитріевымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., отъ священника Александра Артюховскаго 3 р.—черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 2 р. 55 к., собрано священникомъ Михаиломъ Лонгиновымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 44 к., отъ священника Петра Чофанова 1 р.—черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 3 р., отъ священника Іоанна Степурскаго 2 р. 50 к.—черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 35 к., собрано священникомъ Антоніемъ Любицкимъ отъ разныхъ лицъ 50 к., отъ священника Стефана Бойкова 3 р., собрано священникомъ Стефаномъ Бойковымъ отъ разныхъ лицъ

1 р., отъ священника Георгія Подольскаго 1 р., собрано священникомъ Георгіемъ Подольскимъ отъ разныхъ лицъ 7 р. 80 к., отъ священника Георгія Дикарева 1 р.—черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 2 р. 49 к., собрано протоіереемъ Алексѣемъ Артюховскимъ отъ разныхъ лицъ 3 р., отъ священника Константина Рыбалова 3 р., отъ священника Александра Артюховскаго 3 р., отъ церковнаго старосты Алексѣя Кожушка 3 р., отъ Петра Лисенка 3 р., отъ Афанасія Гапоненко 3 р., отъ Якова Гридасова 3 р., собрано священникомъ Александромъ Артюховскимъ отъ разныхъ лицъ 3 р., отъ священника Даниїла Андреенкова 1 р. — черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 50 коп., отъ священника Аггея Любинскаго 3 руб., собрано священникомъ Аггеемъ Любинскимъ отъ разныхъ лицъ 7 руб. 60 к., священникомъ Андреемъ Стеллецкимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 20 к., отъ священника Григорія Назаревскаго 2 р. — черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 2 руб., собрано священникомъ Димитріемъ Рудинскимъ отъ разныхъ лицъ 1 руб. 7 коп., отъ священника Виталія Ястремскаго 3 р.—черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., отъ священника Андрея Сапухина 3 р.—черезъ него же отъ разныхъ лицъ 1 руб. 20 к., отъ священника Александра Ястремскаго 3 р.—черезъ него-же 43 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 4 округа Харьковскаго уѣзда 21 р. 42 к., представленъ благочиннымъ 4 округа Харьковскаго уѣзда членскій взносъ отъ трехъ священниковъ (имена и фамиліи не обозначены) 9 р., отъ священника Александра Червонецкаго 1 р.—черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 руб. 70 к., собрано: священникомъ Владиміромъ Григоровичемъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 37 к., священникомъ Петромъ Аксененковымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Іоанномъ Нечаевымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 20 к., отъ священника Димитрія Соколовскаго 1 р.—черезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., собрано священникомъ Матвѣемъ Любарскимъ отъ разныхъ лицъ 96 к., собрано священникомъ Митрофаномъ Шебатинскимъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 78 к., отъ священника Арсенія Будянскаго 1 р.—черезъ него-же отъ раз. лицъ 2 р., собрано священникомъ Ілією Чернялевымъ отъ раз. лицъ 2 р. 21 к., отъ священника Александра Щепинскаго 1 р., отъ А. А. Т. 5 р., собрано священникомъ Александромъ Щепинскимъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 60 к., священникомъ Іоанномъ Ковалевымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 55 к., священникомъ Аристархомъ Поповымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 38 к., священникомъ Іоанномъ Кипріановымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 40 к., священникомъ Григоріемъ Лобковскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., священникомъ Іоанномъ Андреевымъ отъ разныхъ лицъ 40 к., священникомъ Іоанномъ Добрецкимъ отъ разныхъ лицъ 9 р. 5 к., отъ протоіерея Максима Лобковскаго 3 р., отъ священника Василя Любицкаго 3 руб., отъ священника Михаила Согица 3 р., отъ священника Михаила Инокова 3 р., отъ священника Митрофана Иваницкаго 3 руб., отъ протоіерея Георгія Цопова 3 р., отъ священника Поликарпа Соболева 3 р., отъ священника Николая Жебинева 3 р., отъ священ-

ника Іакова Макухина 3 р., отъ священника Григорія Попова 3 р., отъ крестьянина Івана Левенца 3 р., отъ священника Стефана Любickaго 3 р., отъ священника Симеона Кустовскаго 3 р., отъ священника Симеона Петрова 3 р., отъ священника Николая Филевскаго 3 р., отъ священника Алексѣя Грекова 3 р., отъ священника Петра Григоровича 3 р., отъ священника Іакова Иванова 3 р., отъ священника Василя Попова 3 р., отъ священника Алексѣя Грекова 50 к., собрано: протоіереемъ Георгіемъ Поповымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 10 к., священникомъ Алексѣемъ Булгаковымъ отъ разныхъ лицъ 13 к., священникомъ Іаковымъ Ивановымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 61 к., священникомъ Петромъ Григоровичемъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Николаемъ Якубовичемъ отъ разныхъ лицъ 50 к., священникомъ Николаемъ Касьяновымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 13 к., священникомъ Михайломъ Согинымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Симеономъ Кустовскимъ отъ разныхъ лицъ 50 коп., священникомъ Поликарпомъ Соболевымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Іаковымъ Нигровскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 64 к., священникомъ Димитріемъ Ветуховымъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 20 к., священникомъ Іаковымъ Макухинымъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 75 к., священникомъ Николаемъ Будянскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р., отъ священника Григорія Попова 1 р.—черезъ него же отъ разныхъ лицъ 50 коп., собрано: священникомъ Митрофаномъ Сильванскимъ 25 к., священникомъ Симеономъ Петровымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Николаемъ Филевскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р., отъ священника Василя Любickaго 1 р.—черезъ него же отъ разныхъ лицъ 2 р. 19 к., собрано: протоіереемъ Максимомъ Лобковскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 63 к., священникомъ Василемъ Поповымъ отъ разныхъ лицъ 46 к., священникомъ Стефаномъ Любickaимъ отъ разныхъ лицъ 1 руб., священникомъ Митрофаномъ Иваницкимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 61 к., священникомъ Михайломъ Инноковымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 30 к., отъ священника Алексѣя Евѣимова 3 руб., отъ протоіерея Петра Острогорскаго 3 р., отъ протоіерея Арсенія Павлова 3 р., отъ священника Павла Измайлова 3 р., отъ священника Владиміра Ястремскаго 3 р., отъ священника Іоанна Крохатскаго 3 р., отъ священника Петра Корнильева 3 р., отъ священника Іоанна Грыздубова 3 р., отъ священника Θεодора Дзюбанова 3 р., отъ священника Александра Рубинскаго 3 р., отъ священника Порфирія Ведринскаго 3 р., отъ священника Косьмы Огулькова 3 р., отъ священника Александра Веселовскаго 3 р., отъ священника Іоанна Яковлева 3 р., отъ священника Алексѣя Шишкина 3 р., отъ священника Алексѣя Евѣickaго 3 р., отъ купца Василя Святскаго 3 р., отъ купца Іоанна Подлущкаго 3 р., отъ священника Алексѣя Евѣимова 17 р., собрано священникомъ Александромъ Чернявскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р., священникомъ Павломъ Измайловымъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 60 к., священникомъ Игнатіемъ Оедепковымъ отъ разныхъ лицъ 65 к., священникомъ Владиміромъ Ястремскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 40 к., отъ псаломщика Тимофея Мигули-

на 30 к., собрано протоіереемъ Петромъ Острогорскимъ отъ разныхъ лицъ 3 р. 10 к., священникомъ Петромъ Корнильевымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 15 к., отъ священника Платона Пономарева 50 к., отъ церковнаго старосты Георгія Толстаго 25 к., собрано: священникомъ Георгіемъ Дзюбановымъ отъ разныхъ лицъ 1 руб. 50 коп., священникомъ Александромъ Рубинскимъ отъ разн. лицъ 2 р. 25 к., священникомъ Порфіріемъ Бедринскимъ отъ разн. лицъ 9 р. 66 к., священникомъ Косьмою Огульковымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 21 к., священникомъ Александромъ Веселовскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 5 к., священникомъ Іоанномъ Яковлевымъ отъ разныхъ лицъ 50 к., священникомъ Василіемъ Евецкимъ отъ разныхъ лицъ 25 к., священникомъ Алексѣемъ Шишкинымъ отъ разныхъ лицъ 50 к., получено изъ Харьковской конторы Государственнаго Банка годичныхъ процентовъ на капиталъ, находившійся въ 1886 году въ означенномъ банкѣ по книжкѣ безсрочнаго вклада 127 р. 48 к. Итого въ январѣ мѣсяцѣ 1887 года поступило 942 руб. 82 коп.

Всѣхъ ревнителей православія, сочувствующихъ св. дѣлу распространенія онаго между язычниками, комитетъ покорнѣйше проситъ присылать свои пожертвованія непосредственно въ комитетъ при Харьковскомъ Архіерейскомъ домѣ, или вручать таковыя своимъ приходскимъ священникамъ.

Въ члены Общества могутъ поступать лица всякаго званія, состоянія и пола; отъ члена требуется ежегодный взносъ не менѣе *трехъ* руб., или-же единовременно не менѣе *шестидесяти* руб.

## В Ъ Д О М О С Т Ъ

о средствахъ Харьковскаго епархіальнаго свѣчнаго завода на 1 января 1887 г.

А. 1) *Въ Кассѣ*: деньгами 38770 руб. 31 к., билетами 100 руб. Итого 38870 р. 31 к. 2) *Въ матеріалахъ*: свѣчей простыхъ и золоченыхъ 1948 п. 34<sup>1</sup>/<sub>4</sub> ф. 41900 р. 40<sup>1</sup>/<sub>2</sub> к., свѣчей испорченныхъ пожаромъ 375 п. 9 ф. 7879 р. 83<sup>3</sup>/<sub>4</sub> к., крестиковъ 15<sup>3</sup>/<sub>8</sub> ф. 15 р. 60 к., воску истопившагося отъ свѣчей послѣ пожара 40 п. 6 ф. 803 р., воску бѣлаго 2117 п. 44457 р., воску желтаго огарочнаго не пробѣленнаго и перховаго 2091 п. 34<sup>1</sup>/<sub>4</sub> ф. 42883 р. 5<sup>1</sup>/<sub>4</sub> к., воску невыбѣленнаго 3 п. 22<sup>3</sup>/<sub>4</sub> ф. 70 р. 44 к., свѣчныхъ огарковъ 140 п. 34 ф. 2335 р. 30 к., обвощенныхъ остатковъ 21 п. 5 ф. 189 р. 12<sup>1</sup>/<sub>2</sub> к., золота 210 книжекъ 130 р. 20 к., фитильной бумаги 35 п. 9 ф., 572 р. 40 к., связки для свѣчей 17<sup>3</sup>/<sub>4</sub> ф. 4 р., оберточной синей бумаги 1 п. 11<sup>1</sup>/<sub>2</sub> ф. 53 р. 88 к., этикетовъ 17<sup>1</sup>/<sub>2</sub> ф. 29 р. 75 к., масла деревяннаго 4 ф. 1 р. 20 к., масла подсолнечнаго 6 п. 28 ф. 33 р. 50 к., ящичковъ укунорочныхъ 1348 штукъ 674 р., гуммиарабику 12<sup>1</sup>/<sub>2</sub> ф. 5 р., оберточной сѣрой бумаги 8 ф.

64 к., гвоздей укупорочныхъ 14 ф. 1 р. 40 к., керосину 7 п. 5 ф. 7 р. 12<sup>1</sup>/<sub>2</sub> к., рогожныхъ кулей годн. 5010 штукъ 901 р. 80 к., рогожныхъ кулей негодн. 725 штукъ 21 р. 75 к. Итого въ матеріалахъ 143170 р. 40<sup>1</sup>/<sub>2</sub> к. 3) *Заводское имущество* а) недвижимое (земля, лѣсъ, каменные и другія постройки) 30000 р., б) движимое (инвентарь завода) 2968 р. 79 к. Итого имуществовъ 32968 р. 79 к. 4) *Въ хозяйственныхъ припасахъ*: сѣна 10 копенъ 35 руб., овса 3 п. 1 р. 95 к., дровъ 2 сорта 15 саж. 300 р. Итого 336 р. 95 к. 5) *Въ долгахъ заводу*: за уѣздными коммисіонерами 57696 руб. 96<sup>3</sup>/<sub>4</sub> к., за городскими и сельскими церквами 7033 р. 87<sup>3</sup>/<sub>4</sub> коп., за свѣчной лавкой архіерейскаго домоуправленія 3189 руб. 50 к., выдано разнымъ лицамъ въ задатокъ за купленный желтый воскъ 3004 р. 33 к. Итого въ долгахъ 70924 р. 67<sup>1</sup>/<sub>2</sub> к. А всего заводъ имѣеть 286272 р. 9<sup>1</sup>/<sub>2</sub> к.

Б. *Заводъ долженъ*: Харьковскому Епархіальному Попечительству изъ 10% 16400 р., церквамъ Харьковской епархіи по вкладамъ изъ 5 и 6% 10295 р., причтамъ епархіи изъ 5% 1550 р., процентовъ по вкладамъ 1234 р. 14 к., авансоваго взноса отъ церквей за 68 пуд. свѣчей 1768 р. за купленные разные матеріалы для производства свѣчей 764 р. 24<sup>1</sup>/<sub>2</sub> к. Всего заводъ долженъ 32011 р. 38<sup>1</sup>/<sub>2</sub> к., а за исключеніемъ означеннаго долга заводъ имѣеть въ наличности 254260 р. 70<sup>1</sup>/<sub>2</sub> к.

*Кромѣ того въ теченіи 1886 года выдано изъ прибылей завода*: На содержаніе духовно-учебныхъ заведеній и др. нужды епархіи 25344 р. 86 к., на уплату долговъ по займамъ и авансовому взносу 2475 р. 90 к., на устройство новой воскобѣлительни 2821 руб. 60 к. А всего 30632 р. 36 к.

На основаніи § 10 Высочайше утвержденныхъ 13 іюня 1884 г. правилъ о церковно-приходскихъ школахъ, крестьянину Харьковской губерніи, Кулянскаго уѣзда, слоб. Каменки Аполлону Іосифову Ушакову, предоставлено, съ утвержденія Его Высокопреосвященства, право преподаванія простаго (уписоннаго) церковнаго пѣнія въ церковно-приходскихъ школахъ, на каковое право 20 февраля выдано установленное свидѣтельство.

## ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

---

Священникъ Архангело-Михайловской церкви слоб. Михайловки, Старобѣльскаго уѣзда, *Дмитрій Пантелеймоновъ* переищенъ, согласно прошенію, къ Иоанно-Богословской церкви слоб. Крыгской того-же уѣзда.

— На праздное священническое мѣсто при Успенской церкви слоб. Марковки, Старобѣльскаго уѣзда, опредѣленъ окончившій курсъ Харьковской Духовной Семинаріи *Владиміръ Чебановъ*.

— Діаконъ Петропавловской церкви слоб. Павловки, Старобѣльскаго уѣзда, *Андрей Николаевичъ*, опредѣленъ священникомъ къ церкви слоб. Глазуновки, Зміевского уѣзда.

— Священники сл. Куньяго, Изюмскаго уѣзда, *Павелъ Стыкирскій* и сл. Пристѣна, Купянскаго уѣзда, *Григорій Макухинъ*, по прошенію ихъ, переищены одинъ на мѣсто другаго.

— Сверхштатный протоіерей слоб. Каменки, Купянскаго уѣзда, *Павелъ Слюсаревъ*, по прошенію, уволенъ за штатъ.

— Священникъ *Михаилъ Сильванскій* утвержденъ законоучителемъ Рубцовскаго народнаго училища, Изюмскаго уѣзда.

— Священникъ Рождество-Богородичной церкви слободы Сѣиной, Богодуховскаго уѣзда, *Іоаннъ Дмитріевъ*, утвержденъ духовникомъ первой половины церкви перваго округа, Богодуховскаго уѣзда.

— Діаконъ слоб. Смольяниновой, Старобѣльскаго уѣзда, *Василій Баимановъ*, согласно прошенію его, переищенъ въ сл. Черкасскую Лозовую, Харьковскаго уѣзда.

— Псаломщики церковей Изюмскаго уѣзда: Предгечевской села Знаменскаго *Василій Невпрятинъ* и Николаевской слоб. Шабельковки *Стефанъ Саговскій*, переищены одинъ на мѣсто другаго.

Утверждены церковными старостами къ церквамъ Изюмскаго уѣзда на первое трехлѣтіе: Покровской села Маякъ крестьянинъ *Даніилъ Лимаренко*, Александро-Невской слоб. Рай-Александровки крестьянинъ *Ефимъ Буть*, Покровской села Рѣдкодуба крест. *Стефанъ Курильченко*, Архангело-Михайловской села Райгородка крестьянинъ *Митрофанъ Гидьшиъ*.

---

## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе: Свѣдѣнія о торжественномъ отправленіи вечерень, чтеній акаѳистовъ и пр. въ церквахъ г. Харькова и Харьковской епархіи.—Разъясненіе по вопросу о пенсіяхъ священнослужителямъ епархіального вѣдомства.—Иссыкъ-Кульскій Свято-Троицкій монастырь въ Семирѣченской области (Шписьмо въ редакцію).—„Почаевскіе листки“.—Пастырь-садоводъ.

Во исполненіе указа Св. Синода отъ 28 марта 1886 года за № 4, въ г. Харьковѣ, равно какъ и во всѣхъ церквахъ епархіи, съ 1-го августа того-же года, по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ отправлялись вечерни, по уставу, съ возможною торжественностію и со звономъ во всѣ колокола, а по окончаніи вечерни, священники произносили поученія, читали житія Святыхъ, а также Акаѳисты \*). Предлагаемъ вниманію нашихъ читателей свѣдѣнія касательно веденія этихъ вечернихъ собесѣдованій въ церквахъ г. Харькова въ періодъ времени отъ 1 августа 1886 г. до 1 января 1887 г.,—свѣдѣнія, заимствованныя изъ донесеній священниковъ 1-го благочинническаго округа г. Харькова, доставленныхъ намъ Харьковскимъ благочиннымъ, протоіереемъ Іоанномъ Чижевскимъ. Вотъ эти свѣдѣнія, изложенныя въ порядкѣ донесеній отъ каждой церкви:

Въ Холодногорской *Всѣхсвятской* церкви, послѣ вечерни въ воскресные и праздничные дни, предлагались чтенія изъ житій Святыхъ, по книгѣ Извольскаго, и произносились поученія, въ которыхъ большею частію разъяснялись воскресныя Евангелія, или праздники церковные. Присутствующихъ бывало отъ 10 до 30, не только лицъ преклоннаго возраста, но также и дѣтей.

Въ *Христорождественской* церкви, при совершеніи вечерняго Богослуженія въ воскресные и праздничные дни, обыкновенно читались Акаѳисты Спасителю и Богородицѣ, а также Св. Цѣлителю Пантелеймону; по окончаніи-же вечерни, предлагались собесѣдованія, которыя хотя велись безъ напередъ составленной программы, однако, направляемы были къ одной общей цѣли, именно къ нравственному назиданію слушателей. Для достиженія этой цѣли собе-

\*) До 1 августа прошедшаго года въ Харьковѣ, въ 8-ми отдѣльныхъ помѣщеніяхъ, ведены были съ 1883 года внѣ-богослужебныя бесѣды и чтенія принявшими на себя этотъ трудъ, протоіереями и іереями г. Харькова, въ установленной очереди.

сѣдователи пользовались или исторіей жизни и подвиговъ празднуемаго святаго, или исторіей церковнаго праздника. при чемъ исторія излагалась такъ, что въ заключеніи всегда получались извѣстные нравственные выводы, по возможности имѣвшіе примѣненіе въ дѣйствительной жизни слушателей. Число слушателей нерѣдко превышало 50 человекъ разнаго пола и возраста. Хотя это число само по себѣ не велико, но оно составляетъ значительный процентъ общаго числа прихожанъ церкви. Особенно утѣшительно было замѣчать въ числѣ слушателей иногда семейства въ цѣльномъ составѣ ихъ, отъ пожилыхъ членовъ до дѣтей.

Въ *Благовѣщенской* церкви предлагались молящимся по преимуществу чтенія изъ житій Святыхъ, по книгѣ Извольскаго. Присутствующихъ бывало 15 и болѣе человекъ.

Въ *Преображенской* церкви, при совершеніи вечернихъ Богослуженій, предлагались молящимся или объясненія празднуемыхъ событій, на примѣръ—происхожденія древа Честнаго Креста, Воздвиженія Креста Господня,—или рассказы о жизни празднуемыхъ Св. угодниковъ Божіихъ. Равнымъ образомъ излагалось ученіе православной Церкви объ ангелахъ и ихъ отношеніи къ людямъ (8 ноября); а во время поста—ученіе Церкви о постахъ,—о пользѣ и необходимости ихъ,—о заблужденіи тѣхъ, которые отрицаютъ пользу постовъ, или полагаютъ постъ только въ количествѣ, а не въ качествѣ пищи и проч. Молящихся при началѣ собесѣдованій бывало около 10, но съ теченіемъ времени число ихъ постоянно возрастало и доходило до 50.

Въ *Воскресенской* церкви, съ самаго начала вечернихъ собесѣдованій, былъ предложенъ слушателямъ рядъ поученій о необходимости, важности и пользѣ для православныхъ христіанъ чтенія Слова Божія и слушанія объясненія его, объ обязанности посѣщенія христіанами храмовъ Божіихъ при совершеніи общественныхъ Богослуженій, о молитвѣ. Иногда читалось и объяснялось дневное Евангеліе или дневной Апостоль, прочитывались жизнеописанія празднуемыхъ святыхъ, а также—бесѣды Св. Отцевъ касательно различныхъ предметовъ вѣры и жизни христіанской. Нельзя было не замѣтить, что народъ слушаетъ вечернія чтенія со вниманіемъ и охотою, и число слушателей въ названной церкви простиралось отъ 20 до 100 и болѣе.

Во всѣ воскресные и праздничные дни, въ *Александрово-Невской* церкви, совершалась великая вечерня, по окончаніи коей обыкновенно читался Акаѳистъ Св. Благовѣрному Великому Князю Александру



Невскому. Съ 15 августа прошедшаго года ведутся неопустительно бесѣды, которыя касаются преимущественно церковно-догматическаго ученія. Такъ въ бесѣдахъ были изложены въ доступной формѣ понятія о томъ, что такое православная Вѣра, православная Церковь, православный христіанинъ; сообщено было о томъ, какъ Богъ открывалъ людямъ ученіе о Себѣ Самомъ и о Своемъ отношеніи къ міру и человѣку; изложеніе Символа Вѣры соединялось съ подробнымъ объясненіемъ каждаго члена его; наконецъ, послѣ разсмотрѣнія ученія о христіанской надеждѣ, была предложена бесѣда о молитвѣ вообще. Бесѣдами молящіеся интересуются, и число посѣтителей вечернихъ Богослуженій колеблется между 80—120.

Вечернія воскресныя Богослуженія въ *Михайловской* церкви посѣщались почти исключительно прихожанами—простолюдинами, а потому и бесѣды предлагались общедоступныя по языку и содержанию. Въ нихъ излагалось ученіе вѣры и нравственности христіанской, объяснялись праздники и обряды церковныя; указывалось на значеніе и важность постовъ; прочитывались иногда жизнеописанія угодниковъ Божіихъ; въ иные праздники читались и Акаѳисты. Число прихожанъ, посѣщавшихъ вечернія Богослуженія, простиралось иногда до 100 человѣкъ.

Въ *Свято-Духовской* церкви, послѣ вечернихъ Богослуженій, предлагаемы были слушателямъ *историко-католическія* поученія о Богѣ и Его свойствахъ; о Богѣ—Творцѣ невидимаго духовнаго міра и о мірѣ духовъ; о Богѣ—Творцѣ міра видимаго и о первобытномъ состояніи человѣка. Затѣмъ, въ формѣ такихъ-же поученій изложена была въ главныхъ чертахъ вся исторія нашего спасенія, отъ перваго божественнаго обѣтованія о „сѣмени жены“, имѣвшемъ „стереть главу змія“, до исполненія этого обѣтованія въ лицѣ Господа нашего Іисуса Христа. Каждая отдѣльная бесѣда сопровождалась приличнымъ ей содержанію нравоученіемъ. Слушателей сначала бывало до 100 человѣкъ; но съ наступленіемъ осенней непогоды и не бывалой распутицы, число ихъ уменьшилось, къ прискорбію, до крайнихъ предѣловъ и не превышало 3—5 человѣкъ.

Въ *Вознесенской* церкви было предложено вниманію посѣтителей храма объясненіе великой эктени и Херувимской пѣсни, съ приличествующими наставленіями было сообщено ясное понятіе о томъ, когда и какъ освящаются Св. Дары въ таинствѣ Евхаристіи, во время литургіи, при чемъ съ особенной силой указывалось на то, какое глубокое благоговѣніе необходимо со стороны присутствующихъ

въ храмѣ, во время освященія Св. Даровъ. Было предложено также подробное объясненіе Символа Вѣры и Молитвы Господней. По временамъ читались Акаѳисты Спасителю, Пресвятой Богородицѣ, Св. Николаю и Св. Цѣлителю Пантелеймону. Слушателей иногда бывало очень достаточно (отъ 20 до 100), быть можетъ потому, что почти всякій разъ послѣ литургіи объявлялось, о чемъ будетъ вечерня бесѣда.

Въ *Петро-Павловской* церкви, на вечернихъ Богослуженіяхъ по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ, предлагаемы были бесѣды о разныхъ предметахъ вѣры и жизни христіанской, преимущественно же были объясняемы обряды церковнаго Богослуженія; равнымъ образомъ рассказаны были житія нѣкоторыхъ Святыхъ, напимѣръ Св. Великомуч. Пантелеймона и Св. Василія Блаженнаго; читались и Акаѳисты. Пока стояла хорошая погода, вечернія службы съ бесѣдами еще посѣщались небольшимъ числомъ прихожанъ. Но съ наступленіемъ осени и продолжительной, распутицы и необычайной грязи, особенно на Журавлевкѣ, гдѣ находится названная Церковь, при полномъ отсутствіи тротуаровъ и мостовыхъ, прихожане стали являться въ весьма скудномъ количествѣ даже на литургіи, на вечернія-же Богослуженія совершенно перестали ходить.

Въ воскресные и праздничные дни, по окончаніи вечернихъ Богослуженій, въ *Троицкой* церкви, произносились поученія касательно различныхъ предметовъ христіанскаго *вѣро-и-нраво-ученія*, большею-же частію читались Акаѳисты. Богослуженія эти посѣщались малымъ количествомъ прихожанъ, отъ 5 до 15 человѣкъ.

Въ *Николаевской* церкви, въ воскресные и праздничные дни послѣ вечерни, читаются Акаѳисты. Молящихся въ церкви бываетъ до 20 человѣкъ.

Въ *Рождество-Богородичной* церкви, въ воскресные и праздничные дни послѣ вечерни, также читаются Акаѳисты. Молящихся при этомъ въ церкви также бываетъ отъ 10 до 20 человѣкъ.

Въ *Крестовоздвиженской* церкви, на праздничныхъ и воскресныхъ вечерняхъ, большею частію не бываетъ никого, иногда-же приходятъ человѣкъ 5—7, и то больше дѣти, и въ такомъ случаѣ читается Акаѳистъ. Если-же случатся взрослые, то для нихъ изъясняется или дневное Евангеліе, или значеніе праздника, или говорится поученіе нравоучительное.

Въ *Пантелеймоновской* церкви, въ назиданіе прихожанамъ, послѣ вечернихъ воскресныхъ Богослуженій, предлагались рассказы изъ Библейской Священной Исторіи какъ Ветхаго, такъ и Новаго За-

вѣта, въ систематическомъ порядкѣ, хотя и въ сокращенномъ видѣ, съ выводами къ назиданію. По окончаніи бесѣды, обыкновенно прочитывалось житіе избраннаго Святаго, по книгамъ Извольскаго и Випоградова. Число слушателей простиралось обыкновенно отъ 10 до 30 лицъ обоого пола.

Въ *Іоанно-Богословской* церкви села Ивановки, послѣ вечернихъ Богослуженій, предлагались народу чтеніи изъ житій Святыхъ, а также читались Акаѳисты. Присутствующихъ бывало отъ 5 до 15 человекъ.

Въ селѣ *Основъ*, на вечерняхъ читались Акаѳисты и житія Святыхъ, а также предлагалось объясненіе праздниковъ Православной Церкви. Молящихся бывало отъ 5 до 15 человекъ.

— Центральное управленіе духовнаго вѣдомства завалено жалобами заштатныхъ священниковъ и діаконовъ, а также ихъ вдовъ, на невысылку имъ пенсій за епархіальную службу, уже назначенныхъ имъ Св. Синодомъ назадъ тому полтора и два года. И жалобы эти вполнѣ основательны. Дѣйствительно, въ настоящее время (въ февралѣ 1887 г.) пенсіи ассигнованы только тѣмъ священникамъ, діаконамъ и ихъ вдовамъ, коимъ таковыя назначены Св. Синодомъ еще въ мартѣ 1885 года, всѣ же тѣ пенсионеры, коимъ послѣдовало назначеніе пенсій съ марта 1885 года по настоящее время, должны ожидать высылки имъ пенсій неопредѣленное время. Вслѣдствіе этого съ разныхъ сторонъ получаютъ запросы о томъ, отчего это происходитъ и принимаются-ли какія-либо мѣры противъ такой аномалии. На эти запросы считаемъ необходимымъ сообщить къ свѣдѣнію духовенства слѣдующее разъясненіе.

Всѣмъ гражданскимъ и военнымъ чинамъ, а также духовенству неепархіальному (военному, придворному, законоучителямъ учебныхъ заведеній и проч.) производятся пенсіи изъ общихъ суммъ государственнаго казначейства и потому сколько бы ни было назначено пенсій таковымъ лицамъ въ извѣстномъ году, всѣ эти пенсіи, вслѣдъ за назначеніемъ ихъ, и ассигнуются казною въ томъ же году. На производство же пенсій духовнымъ лицамъ за епархіальную службу Св. Синоду ежегодно открывается государственнымъ казначействомъ особый кредитъ въ одной опредѣленной цифрѣ, именно въ суммѣ 345,660 руб. Цифра этого кредита составила слѣдующимъ образомъ: до 1860 года въ вѣдѣніи и распоряженіи Св. Синода состоялъ особый капиталъ для производства на счетъ его пенсій собственно духовнымъ лицамъ епархіальнаго вѣдомства, который простирался до 5,375,292 руб. Капиталъ этотъ составилъ

изъ отчисленій: а) 2<sup>0</sup>/<sub>100</sub> вычета, производившагося ежегодно изъ содержанія духовенства; б) одной половины каждаго новаго ассигнованія суммъ на содержаніе духовенства въ первомъ году по ассигнованіи и в) отъ обращеніи въ этотъ капиталъ всѣхъ остатковъ отъ содержанія духовенства по некомпекту въ причтахъ въ каждомъ году. Но въ 1860 г., при разработкѣ особою комиссіею, при государственномъ контролѣ, новыхъ правилъ о введеніи въ дѣйствіе, такъ называемаго, единства кассы, положено было возвратить въ государственное казначейство всѣ капиталы, образовавшіеся въ каждомъ вѣдомствѣ изъ прежде отпускавшихся казною на содержаніе вѣдомствъ суммъ. Вслѣдствіе этого былъ взятъ въ казну и вышеозначенный пенсіонный капиталъ духовнаго вѣдомства (5,375,292 р.), въ замѣнъ же этого капитала положено было ежегодно ассигновать духовному вѣдомству изъ казны, на производство пенсій духовнымъ лицамъ, по 215,000 руб., что составляетъ 4<sup>0</sup>/<sub>100</sub> на означенный капиталъ, и къ этой суммѣ (215,000 р.) дозволено было ежегодно причислять весь 2<sup>0</sup>/<sub>100</sub> вычетъ, производящійся изъ содержанія епархіальнаго духовенства всей имперіи. Этотъ 2<sup>0</sup>/<sub>100</sub> вычетъ въ 1860 г. простирался до 71,000 р. въ годъ, а нынѣ достигъ цыфры 130,660 р., съ присоединеніемъ которыхъ къ вышеприведенной суммѣ 215,000 р., весь пенсіонный кредитъ духовнаго вѣдомства и составляетъ нынѣ сумму 345,660 р. Кредитъ этотъ вносится ежегодно въ смѣту департамента государственнаго казначейства, въ суммѣ общаго пенсіоннаго кредита по государству, назначеніе же пенсій на счетъ этого кредита духовнымъ лицамъ за епархіальную службу производится Св. Синодомъ.

Между тѣмъ, вслѣдствіе увеличенія вообще народонаселенія имперіи съ 1860 г., присоединенія къ Россіи нѣкоторыхъ областей, воссоединенія цѣлой холмской грекоуніатской епархіи съ православіемъ, съ 60 года значительно увеличилось число приходовъ и священнослужителей, а вслѣдствіе сего умножилось и количество духовныхъ лицъ, приобрѣтающихъ право на пенсію—до такой степени, что въ настоящее время за разассигнованіемъ, въ началѣ каждаго года, всего вышеозначеннаго кредита (345.660 р.) на пенсіонеровъ прежнихъ, остается значительная часть (до 1,000 душъ) новыхъ пенсіонеровъ, которые должны ожидать убыли прежнихъ пенсіонеровъ, чтобы воспользоваться оставшеюся послѣ нихъ пенсіею. Между тѣмъ ежегодное приращеніе новыхъ пенсіонеровъ далеко превосходитъ ежегодную же убыль прежнихъ пенсіонеровъ, вслѣдствіе чего и остается значительная часть пенсіонеровъ неудовлетворенною въ теченіе 2-хъ лѣтъ.

Центральное управленіе духовнаго вѣдомства, озабоченное такимъ ненормальнымъ положеніемъ дѣла о пенсіяхъ, давно изыскивало разные способы къ выходу изъ онаго. Наконецъ, послѣ произведенной по этому предмету переписки, оно получило согласіе министерства финансовъ, въ концѣ прошлаго года, на то, чтобы производство пенсій духовнымъ лицамъ за епархіальную службу и ихъ семействамъ на будущее время производилось изъ общихъ суммъ государственнаго казначейства подобно тому, какъ производятся таковыя чинамъ гражданскимъ, военнымъ и духовенству неепархіальному, съ прекращеніемъ веденія отдѣльнаго счета вышеозначенному пенсіонному кредиту духовнаго вѣдомства. Съ осуществленіемъ этой мѣры каждый пенсіонеръ сталъ бы получать пенсію вслѣдъ за назначеніемъ оной, и всѣ прежніе пенсіонеры сразу были бы удовлетворены назначенными имъ пенсіями.

Въ настоящее время представленіе о такомъ способѣ производства пенсій духовнымъ лицамъ за епархіальную службу внесено въ Государственный Совѣтъ.

— Нашу Исыкъ-Кульскую Свято-Троицкую миссіонерскую обитель въ первые дни наступившаго новаго года Господь утѣшилъ великимъ утѣшеніемъ: 11-го января въ ней совершилось освященіе храма во имя Царицы Небесной—Одигитріи. Храмъ, какъ вамъ извѣстно, временный, устроенъ въ одной изъ частей монастырскаго флигеля, и какъ временный, онъ устроенъ въ самомъ скромномъ видѣ, небольшой по величинѣ, достаточный лишь для настоящаго числа людей монастырскаго братства, которыхъ находится въ обители въ сіе время не болѣе 10. Главнымъ украшеніемъ храма служитъ полный иконостасъ иконъ присланныхъ въ прошломъ году отъ Совѣта Православнаго Миссіонерскаго Общества, украшаютъ храмъ и другія иконы, пожертвованныя московскими благотворителями, и жаль, что не было случая получить изъ Вѣрнаго ко дню освященія икону присланную преосвященнѣйшимъ Александромъ епископомъ Костромскимъ для нашей обители. Какъ самый обрядъ освященія храма, такъ и литургія, а наканунѣ и всенощная были совершены о. архимандритомъ Θεодосіемъ \*) соборне съ настоятелемъ церкви города Каракола, священникомъ о. Димитріемъ Дамаскинымъ и настоятелемъ монастыря, іеромонахомъ Михаиломъ. Соборныя служенія въ предѣлахъ нашего края—рѣдкость, а обрядъ освященія храма—для многихъ невиданное дѣло, а по-

\*) Настоятель приходской, сосѣдней съ монастыремъ церкви.

тому на торжество обители прибыло множество посѣтителей. Гѣмъ болѣе были торжественны настоящія служенія въ монастырѣ, что всѣ пѣснопѣнія ихъ исполнялись стройнымъ полнымъ хоромъ пѣвчихъ села Преображенскаго. находившимся подъ руководствомъ настоятеля церкви того села, священника о. Александра Юзюевича. Благодаря его управленію, всѣ службы, не смотря на ихъ особенности, прошли очень чинно, безъ всякаго замѣшательства. Хоръ о. Александра состоитъ челобѣкъ изъ 20, въ составъ котораго входятъ нѣсколько мальчиковъ и дѣвочекъ, двѣ старушки и довольное число теноровъ и басовъ. Поютъ только простое пѣніе, нотнаго же никогда, такъ какъ нотному искусству хоръ не обучается; но не смотря на это простое пѣніе, усвоенное любителями и пѣвцами по слуху, при соблюденіи ими благоговѣйнаго въ храмѣ предстоянія исполняется на столько стройно, скромно и вѣрно, что лучше такого пѣнія и желать нельзя, удовлетворительнѣе сего, пожалуй, и въ областныхъ городахъ не услышишь, не говоря уже объ уѣздныхъ. Къ монастырскому же торжеству хоръ особенно подготовился, за всеюнощю даже пропѣлъ въ родѣ нотнаго «Нынѣ отпускаеши», а по освященіи престола, послѣ крестнаго хода вокругъ храма, исполнилъ „Кто есть сей Царь славы“ и „Господь силъ“ даже и величественно. Отъ неспѣшнаго пѣнія хора и внятнаго чтенія псаломщика того же прихода службы длились вполне по-монастырски. Всенощная, начавшаяся въ 7 часовъ вечера, окончилась въ 12 часу ночи, а обрядъ освященія и литургія отъ 8 час. утра до 12<sup>1/2</sup> часовъ дня. Большая часть народа, по тѣснотѣ храма, размѣстилась во время церковныхъ богослуженій въ корридорѣ и сосѣднихъ храму комнатахъ, слушая службу Божию сквозь стѣны зданія. Весьма жаль, что недостатокъ помѣщенія въ монастырѣ и зимнее время не позволили заблаговременно оновѣститъ окрестныхъ жителей о имѣющемъ быть освященіи, и отъ монастыря почти не было никакой огласки народу о предстоявшемъ торжествѣ въ ономъ, во избѣжаніе большаго стеченія богомольцевъ, которымъ нужно было дать теплый уголь для ночлега;—и безъ того многіе, прибывшіе въ монастырь позднѣе другихъ, ночевали въ своихъ экипажахъ подъ открытымъ небомъ. Но несмотря на необъявленіе, народъ узналъ, и наканунѣ праздника стали подѣзжать кое-кто изъ жителей ближайшихъ селеній; ко всеюнощной наѣхало довольно много, а утромъ, въ самый день освященія, весь монастырскій дворъ былъ буквально запруженъ санями и повозками посѣтителей, пріѣздъ которыхъ продолжался почти непрерывно во всю ночь. Не говоря

о ближайшихъ къ монастырю жителяхъ, даже были прїѣзжіе изъ селеній, отстоящихъ отъ монастыря на 50 и 80 вер. Ко дню освященія храма было прислано отъ благодѣтелей изъ Москвы 4 колокола: одинъ въ пудъ, другой менѣе, а два—еще менѣе. Они всѣ четыре уже освящены по церковному чиноположенію, повѣшены на звонницѣ и ихъ миниатюрный звонъ доставляетъ монастырскимъ жителямъ не мало пользы и утѣшенія. Итакъ, благодареніе Богу, устройство перваго храма и освященіе его въ Иссыкъ-Кульскомъ монастырѣ совершилось въ честь Божіей Матери—Одигитрии, которая и будетъ непосредственною путеводительницею ко спасенію всѣхъ водворяющихся подъ кровъ новоустроваемой обители во имя Святыя и Живоначальной Троицы и указательницею путей обращенія въ христіанство окружающихъ обитель иновѣрцевъ! Теперь въ новоосвященномъ храмѣ отправляются ежедневныя богослуженія, а что будетъ устраиваться въ монастырѣ послѣ сего, того еще неизвѣстно.

— „Благовѣсть“ сообщаетъ, что по доброму почину Волынскаго архіепископа Палладія, при Почаевской лаврѣ предполагается изданіе „Почаевскихъ Листковъ“, по образцу „Троицкихъ Листковъ“, издаваемыхъ въ Троице-Сергіевской лаврѣ. Листки будутъ выходить еженедѣльно въ качествѣ приложенія къ „Волынскимъ Епархіальн. Вѣдомостямъ“. Они будутъ носить религіозно-нравственный характеръ и предназначаются для бесплатной раздачи богомольцамъ, посѣщающимъ почаевскія святыни. Трудъ по составленію этихъ Листковъ изъявили согласіе принять на себя преподаватели Волынской духовной семинаріи, а главное руководство изданіемъ будетъ сосредоточиваться въ рукахъ ректора Волынской духовной семинаріи, о. протоіерея Василя Молоденскаго, которымъ уже составленъ проектъ изданія и отосланъ на разсмотрѣніе и утвержденіе архіепископа Палладія. Листки эти начнутъ выходить съ Пасхи (5 апрѣля) сего 1887 г. Виньетку для Листковъ согласился составить профессоръ Праховъ. Кроме того, при Почаевской лаврѣ предполагается общедоступное народное иллюстрированное изданіе: „Исторія Почаевской лавры и ея святыни“. Рисунки обѣщаль составить тотъ же г. Праховъ.

— „Холмско-Варшавскій Епархіальный Вѣстникъ“ (№ 2-й), со словъ одной католической газеты, сообщаетъ о „пастырѣ садоводѣ“. Въ одной довольно пустынной, лишенной почти всякой зелени, мѣстности, мѣстный священникъ пришелъ къ слѣдующему оригинальному способу побудить своихъ прихожанъ къ посадкѣ на ихъ усадь-

бахъ деревьевъ, главнымъ образомъ плодовыхъ. При каждомъ крещеніи новорожденнаго священникъ, самъ хорошій садоводъ, дарилъ на зубокъ новорожденному щепку яблоневою или грушевою съ тѣмъ, чтобы родители или кумовья новокрещеннаго посадили въ подходящее время деревцо въ своей усадьбѣ; также точно поступаетъ онъ при браковѣчаніи, при чемъ даритъ уже два деревца съ тѣмъ, чтобы молодые, на память своего вѣчанія, посадили эти деревья въ своемъ саду. Результатъ выходитъ блестящій: весь приходъ начинаетъ походить на своего рода сплошной садъ.

## ОБЪЯВЛЕНІЯ.

# ИМПЕРАТОРСКАЯ АКАДЕМІЯ ХУДОЖЕСТВЪ,

собирающая свѣдѣнія о памятникахъ отечественнаго древняго искусства, желаетъ получить отвѣты на нижеслѣдующіе вопросы:

1. Нѣтъ-ли въ данной мѣстности хорошо сохранившихся кургановъ, городковъ и городищъ? Какъ построены эти памятники, какой величины и гдѣ они находятся? (ихъ топографическое положеніе).

2. Нѣтъ-ли въ поляхъ и лѣсахъ каменныхъ бабъ? Каменныхъ крестовъ? Какой величины и вида? Гдѣ они находятся? Нѣтъ-ли на нихъ какихъ помѣтъ, надписей?

3. Нѣтъ-ли пещеръ? Въ пещерахъ нѣтъ-ли слѣдовъ церквей, келій, или мѣстъ для погребенія усопшихъ? Гдѣ находятся эти пещеры, въ какомъ грунтѣ земли, какого устройства, какъ велико занимаютъ пространство? Нѣтъ-ли тайниковъ подземныхъ ходовъ? Какъ устроены тайники и велики-ли? Не находили ли чего въ пещерахъ и тайникахъ и гдѣ найденное хранится?

4. Не находили-ли гдѣ старинныхъ медальоновъ, медалей, монетъ, кладовъ, древняго оружія, старинной домашней утвари и тому подобныхъ памятниковъ? Куда найденное поступаетъ и не находится-ли еще въ частныхъ рукахъ? Желательно знать фамиліи лицъ, у которыхъ эти памятники сохраняются?

5. Изъ старыхъ укрѣпленій сохранились-ли крѣпости? Гдѣ находятся, изъ чего они построены, какая ихъ вышина, ширина и окружность? Въ какомъ видѣ устроены проѣзжія ворота и башни? Сохранились-ли на нихъ старые раскаты и бои? Имѣютъ-ли ворота и башни особыя названія? Есть-ли въ стѣнахъ ходы? Нѣтъ-ли внутри стѣнъ кладовыхъ, палатокъ, комнатъ подъ башнями, погребовъ и особыхъ подземныхъ ходовъ къ рѣкамъ? Верхи стѣнъ ровные, или зубчатые? Въ воротахъ уцѣлѣли-ли старыя ворота (железные или деревянные)? Не возобновляли-ли старой крѣпости и въ чемъ состояли передѣлки? Не извѣстно-ли имя зодчаго, или мастера, строившаго крѣпость? Если видъ крѣпости нигдѣ не былъ изданъ, то нельзя-ли доставить рисунокъ?

6. Не сохранились-ли старыя, деревянные укрѣпленія—остроги, замѣнявшіе собою крѣпости? Если сохранились, то во сколько стѣнъ рублены, изъ какого лѣса? Не извѣстно-ли имя зодчаго, или мастера, строившаго крѣпость, острогъ? Какъ велико пространство занимаемое острогомъ? Извѣстно-ли время его основанія?

7. Нѣтъ-ли въ городахъ, мѣстечкахъ и селеніяхъ старинныхъ дворцовъ и теремовъ? Изъ чего они построены: изъ кирпича или камня? Какой ихъ складъ?



Стѣны выкладки вгладь или гранями? Какая ихъ вышина, ширина и длина? Во сколько ярусовъ устроены? Все-ли ярусы заняты комнатами, или въ низахъ помѣщены подвалы, кладовыя? Сколько окопъ и какъ они устроены? Не вставлены-ли въ стѣны карнизы надъ окнами и входами, рѣзныя изображенія на камнѣ съ гербами городовъ, личинами звѣрей, обликами людей, съ травами и цвѣтами? Кровля старая, или новая? Есть-ли старыя входы, крыльца и съ какихъ сторонъ устроены? Въ комнатахъ накатные потолки, или кирпичные своды? Если устроены кирпичные своды, то не поддерживаютъ-ли ихъ столбы? Нѣтъ-ли по стѣнамъ лѣпной работы? Нѣтъ-ли старыхъ кафельныхъ печей? Сколько находится комнатъ и какъ они называются? Не росписаны-ли они цвѣтными красками, орнаментикою, или изображеніями святыхъ, разными сценами, портретами и проч.? Не сохранилось-ли въ нихъ старыхъ дубовыхъ столовъ, лавокъ, креселъ, стульевъ, и какъ они устроены? Извѣстно-ли имя зодчаго, строившаго дворецъ, или теремъ (замокъ)? При какомъ великомъ князѣ, царѣ, или королѣ выстроены дворецъ, теремъ, замокъ? Нѣтъ-ли гдѣ развалины подобныхъ зданій? Не сохранилось-ли гдѣ въ архивахъ старыя описи дворцовъ, теремовъ, замковъ и именъ зодчихъ, ихъ строившихъ?

8. Не сохранились-ли гдѣ старыя каменные палаты, построенныя до 1764 г., а деревянныя избы—до 1800 года? Если сохранились, то въ какомъ они видѣ нынѣ находятся? Не существуетъ-ли какихъ либо украшеній на нихъ по крышѣ? Кто были зодчіе этихъ построекъ—имена ихъ? Кому они принадлежать?

9. Не осталось-ли въ городахъ, мѣстечкахъ, селахъ деревянныхъ домовъ (избъ брусляныхъ, хоромъ съ вышками и подклѣтями), построенныхъ до 1700 г.? Если сохранились, то описать ихъ.

10. Нѣтъ-ли какого стариннаго народнаго художественнаго производства: издѣлій для мужскихъ и женскихъ нарядовъ, издѣлій для убранства комнатъ, столовыхъ приборовъ и т. под. предметовъ? Интересно имѣть описаніе такого производства.

11. Нѣтъ-ли у кого либо частныхъ собраній древностей, гдѣ были собраны и памятники стариннаго отечественнаго искусства? Если есть, то желательно имѣть свѣдѣнія объ этихъ собраніяхъ.

12. Не сохранились-ли гдѣ старинныя одежды и музыкальные инструменты? Если сохранились, то желательно-бы было имѣть и объ нихъ свѣдѣнія.

13. Нѣтъ-ли у кого-либо старинныхъ портретовъ, картинъ, рукописей и архивовъ? Если есть, необходимо сообщить о нихъ болѣе подробныя свѣдѣнія. Если о поименованныхъ въ предшествующихъ вопросахъ памятникахъ старины существуютъ народныя преданія, то весьма полезно изложить и ихъ. Кто давалъ отвѣты на вышепредложенные вопросы?

## Н О В А Я К Н И Г А :

### ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНІЕ О ПРАВСТВЕННОСТИ.

лекцій, читанныя студентамъ С.-Петербургской Духовной академіи бывшимъ ея ректоромъ нынѣ протопресвитеромъ І. А. Янышевымъ. Москва 1887 г.

Цѣна 1 руб. 25 коп. Перес. за 1 ф. по разстоянію.

Складъ изданія въ Казанѣ у книгопродавца А. А. Дубровина (Гостинный дворъ).

# ГОДИЧНОЕ ИЗДАНИЕ ЖУРНАЛА

## „ВѢРА И РАЗУМЪ“

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

# ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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


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

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

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

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

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

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

---

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

Редакторъ, Ректоръ Харьковской Духовной Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ Кратировъ.