

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1889.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Источники и предметъ догматики по воззрѣнію католическихъ богослововъ послѣдняго полу-столѣтія. *А. Шостына* . . . . . 147—180

Очерки русской церковной и общественной жизни. *А. Рождествина* . . . 181—194

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Историческій обзоръ ученій о красотѣ и искусствѣ. Профессора Московской Духовной Академіи. *Е. Амфитеатрова* . . . . . 79—105

«Теодицея» Лейбница. Разсужденіе о благодти Божіей, свободѣ человѣческой и началѣ зла (часть вторая). *К. Истомина* . . . . . 106—133

### III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Высочайшія награды.—Постановленіе Харьковской Духовной Консисторіи.—Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Епархіальныя Извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер. д. № 16.

1889.

# „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 человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Таеъ какъ журналъ «Вѣра и Разумъ», издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства «Епархіальныя Вѣдомости», то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ «Листокъ для Харьковской епархіи», въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяць, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №  
Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 руб., а за границу 12 руб. съ пересылкою

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской Духовной Семинаріи, въ свѣчной лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, и въ книжныхъ магазинахъ В. и А. Вирюковыхъ и Д. Н. Полуехтова на Московской ул.; въ Москвѣ: въ книжномъ магазинѣ Андрея Николаевича Ферапонтова и въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова. Садовая, д. № 16.

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ся изданія за прошлые 1884, 1885, 1886 и 1887 годы, по уменьшенной цѣнѣ, т. е. по 7 рублей за каждый годъ, и «Харьк. Епарх. Вѣдомости» за 1883 годъ, по 5 (вмѣсто 7) рублей за экземпляръ съ пересылкой.

Пістат: чооїчен.

*Върою разумъваема.*

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, Августа 15 дня 1889 года.

Временно и. д. цензора, Протоіерей П. Солтцевъ.

# ИСТОЧНИКИ И ПРЕДМЕТЪ ДОГМАТИКИ

ПО ВОЗЗРѢНІЮ КАТОЛИЧЕСКИХЪ БОГОСЛОВОВЪ ПОСЛѢДНЯГО ПОЛУ-СТОЛѢТІЯ.

## ВВЕДЕНІЕ.

Необычайное развитіе философіи, проявившееся въ западной Европѣ въ концѣ прошлаго и въ началѣ настоящаго вѣка, не могло остаться безъ вліянія для христіанской догматики. При тѣсномъ внутреннемъ соотношеніи, какое всегда существуетъ между философіей и богословіемъ, на послѣднемъ необходимо должны были отразиться такъ или иначе всѣ тѣ движенія въ области философской мысли, начало которымъ было положено трудами Канта. И дѣйствительно,—не говоря уже о протестантской догматикѣ, характеръ и самое содержаніе которой всегда въ значительной мѣрѣ обуславливались направленіемъ разныхъ философскихъ системъ, — даже догматика католическая, повидимому, вполне огражденная церковнымъ авторитетомъ отъ вторженія въ ея область чуждыхъ элементовъ, испытала на себѣ весьма сильное вліяніе со стороны новѣйшей европейской философіи. Идеи Канта, Фихте, Шеллинга, Якоби и самого Гегеля не замедлили найти себѣ приверженцевъ въ средѣ католическихъ богослововъ и въ большей или меньшей мѣрѣ отразиться на ихъ догматическихъ системахъ. Даже въ нѣкоторыхъ случаяхъ католическіе богословы въ усвоеніи модныхъ философскихъ воззрѣній проявили ревность, превзошедшую богослововъ протестантскихъ. Такъ, напр., ученіе Фих-

те—по утверждению Денцингера—нашло себя у католиковъ болѣе примѣненія къ богословію, нежели у протестантовъ 1).

Конечно, это усвоenie новѣйшихъ философскихъ идей и примѣненіе ихъ къ богословію совершалось у католическихъ богослововъ не у всѣхъ въ одинаковой мѣрѣ и не одинаковымъ способомъ. Одни богословы стужали удержаться въ границахъ, дозволенныхъ церковнымъ авторитетомъ; другіе же переступили эти границы и потому подверглись осужденію, лишенію должностей, пожалуй даже тюремному заключенію 2), а самыя сочиненія ихъ были внесены въ Index librorum prohibitorum. Число такихъ богословскихъ сочиненій, подвергнутыхъ цензурѣ за непозволительную близость къ новѣйшей философіи, оказывается довольно значительнымъ, такъ что надобно признать, что философія въ началѣ настоящаго вѣка похитила не мало силъ выдающихся талантовъ у папскаго католицизма. Такъ въ 1835 г. особымъ бреве папы Григорія XVI были осуждены и запрещены догматическія сочиненія боннскаго профессора Гермеса (ум. 1831 г.), склонявшагося къ воззрѣніямъ Канта и притомъ полагавшаго въ основу своей догматической системы декартовскій методъ сомнѣнія 3). Вскорѣ затѣмъ подверглись такому же осужденію многія другія сочиненія гермесіанскаго направленія, принадлежавшія ученикамъ и друзьямъ упомянутаго профессора 4). Далѣе въ 1857 г. декретомъ Пія IX были осуждены богословскія произведенія Гюнтера (ум. 1861 г.), примыкавшаго ближе всего къ идеямъ Гегеля и также, подобно Гермесу, пытавшагося дать догматикѣ раціональное основаніе методомъ декартовскаго сомнѣнія 5). Какъ спекулятивно-богословское направленіе Гюнтера не отвѣчало идеямъ строгаго католицизма, такъ равно не мѣрилось съ ними и прямо-противоположное теософическое на-

1) Denzinger, Religiöse Erkenntniss, Bd. 1, s. 244.

2) См. у Denzinger'a ibidem.

3) Reusch, Index d. verboten Bücher, Bd. II, Abth. 2, s. 1113; 1117—1118. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen, s. 5—7. Stöckl, Geschichte d. neuer Philosophie, Bd. II, s. 326.

4) Reusch, Index II, s. 1119—1120.

5) Reusch, s. 1113; 1121—1123, Schmid, 7—12. Stöckl, 360—394.

правление Баадера, находившагося подъ сильнымъ вліяніемъ Шеллинга и желавшаго защищать только католицизмъ, но отнюдь не папизмъ <sup>1)</sup>. Правда, Рэйшъ утверждаетъ, что изъ сочиненій Баадера ничто не значится въ Индексѣ <sup>2)</sup>; но догматистъ Гейнрихъ увѣряетъ насъ, что Баадеръ подвергся церковной цензурѣ, и именно—за нападки на апостольскій престолъ; впрочемъ—прибавляется при этомъ — и вся вообще система его непримирима съ ученіемъ церкви <sup>3)</sup>. Подобнымъ же образомъ было осуждено еще въ 1834 г., а потомъ снова въ 1855 г., традиціоналистическое направление французскихъ богослововъ, увлечшихся идеями шотландской школы Рида и Освальда <sup>4)</sup>. Не будемъ перечислять разныя другія богословскія направленія, возникшія въ католицизмѣ также подъ вліяніемъ идей новѣйшей философіи и также подпавшія церковной цензурѣ. Думается, что и представленныхъ данныхъ вполне достаточно для того, чтобы видѣть, какой переполохъ произвела эта самая философія въ области католицизма, столь кичащагося твердостію своихъ внутреннихъ устоевъ. Особенно, если припомнимъ еще то обстоятельство, что около основателей каждого изъ указанныхъ философски-богословскихъ направленій группировались довольно многочисленныя школы учениковъ и почитателей и что нѣкоторые изъ нихъ (какъ напр. Гюнтеръ) принадлежали даже къ духовному сословію, то мы должны будемъ признать, что безъ Индекса и карцера (т. е. безъ внѣшнихъ чисто полицейскихъ мѣропріятій, а сплою только внутреннихъ убѣжденій и договоровъ) католицизмъ едвали бы былъ въ состояніи обезпечить свои владѣнія отъ опустонительныхъ натисковъ непрошенной философіи.

Впрочемъ, кромѣ внѣшне-дисциплинарныхъ мѣръ, католицизмъ не замедлилъ противопоставить своему опасному врагу и мѣры болѣе внутреннія и существенныя. Если впродолженіе первыхъ

1) Schmid, 15—43. Stöckl, 326—360.

2) Reusch, 1125.

3) Heinrich, Dogmat. Theologie, Bd. IV, s. 452 Anm. (1881—1882).

4) Schmid, 5; 13—15. Stöckl, 539—568.

трехъ десятилѣтій настоящаго вѣка католическое богословіе въ такой степени палѣнилось и увлеклось модными философемами, что казалось,—по выраженію Шмида—совсѣмъ забыло о своей древней матери <sup>1)</sup>, то съ конца четвертаго десятилѣтія ревнители строгаго католицизма начинаютъ съ большею и большею настойчивостію напоминать объ этой послѣдней <sup>2)</sup>. Въ противоположность новѣйшимъ философскимъ системамъ, которыя дерзнули стать наравнѣ и рядомъ съ богословіемъ, они требуютъ рѣшительнаго и почти безусловнаго возвращенія къ смиренной католической философій среднихъ вѣковъ, которая, не претендуя на самостоятельность, всегда была только «служанкою богословія» (*ancilla theologiae*), вполне покорною церковному авторитету. Отъ схоластической философій, и именно отъ системы Фомы Аквинскаго, они ждутъ спасенія и обновленія для всей католической науки, для богословія же въ особенности. И такіе голоса въ пользу принциповъ средне-вѣковой философій и ближайшаго примѣненія ихъ къ богословской наукѣ слышатся въ половинѣ нашего столѣтія во всѣхъ странахъ католическаго міра, особенно же въ Италіи (Либераторе, Перроне, позднѣе Клеутгенъ) и Германіи (Клеменсъ, Шэцлеръ, Денцингеръ, позднѣе Шеобенъ, Гейрихъ и др.) Главнымъ образомъ и съ наибольшою ревностію за разработку еомистическихъ умозрѣній принялись іезуиты, считая это прямымъ своимъ долгомъ и ближайшею задачею въ силу самыхъ старинныхъ традицій ордена, такъ какъ изъ него еще въ XVII стол. вышли знаменитѣйшіе еомисты <sup>3)</sup>.

Такое направленіе въ области католическаго богословія, требующее почти безусловнаго возвращенія къ средне-вѣковой схоластикѣ, принято обыкновенно называть «новосхоластическимъ». И

<sup>1)</sup> Schmid, s. 62.

<sup>2)</sup> Внѣшнимъ поводомъ къ этому послужило то обстоятельство, что въ сороковыхъ годахъ французскіе философы эклектическаго направленія (Haugéau, Remusat, Rousselet) вновь извлекли для своихъ цѣлей забытыхъ мыслителей среднихъ вѣковъ. Смотри у Stöckl'я 584 и сл.; срав. 586.

<sup>3)</sup> Schmid, s. 63.

намъ думается, что это названіе точно соотвѣтствуетъ самому существу дѣла, прекрасно выражаетъ сущность всего направленія, имѣющаго главною своею цѣлью возстановленіе схоластическихъ возрѣній, но вмѣстѣ не отказывающагося и подновить ихъ безспорными результатами новѣйшихъ философски-научныхъ изслѣдованій, коль скоро разумѣется эти результаты не противорѣчатъ основнымъ принципамъ католицизма. Позорнаго же чего нибудь и оскорбительнаго для ученыхъ силъ, дѣйствующихъ въ этомъ направленіи, мы рѣшительно не видимъ въ указанномъ названіи, какъ усмотрѣлъ это недавно католическій философъ Штѣккль, ратующій за устраненіе его <sup>1)</sup>. Впрочемъ, мы съ своей стороны находимъ возможнымъ и справедливымъ усвоить этому направленію еще названіе «ультрамонтанскаго». Римская конечно и такимъ названіемъ не удовлетворитъ Штѣккля, мы зато вѣрно обозначили бы имъ общій характеръ завѣтныхъ стремленій всѣхъ его представителей и къ тому же хорошо отличили бы его такимъ образомъ отъ другаго направленія въ новѣйшемъ католическомъ богословіи, которое представляется болѣе «либеральнымъ» и о которомъ скажемъ нѣсколько далѣе <sup>2)</sup>.

Это, сейчасъ описанное, новосхоластическое или ультрамонтанское направленіе было принято католическою церковною властію подъ особое покровительство. Еще при Піѣ IX въ Неаполѣ образовалась философски-богословская академія, поставившая своею задачею способствовать всѣми силами изученію возрѣній Томы Аквинскаго, дабы при помощи ихъ проложить путь къ возрожденію философіи и богословія въ духѣ среднихъ вѣковъ. Въ свою

---

<sup>1)</sup> Stöckl, Gesch. d. neuer. Philos. Bd. II, 5. 473—474 (1883). Философу этому, повидимому, хотѣлось бы называть описанное философски-богословское направленіе католицизма «древне-христіанскою схоластикой». Точно ли и не думсленно ли было бы такое названіе, легко рѣшить самъ читатель.

<sup>2)</sup> Дѣллингъ даетъ обоимъ этимъ направленіямъ другія названія, правда, довольно характерныя, но всетаки не вполне точныя. Онъ называетъ именно первое направленіе «римскимъ», а послѣднее «нѣмецкимъ». Къ сожалѣнію, почтенный историкъ опустилъ при этомъ изъ виду, что «римскія» идеи и мечты пришли по сердцу и многимъ «нѣмцамъ».



очередь, преемникъ Пія IX, Левъ XIII основать въ Римѣ съ тою же цѣлью такъ называемую «римскую академію (Св. Ѳомы)»<sup>1)</sup>. Наконецъ, въ 1879 году въ энцикликѣ «Aeterni Patris» Левъ XIII рѣшительно высказался за средневѣковую философію, въ частности— за систему Ѳомы, выразивъ желаніе, чтобы въ католическихъ школахъ философія преподавалась именно въ такомъ духѣ и смыслѣ<sup>2)</sup>. Этимъ актомъ, по замѣчанію Штёкля, новосхоластическому направленію было дано утвержденіе отъ высшаго авторитета (*auctoritative Bestätigung*) и вмѣстѣ сильный толчекъ впередъ (*Vorschub*)<sup>3)</sup>. Дѣйствительно, въ самомъ непродолжительномъ времени послѣ того католическая богословская литература успѣла уже обогатиться множествомъ комментаріевъ на систему Ѳомы, а также цѣлою серіею догматическихъ трактатовъ и учебниковъ, составленныхъ «*ad mentem Angelici Doctoris Thomae Aquinatis*».

Но какъ бы то ни было, не смотря даже на то, что католическая церковная власть издавна и явно выказывала преимущественную благосклонность къ философіи схоластиковъ, новѣйшая философія успѣла однакоже пустить такіе глубокие корни въ католическомъ богословіи, которыхъ не могли исторгнуть ни инквизиція, ни конгрегація Индекса. И хотя большая часть богословскихъ направленій, возникшихъ въ католичествѣ подъ вліяніемъ этой философіи, подверглась, какъ мы видѣли, формальному осужденію и слѣдовательно не можетъ уже называться католическою въ собственномъ смыслѣ (а только по своему происхожденію), все-таки до самаго послѣдняго времени оставались еще богословы, формально церковнымъ авторитетомъ не осужденные, слѣдовательно, имѣющіе право называться католиками, но рѣшительно симпатизирующие идеямъ новѣйшей философіи и вовсе не желающіе возвратиться къ средневѣковой схоластикѣ. Мысль о философіи въ

<sup>1)</sup> Stöckl, 636 f.

<sup>2)</sup> Очень большія выдержки изъ этой, въ своемъ родѣ замѣчательной, энциклики можно читать у Гейприха во II т. «Догмат. Богословія» § 118 (2 изд. 1882 г.).

<sup>3)</sup> Stöckl, s. 474.

чинъ «служанки богословія» чужда имъ всѣмъ; а для нѣкоторыхъ изъ нихъ (какъ напр. для Куна) она послужила даже поводомъ вступить въ упорную и опасную полемику съ новосхоластиками, при чемъ послѣдніе не замедлили обвинить своихъ противниковъ въ еретичествѣ, дабы видѣть сочиненія ихъ внесенными въ Index <sup>1)</sup>. Въ такомъ именно направленіи, противоположномъ новосхоластическому, дѣйствовали всѣ католическіе богословы такъ называемой Тюбингенской школы (Дрей, Штауденмайеръ, Кунъ, Берляге, Дирингеръ и др.) <sup>2)</sup>. Къ нимъ же можно причислить еще извѣстнаго боннскаго догматиста—Клее. И вотъ этимъ-то богословамъ, въ противоположность «ультрамонтанамъ» или «новосхоластикамъ», мы должны усвоить общее названіе «либеральныхъ» или «анти-схоластиковъ».

Само собою разумѣется, различное отношеніе тѣхъ или другихъ богослововъ къ философіи должно было извѣстнымъ образомъ отразиться и на ихъ догматическихъ системахъ. Системы либеральныхъ богослововъ, построенныя по принципамъ новѣйшей философіи, естественно имѣютъ уже иной видъ, нежели системы ультрамонтанъ, построенныя по методу и принципамъ средневѣковой схоластики. Этого мало. Между тѣми и другими системами оказывается немаловажное различіе не только въ формальномъ отношеніи (т. е. по внѣшнему строенію), но и въ отношеніи матеріальномъ (т. е. по самому содержанію). Правда, Шмидъ увѣряетъ насъ, что оба указанная направленія въ католическомъ богословіи спорятъ и не согласуются между собой лишь по вопросамъ чисто-научнымъ, касательно только человѣческаго элемента въ догматикѣ, составляющаго собственность школьныхъ теорій, но что въ самомъ существѣ догматики, въ ея богооткровенномъ содержаніи, санкціонированномъ церковію, они соблюдаютъ строгое единство и

---

<sup>1)</sup> Правда, новосхоластики не получили такого полного утѣшенія, а все-таки старанія ихъ не остались совсѣмъ безуспѣшными. Такъ, напр., тюбингенскій догматистъ Кунъ за свою полемику съ проф. Клеменсомъ былъ объявленъ «подозрительнымъ» и журналъ его (Theol. Quartalschrift) былъ изгнанъ изъ католическихъ семинарій.

<sup>2)</sup> Schmid, s. 43.

полное согласіе другъ съ другомъ, оставаясь неизмѣнно вѣрными ученію церкви <sup>1)</sup>. Но въ тоже самое время приходится слышать съ другой стороны и прямо противоположное утвержденіе. Именно, журналъ «Katholik» въ 1860 г. заявилъ не обинуясь, что существующія въ католицизмѣ два направленія, — новосхоластиковъ и противниковъ схоластики, — не могутъ мирно стоять рядомъ другъ съ другомъ, но непременно уничтожаютъ себя взаимно <sup>2)</sup>. Въ свою очередь намъ представляется весьма знаменательнымъ и тотъ, не подлежащій сомнѣнію, фактъ, что тѣ и другіе богословы во взаимныхъ своихъ препирательствахъ очень нерѣдко принимались изобличать другъ друга въ неправильномъ пониманіи и даже въ искаженіи церковныхъ догматовъ. Особенною щедростью на такія обличенія по адресу своихъ противниковъ всегда отличались и отличаются богословы ультрамонтанскаго направленія. Спрашивается: неужели же причина этого скрывается въ простыхъ лишь недоразумѣніяхъ и несдержанной запальчивости полемизирующихъ сторонъ? Напротивъ, не слѣдуетъ ли искать ее гдѣ нибудь глубже? Не кроется ли она напр. въ различномъ отношеніи католическихъ богослововъ къ какому нибудь общему и основному, но недостаточно еще опредѣленному церковному авторитету, вопросамъ христіанской догматики? И нѣтъ ли какихъ нибудь особыхъ основаній (хотя бы только школьныхъ и совершенно частныхъ), исходя изъ которыхъ богословы ультрамонтанскіе бываютъ обыкновенно склонны признавать догматами такія истины, которыя противникамъ ихъ вовсе даже не кажутся таковыми? Словомъ сказать, ближайшее и притомъ сравнительное изученіе основныхъ возрѣній католическихъ богослововъ, указанныхъ двухъ направленій, представляется дѣломъ, далеко не лишеннымъ научнаго интереса.

Но кромѣ интереса теоретическаго и чисто-научнаго, оно имѣетъ даже и интересъ практическій. Изъ такого изученія католическихъ системъ, принадлежащихъ богословамъ различныхъ направленій,

---

<sup>1)</sup> s. 6.

<sup>2)</sup> Katholik 1860, s. 15.

каждый догматистъ можетъ вынести для себя не мало поучительнаго. Особенно это можетъ имѣть значеніе для нашихъ богослововъ русскихъ, слишкомъ еще робко вступающихъ на путь самостоятельнаго изслѣдованія и желающихъ въ большинствѣ случаевъ идти по стопамъ богослововъ католическихъ, въ томъ естественномъ, но часто преувеличенномъ предположеніи, что ихъ системы ближе всего совпадаютъ съ возрѣніями православной Церкви и слѣдовательно могутъ служить прекраснымъ руководствомъ въ дѣлѣ изложенія ея ученія.

Мы въ настоящей разъ беремъ для такого изученія вопросъ *объ источникахъ и самомъ предметѣ догматики*, сколько потому, что этотъ вопросъ есть первый и исходный, которымъ должна начинаться каждая догматическая система, столько же и потому, что онъ вмѣстѣ и самый основной и важный, такъ какъ имъ всего болѣе опредѣляется характеръ и содержаніе дальнѣйшаго научнаго построенія.

## О Т Д Ъ Л Ъ I

Ученіе католическихъ богослововъ объ источникахъ догматики.

Всѣ католическіе богословы, со взглядомъ которыхъ на источники и предметъ догматики намъ предстоитъ теперь познакомиться, согласно признаютъ эту науку результатомъ взаимодействія вѣры и разума. Что же касается при этомъ того значенія и степени участія, которыя выпадаютъ на долю каждаго изъ этихъ факторовъ при образованіи науки догматическаго богословія, то въ этомъ отношеніи возрѣніе католическихъ богослововъ въ общихъ чертахъ таково: первый факторъ—вѣра—доставляетъ содержаніе этой науки, послѣдній же факторъ—разумъ—занимается научною обработкою даннаго матеріала, анализируетъ и обосновываетъ его, и наконецъ приводитъ въ стройный систематическій порядокъ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Scheeber, Handb. d. katholisch. Dogmatik, Bd. I. §§ 49—51; 53 (1873). Heinrich, Dogmat. Theologie, Bd. II. §§ 112; 120—121 (2 Aufl. 1882). Perrone, Praelectiones theologicae, vol. IX, tract. «de locis theologicis», pars. III. sect. I,

И правда, при такомъ согласіи въ общихъ положеніяхъ, католическіе богословы замѣтно расходятся между собою въ частнѣйшемъ опредѣленіи взаимнаго отношенія вѣры и разума. И тогда какъ богословы ультрамонтанскаго направленія вслѣдъ за средневѣковыми схоластиками признаютъ «неоспоримую аксіомою» ту истину, что «разумъ есть слуга (ancilla) вѣры, и даже не только вѣры, но и богословія», что «послѣ того, какъ вѣра уже принята, разумъ не можетъ болѣе дѣйствовать самостоятельно, а можетъ и долженъ дѣйствовать только какъ простой органъ вѣры и слѣдовательно въ полнѣйшей зависимости отъ нея»,—что даже въ собственныхъ своихъ сужденіяхъ онъ вполнѣ подлежитъ «спасительному исправленію (Correctio) чрезъ вѣру», между тѣмъ какъ «вѣра, съ своей стороны, не можетъ принять никакого исправленія отъ разума»<sup>1)</sup>; богословы болѣе либеральнаго направленія со всею рѣшительностію отстаиваютъ ту мысль, что разумъ долженъ оставаться независимымъ отъ вѣры не только въ своей собственной области, но отчасти даже и въ области вѣры,—что подчиненіе философіи какому-либо внѣшнему авторитету равнялось бы совершенному ея уничтоженію, ибо она должна быть свободна отъ всякаго авторитета и можетъ осуществляться только въ этой именно свободѣ,—что дѣйствуя

сар. 3 (1843).—Kuhn, Kathol. Dogmatik, Bd. I. §§ 11; 14 (2 Aufl. 1859). Klee, Kathol. Dogmatik Bd. I, s. 280—289 (1835). Dieringer Lehrb. d. kathol. Dogmatik s. 12; 14—16 (1847).

<sup>1)</sup> Scheeben *ibid.* n. 985—988. Срав. Heinrich, *ibid.* s. 640—648. Тѣже мысли развиваетъ и Церроне въ III части указаннаго трактата въ отд. I. «de analogia rationis ac fidei» гл. 1, 2 и 3. Разсуждал такимъ образомъ, ультрамонтанскіе богословы исходятъ изъ того положенія, что «познаніе вѣры есть самое высшее познаніе, которое только возможно на землѣ», и вмѣстѣ та «конечная цѣль, къ которой должна направляться вся дѣятельность разума». Первоначально такой взглядъ на отношеніе вѣры къ разуму былъ развитъ знаменитымъ представителемъ схоластики—Томомъ Аквинскимъ, утверждавшимъ также, что вѣра абсолютно превосходитъ разумъ не только по *содержанію* своему (въ смыслѣ совокупности непосредственно богооткровенныхъ истинъ), но и по *формѣ* (въ смыслѣ непосредственно достовернаго знанія), ибо вѣра есть непосредственное созерцаніе Самого Бога (Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam), разумно-философское же познаніе есть созерцаніе Его чрезъ посредство творенія (contemplatio Dei per creaturas). См. изложеніе и разборъ взгляда Тома въ *Догматикѣ* Куна, т. I, стр. 270—282.

не выполнѣ самостоятельно, а въ зависимости отъ богословія, философія не могла бы оказать ему никакой существенной услуги,— что если поэтому и можно называть философію служанкою богословія, то развѣ только въ томъ относительномъ смыслѣ, что философствующій разумъ при образованіи богословія, какъ науки вѣры, не выводитъ истину изъ себя самаго и не познаетъ ее a priori, но находитъ ее уже данною ему изъ высшаго божественнаго источника, такъ что ему остается только слѣдовать за вѣрою <sup>1)</sup>. Правда далѣе и то, что указанное различіе въ рѣшеніи вопроса о взаимномъ отношеніи вѣры и разума должно повести къ значительному различію въ самомъ построеніи католическихъ догматикъ, такъ что, напр., заранѣе можно утверждать, что въ догматикахъ ультрамонтанскихъ мы не найдемъ того серьезнаго рационально-философскаго элемента, который возможенъ въ догматикахъ болѣе либеральныхъ. Тѣмъ не менѣе, какъ мы уже сказали, не смотря на это различіе въ частностяхъ, общее и основное положеніе, свойственное всѣмъ католическимъ догматикамъ и отличающее ихъ отъ догматикъ рационалистическыи-протестантскихъ, совершенно одно и то же:—вѣра представляетъ содержаніе для догматической науки, разумъ же занимается только научною обработкою этого даннаго уже содержанія, отнюдь не будучи источникомъ его.

Итакъ, у насъ на очереди вопросъ: откуда собственно черпается непосредственное содержаніе вѣры, которое должно быть научно изложено въ догматикѣ?—По согласному ученію всѣхъ католическихъ богослововъ, ближайшимъ и непосредственнымъ источникомъ для вѣры служить «учительство церкви», или—говоря еще конкретнѣе—тѣ символическія, точно формулированныя опредѣленія, въ которыхъ церковь извѣстнаго времени предлагаетъ ввѣренное

<sup>1)</sup> Kuhn, Bd. I. 5. 256—259; 265—275; 305. Klee, Bd. I. 5. 280—282. Эти богословы исходятъ въ своихъ разсужденіяхъ изъ той мысли, что «непосредственная вѣра есть неясное, неразвитое знаніе», и что возвыситься до степени яснаго научнаго познанія своего содержанія она можетъ только при помощи философствующаго разума, который дѣйствуетъ при этомъ совершенно самостоятельно и разумность вѣры доказываетъ по своимъ собственнымъ принципамъ.

ей богооткровенное учение. Но церковь, по утверждению тѣхъ же богослововъ <sup>1)</sup>, предлагаетъ эти вѣроопредѣленія не сама отъ себя и не во имя только своего собственного авторитета, а на основаніи св. Писанія и св. Преданія. Въ нихъ-то и представляются самыя первоисточинныя христіанскаго вѣроученія; на нихъ, какъ на послѣднемъ своемъ основаніи, должна опираться и догматическая наука.

Если же такъ, то въ этомъ мы имѣемъ для себя уже достаточное основаніе къ тому, чтобы прежде всего изложить и рассмотреть взглядъ католическихъ богослововъ именно на священное Писаніе и священное Преданіе. Къ тому же,—живое учительство церкви и самыя вѣроопредѣленія церковныя представляютъ собою лишь одну изъ формъ священнаго Преданія, и потому коснуться ихъ всего удобнѣе при разсужденіи объ этомъ послѣднемъ.

## Г Л А В А I

### ВЗГЛЯДЪ КАТОЛИЧЕСКИХЪ БОГОСЛОВОВЪ НА СВЯЩЕННОЕ ПИСАНІЕ.

«Именемъ Св. Писанія — говоритъ Перроне — обозначаются всѣ тѣ и только тѣ книги, которыя церковь считаетъ за боговдохновенныя, которыя она внесла въ свой каталогъ (*sensum*) или канонъ и выдаетъ всѣмъ вѣрующимъ, какъ книги самодостовѣрныя, подлинныя и написанныя по внушенію Духа Святаго, т. е. такія, въ которыхъ выражается слово Божіе» <sup>2)</sup>. Точно такое же опредѣленіе св. Писанія мы найдемъ и во всякой другой католической догматикѣ.

Столь же согласно смотрятъ католическіе богословы и на канонъ св. книгъ. Какъ сыны своей церкви, они необходимо должны принимать свящ. канонъ въ томъ именно видѣ, въ какомъ мы находимъ его въ догматическомъ опредѣленіи знаменитаго

<sup>1)</sup> Насколько справедливо такое утвержденіе,—это обнаружится впоследствии.

<sup>2)</sup> Prael. theolog. vol. IX. «De locis theol.» p. 11. n. 6.

Тридентскаго собора (sess. IV) и въ какомъ онъ снова былъ утвержденъ и огражденъ анаѳемою на соборѣ Ватиканскомъ (const. 1, с. 2). Не приводя буквально всего этого опредѣленія Тридентскаго собора, замѣтимъ коротко, что оно вноситъ въ канонъ свящ. боговдохновенныхъ книгъ всѣ безъ исключенія книги Ветхаго <sup>1)</sup> и Новаго Завета <sup>2)</sup> и во всѣхъ ихъ частяхъ. Вслѣдъ за перечисленіемъ всѣхъ этихъ книгъ, соборъ провозглашаетъ: «если же кто эти самыя книги со всѣми ихъ частями, какъ онѣ читаются обыкновенно въ католической церкви и содержатся въ древнемъ изданіи Вульгаты (in veteri vulgata editioe), не будетъ принимать за священныя и каноническія... тому да будетъ анаѳема» <sup>3)</sup>. Въ силу такого формальнаго церковнаго опредѣленія относительно канона св. книгъ, въ католической догматикѣ не можетъ имѣть мѣста различіе между каноническими и не каноническими ветхозавѣтными книгами. Божественный авторитетъ всѣхъ этихъ книгъ одинаковъ. Если и установилось въ католическомъ богословіи различіе между *первоканоническими* (proto-canonici) и *второканоническими* (deutero-canonici) книгами Библии, то это различіе имѣетъ въ своемъ основаніи отнюдь не различіе этихъ книгъ между собою по внутреннему достоинству и авторитету, но различіе только внѣшнее, хронологическое, которое состоитъ въ томъ, что первыя изъ нихъ искони пользовались всеобщимъ признаніемъ въ церкви, послѣднія же получили такое признаніе и были внесены въ канонъ въ болѣе позднее время. «Прото-каноническія книги, — говорятъ напр. Перроне, — суть тѣ, которыя по согласію всѣхъ всегда были принимаемы въ канонъ; девтеро-каноническія же — тѣ, каноническое достоинство которыхъ не всегда признавалось всѣми» <sup>4)</sup>. Поэтому-то католическіе богословы находятъ девтеро-каноническіе отдѣлы Библии одинаково какъ въ ветхозавѣтной ея части, такъ и въ части новозавѣтной. Изъ первой части они отмѣ-

1) Ibid. n. 9.

2) n. 10.

3) Ibid.

4) n. 11



чають, какъ девтеро-каноническія, слѣдующія книги: Варуха, Товита, Іудифъ, Премудрости Соломоновой, Премудрости Іисуса Сирахова и двѣ книги Маккавейскія, а также слѣдующіе отдѣлы изъ другихъ книгъ: въ книгѣ пр. Даніила—III, 24—90; XIII—XIV; въ книгѣ Есѣрь—X, 4—XVI, 24. Изъ послѣдней (новозавѣтной) части католическіе богословы называютъ девтеро-каноническими посланіе ап. Павла къ Евреямъ, II посл. Петра, два послѣднія посланія Іоанна, посланіе Іакова, посл. Іуды и Апокалипсисъ Іоанна, а также слѣдующіе отдѣлы изъ Евангелій: Марка—XVI. 9—20; Луки—XXII, 43—44; Іоанна—VIII, 2—12 <sup>1)</sup>. Уже изъ этого одного сопоставленія ветхозавѣтныхъ девтеро-каноническихъ отдѣловъ съ таковыми же отдѣлами новозавѣтными становится вполне очевиднымъ, что католическіе богословы не полагаютъ между ветхозавѣтными девтеро-каноническими отдѣлами и апостольскими писаніями никакого различія по существу и внутреннему достоинству, а признаютъ ихъ равно боговдохновенными. Впрочемъ, намъ нѣтъ нужды въ данномъ случаѣ дѣлать выводы и заключенія; слѣдуетъ только обратиться къ тому же Перроне,—и мы найдемъ у него рѣшительное заявленіе, что «авторитетъ тѣхъ и другихъ книгъ, какъ прото-каноническихъ, такъ и девтеро-каноническихъ, одинъ и тотъ же», что «католическая церковь не признаетъ между ними никакого различія» <sup>2)</sup>. А такъ какъ приведенному Тридентскому декрету, совершенно ясному и опредѣленному, усвоется у католиковъ «догматическое» значеніе <sup>3)</sup>, то этотъ взглядъ на канонъ св. книгъ обязательно раздѣляется всеми католическими богословами; если же нѣкоторые изъ нихъ и не высказываютъ его такъ обстоятельно и опредѣленно, какъ мы находимъ это у Перроне, то только потому, что признаютъ его общепринятымъ и общезвѣстнымъ.

Иначе обстоитъ дѣло съ вопросомъ о боговдохновенности книгъ

<sup>1)</sup> n. 11, et. not. 1.

<sup>2)</sup> n. 12.

<sup>3)</sup> Scheeben, n. 274.

св. Писанія. Правда, и относительно этого предмета у католиковъ имѣются опредѣленія цѣлыхъ соборовъ—Триидентскаго и Ватиканскаго; но эти опредѣленія оказываются не настолькоъ ясными и точными, чтобы устранить возможное разнообразіе воззрѣній на этотъ предметъ. Такъ, Ватиканская «конституція», припывая къ Триидентскому декрету относительно священныхъ каноническихъ книгъ, провозглашаетъ слѣдующее: «Церковь считаетъ эти книги за священныя и каноническія не потому, что онѣ, будучи составлены однимъ только человѣческимъ стараніемъ, были потомъ одобрены ея авторитетомъ, и не потому только, что онѣ содержатъ откровеніе безъ заблужденія; но потому, что, будучи написаны по вдохновенію Святаго Духа, онѣ имѣютъ своимъ виновникомъ (аuctorem) Бога и, какъ такія, были преданы самой церкви»<sup>1)</sup>. Не трудно видѣть, что такое общее опредѣленіе понятія о боговдохновенности допускаетъ далеко не одно только пониманіе его. Будетъ ли богословъ понимать боговдохновенность свящ. писателей въ самомъ строгомъ смыслѣ, простирая ее даже на отдѣльныя слова и знаки препинанія въ текстѣ, или же будетъ понимать ее только въ смыслѣ особеннаго религіознаго настроенія или воодушевленія свящ. авторовъ,—въ томъ и другомъ случаѣ виновникомъ священныхъ книгъ можетъ быть названъ Самъ Богъ.

Такъ, еще въ глубокой христіанской древности мы встрѣчаемъ между знаменитыми богословами сторонниковъ того и другаго взгляда на боговдохновенность св. книгъ. Именно, представители извѣстной Александрійской школы, напр. Климентъ и Оригенъ, строго проводили первый взглядъ; представители же Антіохійской школы, напр. Феодоръ Мопсуетскій, развивали до крайности послѣдній взглядъ<sup>2)</sup>. Между тѣмъ при такой взаимной противоположности тѣ и другіе богословы одинаково увѣряли, что они признаютъ виновникомъ св. Писанія Самого Бога. То же самое явленіе замѣчается теперь и въ католическомъ богословіи.

Правда, теперь едва ли найдутся между католическими богосло-

<sup>1)</sup> У Шебена, п. 216.

<sup>2)</sup> Арх. Сильвестра, опытъ правосл. Догматич. Богословія, т. I. 282. 287, прим. 3.

вами защитники того крайне-строгаго возрѣнія на боговдохновенность св. книгъ, по которому она простирается на самые знаки препинанія и ударенія, встрѣчающіеся въ нихъ. Тѣмъ не менѣе сторонники такъ называемаго «*inspiratio verbalis*» существуютъ и теперь. Таковъ именно Шеебенъ. Вотъ его основное положеніе: «писанія потому являются священными и каноническими, что они сохраняются и обнаруживаются Церковію какъ *написанное слово Божіе*, т. е. какъ такія книги, которыя въ цѣломъ своемъ объемѣ имѣютъ виновникомъ Самого Бога, между тѣмъ какъ человѣческіе авторы составляли священныя писанія только какъ орудія Духа Божія, вдохновляющаго ихъ и движущаго ими посредствомъ своего вдохновенія, и при этомъ они зависѣли отъ Бога подобнымъ же образомъ, какъ и писецъ (*Sekretär*) зависѣтъ отъ диктующаго ему автора» <sup>1)</sup>. Разясняя далѣе формальный смыслъ выраженія *Deus auctor Scripturae*, онъ утверждаетъ, какъ догматъ (*de fide*), то положеніе, что Богъ есть авторъ св. Писанія не въ *нравственномъ* только смыслѣ, какъ свидѣтель его истинности, но авторъ въ *физическомъ* смыслѣ, какъ виновникъ самаго происхожденія его, <sup>2)</sup> и что вліяніе Бога на составленіе Писанія было не только *отрицательное*, предохранявшее писателей отъ погрѣшностей, но вліяніе *положительное* <sup>3)</sup>, такъ что св. Писаніе, какъ слово Божіе, физически происходящее отъ Него, непосредственно непогрѣшимо уже потому, что Богъ въ Своей рѣчи не можетъ ни Самъ обманываться,—ни другихъ обманывать <sup>4)</sup>. Впрочемъ, формальное внушеніе словъ (*Ansprache*) со стороны Бога св. писателямъ Шеебенъ находитъ необходимымъ только въ тѣхъ случаяхъ, когда имъ должно быть сообщено что либо такое, что прежде не было извѣстно имъ <sup>5)</sup>; вообще же сущность вдохновенія онъ поставляетъ «въ такомъ воздѣйствіи на человѣческаго автора, по-

<sup>1)</sup> п. 215.

<sup>2)</sup> п. 223.

<sup>3)</sup> п. 225.

<sup>4)</sup> п. 227.

<sup>5)</sup> п. 229.

средствомъ котораго Богъ возбуждаетъ его и дѣлаетъ способнымъ къ тому, чтобы онъ служилъ Ему орудіемъ въ письменномъ сообщеніи Его мыслей<sup>1)</sup>. Частнѣе: во-первыхъ, разсудокъ св. писателей получаетъ подрѣвленіе и руководство въ пониманіи предметовъ и выборѣ изложенія отъ божественнаго свѣта; во-вторыхъ, воля ихъ движется постояннымъ возбужденіемъ (impuls) со стороны Бога. Въ этомъ смыслѣ—говорить богословъ—можно и должно держаться *inspiratio verbalis*; и когда говорится, что Писаніе *продиктовано* Богомъ человѣческимъ авторамъ, тогда этимъ выражается то, что эти послѣдніе столь же совершенно зависятъ отъ Бога въ своей дѣятельности, какъ и писмоводитель (Sekretär) зависитъ отъ диктующаго автора<sup>2)</sup>. Въ заключеніе этого изложенія взгляда Шеебена на сущность божественнаго вдохновенія св. писателей, слѣдуетъ еще обратить вниманіе на ту аналогію, посредствомъ которой онъ старается пояснить свою теорію. Формальная диктовка чрезъ словесное обращеніе, говорить онъ<sup>3)</sup>, къ Богу не приложима; напротивъ, Богъ относится къ человѣческому автору скорѣе подобно тому господину, который передаетъ своему слугѣ существенное содержаніе своего письма и приказываетъ ему выработать изложеніе его въ присутствіи и при помощи его самого; различіе здѣсь только въ томъ, что для Бога нѣтъ нужды ни формально высказывать содержаніе, ни давать формальное приказаніе для обработки его, такъ какъ Онъ чрезъ свое внутреннее воздѣйствіе,—чрезъ вдохновеніе въ высшемъ смыслѣ слова,—можетъ подвинуть св. писателя къ воспріятію Его мыслей и къ обработкѣ изложенія ихъ. Въ результатъ, такимъ образомъ, оказывается, что св. писатель стоитъ въ отношеніи къ Богу въ гораздо большей зависимости, чѣмъ слуга—къ своему господину; въ послѣднемъ случаѣ имѣетъ мѣсто только нравственная зависимость, между тѣмъ какъ Богъ физически движетъ св. писателемъ подобно тому, какъ человѣкъ движетъ своею рукою перомъ; правда, св. пи-

---

1) Ibid.

2) n. 231.

3) n. 234.

сатель относится къ Богу не такъ мертвенно и пассивно, какъ рука или перо, однако же его духовно-жизненная дѣятельность точно также по-истинѣ и вполне движется и зависитъ отъ Бога, какъ и движеніе руки или пера зависитъ отъ воли человѣка <sup>1)</sup>. Короче сказать: человѣкъ движетъ бездушнымъ перомъ, а Богъ точно также движетъ перомъ живымъ.

Это *inspiratio verbalis*, по взгляду Шеебена, отнюдь не ограничивается какими либо особыми частями Библіи, но обнимаетъ ее всецѣло. Онъ съ рѣшительностію утверждаетъ, что ограничивать божественное вдохновеніе одною только частию св. Писанія,—тѣмъ, что относится къ вѣроученію и нравоученію, или тѣмъ, что ясно обозначается какъ откровенное, и не простираетъ вдохновеніе на все содержаніе Писанія, стало-быть и на историческія части его, — есть «*прямая погрѣшность противъ догмата и слѣдовательно haereticum*»; «потому что—заключаетъ богословъ—въ этомъ случаѣ Богъ не былъ бы болѣе виновникомъ всей книги во всѣхъ ея частяхъ, какъ это опредѣлено съ точностію». <sup>2)</sup> Но этого мало. Онъ находитъ «въ высшей степени сомнительнымъ, если не со всѣмъ еретическимъ», и то мнѣніе, по которому божественное вдохновеніе обнимаетъ весь текстъ Библіи только въ нравственномъ смыслѣ, или относится только къ сущности св. книгъ, а не ко всему остальному, на что можно бы смотрѣть, какъ на несущественное и второстепенное <sup>3)</sup>. Какъ-бы въ подтвержденіе такого взгляда своего, Шеебенъ ссылается на папу Климента VI, который прямо заявилъ, что св. Писаніе «содержитъ несомнѣнную истину во всѣхъ частяхъ (*per omnia*)», между тѣмъ какъ дѣло шло тогда не о какомъ либо ученіи, или о фактѣ, имѣющемъ догматическое значеніе, а всего только о родѣ смерти Каина <sup>4)</sup>. Эта *indubia*

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> п. 220.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> п. 222. Понятно, что съ такой точки зрѣнія нашъ богословъ съ полнымъ правомъ могъ сказать, что отрицаніе движенія солнца около земли заключало въ себѣ погрѣшность противъ догмата, поскольку, именно, оно сопровождалось утвер-

*veritas per omnia*» относится, по мнѣнію нашего богослова, только къ самому первоначальному тексту св. Писанія, такъ что оригинальный текстъ является у него какъ слово Божіе въ безусловномъ и абсолютномъ смыслѣ, тексты же переводные, даже текстъ Вульгаты, могутъ быть названы словомъ Божиимъ только въ силу своего нравственнаго согласія съ оригиналомъ <sup>1)</sup>. Проводя строго-логически свой взглядъ на боговдохновенность св. книгъ, Шеобенъ находитъ опаснымъ допустить возможность какихъ либо погрѣшностей въ хронологическихъ и топографическихъ указаніяхъ, а также и въ собственныхъ именахъ, встрѣчающихся въ этихъ книгахъ <sup>2)</sup>. Изъ сказаннаго уже видно, что Шеобенъ въ своемъ взглядѣ на боговдохновенность св. Писанія явно склоняется ко взгляду на нее древней Александрійской школы, развитому у Климента Александрійскаго и Оригена.

Подобнымъ же образомъ смотрятъ на боговдохновенность св. Писанія и другіе ультрамонтанскіе богословы. Напр., Перроне также старается доказать, что «одного только Бога должно принимать и считать въ строгомъ смыслѣ авторомъ св. книгъ» <sup>3)</sup>. Правда, онъ ограничиваетъ божественное вдохновеніе только «сущностію и мыслями» (*quoad res et sententias*) св. Писанія, утверждая, что таково именно и опредѣленіе Тридентскаго собора <sup>4)</sup>. Но онъ забылъ объяснить намъ вполне точно и опредѣленно,—простираетъ ли онъ это вдохновеніе на *всѣ* *res et sententias* содержащіяся въ св. Писаніи, или же ограничиваетъ его только тѣми мыслями, которыя относятся къ ученію вѣры и нравственности. Впрочемъ, въ другомъ мѣстѣ у Перроне встрѣчается такое замѣчаніе: «что бы ни содержалось въ св. Писаніи, все это по-истинѣ

---

жденіемъ того, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ св. Писаніе ошибочно,—хотя въ то же время, по собственному заявленію его, это солнечное движеніе не только не есть догматъ, но даже и не можетъ быть имъ п. 422.

1) Ibid. n. 222.

2) Ibid.

3) Op. cit. n. 105.

4) Ibid. справ. Prop. 1.

составляетъ предметъ нашей вѣры, потому самому, что оно бого-  
вдохновенно» 1).

Такъ какъ богословъ говоритъ здѣсь обо *всемъ* содержаніи св. Писанія, не выдѣляя изъ него истинъ вѣры и нравственности,— то это даетъ основаніе думать, что онъ, какъ и Шеобенъ, считаетъ св. Писаніе боговдохновеннымъ во всѣхъ его мысляхъ и положеніяхъ, но только не въ самыхъ словахъ и выраженіяхъ. А далѣе оказывается, что и это послѣднее ограниченіе проводится у Терроне далеко не строго и простирается отнюдь не на все содержаніе Библіи. Именно, установивъ различіе между «откровеніемъ» (revelatio) и «вдохновеніемъ» (inspiratio),—различіе въ томъ смыслѣ, что первое имѣетъ своимъ предметомъ сообщеніе истинъ, прежде неизвѣстныхъ, послѣднее же относится и къ вещамъ естественно—познаваемымъ,—Терроне допускаетъ, когда рѣчь идетъ собственно объ «откровеніи» прежде неизвѣстнаго, непосредственно—божественное внушеніе самыхъ *словъ*, въ которыхъ должны быть записаны откровенныя истины 2).

Наконецъ, между новѣйшими католическими богословами находятся сторонники и того возрѣнія на боговдохновенность св. книгъ, которое очень сродно съ возрѣніемъ на нее древней Антиохійской школы. Мы разумѣемъ, именно, антисхоластиковъ—Куна, Клее и Дрингера. Настаивая на той справедливой мысли, что «человѣческій духъ не есть слѣпое, страдательное и пассивное орудіе божественнаго откровенія, но сознательный, самодѣятельный и личный органъ его», Кунъ называетъ ложнымъ то понятіе объ откровеніи, по которому оно «даетъ человѣческимъ силамъ другое направленіе» 3). Божественное сообщеніе истины отнюдь «не есть сообщеніе дѣйствительнаго познанія въ готовыхъ представленіяхъ и понятіяхъ,—но только обогащеніе того источ-

1) п. 154.

2) Совершенно такой же взглядъ на боговдохновенность св. Писанія раскрываетъ и Гейнрихъ. См. Dogmat. Theologie, Bd. I, § 68, особ. стр. 718—725 (2 Aufl. 1881).

3) Dogmatik, Bd. 1. s. 10.

ника, изъ котораго, благодаря самодѣятельности духа, происходитъ дѣйствительное познаніе Бога»,—хотя, впрочемъ, это обогащеніе «производится, какъ должно думать, Божественнымъ Духомъ»<sup>1)</sup>. Если сказать по-проще и по-короче, то, кажется, возрѣніе Куна можно формулировать такъ: «божественное вдохновеніе только усиливаетъ обычную дѣятельность естественныхъ силъ человѣческаго разума». И дѣйствительно, онъ прямо говоритъ, что «подъ божественнымъ вдохновеніемъ Апостоловъ должно разумѣть, во-первыхъ, живое припоминаніе истины, сообщенной имъ отъ Христа, во-вторыхъ, полное уясненіе (*Aufschliessung*) ея—то и другое—черезъ непосредственное воздѣйствіе св. Духа»<sup>2)</sup>.

Наконецъ, для полной характеристики возрѣнія Куна на сущность божественнаго вдохновенія слѣдуетъ обратить вниманіе на то аналогичное явленіе, которое онъ запримѣтилъ въ обыкновенномъ свѣтскомъ слововыраженіи. «Говорятъ напр.,—пишетъ онъ,—о газетной статьѣ (*Zeitungsartikel*), что она вдохнута свыше (*von oben inspirirt*), но при этомъ, конечно, не разумѣютъ того, что будто бы она сошла оттуда готовою и только записана тѣмъ, подъ чьимъ именемъ она является, а не составлена имъ самодѣятельно и своеобразно; но этимъ хотятъ сказать, что духъ и тенденція (*Geist und Tendenz*) статьи снизошли оттуда и внушены автору, самая же статья, готовая статья—есть его дѣло»<sup>3)</sup>. Выводъ отсюда въ приложеніи къ апостольскимъ и вообще къ священнымъ писаніямъ сдѣлать не трудно: «общій духъ и главная сущность этихъ писаній—высшаго божественнаго происхожденія, все же остальное въ нихъ—дѣло человѣческаго разума». Впрочемъ, Кунъ соглашается допустить непосредственное руководство отъ Божественнаго Духа и при самой обработкѣ откровенной истины въ формѣ объективнаго человѣческаго познанія, — въ опредѣленныхъ представленіяхъ и понятіяхъ. Но какъ понимать это руководство, въ чемъ собственно оно выражается, вліяетъ ли оно

<sup>1)</sup> s. 230.

<sup>2)</sup> s. 11—12.

<sup>3)</sup> Ibid. s. 230.



положительнымъ образомъ на выборъ самыхъ представленій и понятій, или же только предохраняетъ писателя отъ погрѣшностей,— объ этомъ богословъ умалчиваетъ, ограничиваясь здѣсь только тѣмъ замѣчаніемъ, что руководство это «не причиняетъ вреда для самодѣятельности и индивидуальной особенности человѣческаго духа» <sup>1)</sup>. Остается добавить къ этому, что понимаемое въ изъясненномъ смыслѣ божественное вдохновеніе Кунаъ простираетъ только на «религіозное содержаніе» св. Писанія, и потому отнюдь не признаетъ Библію за «норму всякой истины и познанія» <sup>2)</sup>.

Указаннымъ разногласіемъ католическихъ богослововъ по вопросу о боговдохновенности св. Писанія обусловливается и дальнѣйшее различіе ихъ между собою во взглядѣ на св. Писаніе, какъ одно изъ средствъ богословскаго познанія. Шеобенъ, принимающій *inspiratio verbalis*, отождествляя слова св. Писанія съ словами Св. Духа <sup>3)</sup> и языкъ св. писателей съ языкомъ Самого Бога <sup>4)</sup>, обосновываетъ на этомъ свою теорію о «многихъ смыслахъ», заключающихся въ однихъ и тѣхъ же реченіяхъ св. Писанія <sup>5)</sup>; напротивъ, у Куна нѣтъ ничего и подобнаго этой теоріи.

Основанія, которыми приводитъ Шеобенъ въ пользу своей теоріи о «многихъ смыслахъ» св. Писанія, представляются у него въ слѣдующемъ видѣ. «Божественное происхожденіе св. Писанія—разсуждаетъ онъ <sup>6)</sup>—является причиною того, что, во-первыхъ, слова св. Писанія имѣютъ не только *буквальный* смыслъ (*sensus li-*

<sup>1)</sup> S. 231. Впрочемъ, въ другихъ мѣстахъ (s. 94—128) Кунаъ дѣлаетъ какъ-бы шагъ назадъ, на основаніи которыхъ можно думать, что божественное руководство, которымъ пользуется боговдохновенный писатель при письменномъ изложеніи откровенной истины, онъ понимаетъ, именно, какъ предохраняющее его отъ помраченія и искаженія истины, но—никакъ не болѣе.

<sup>2)</sup> S. 128 und folg. Срав. такія же мысли у Klee, *Kathol. Dogmatik*, Bd. I, s. 229 и Dieringer, *Lehrb. der kathol. Dogmatik*, s. 568 f.

<sup>3)</sup> Scheeben, n. 237.

<sup>4)</sup> n. 292.

<sup>5)</sup> Этой же теоріи и на томъ же основаніи слѣдуютъ также Перроне съ Гейнрихомъ, хотя, какъ мы видѣли, они не простираютъ боговдохновенности св. Писанія на всѣ отдѣльныя слова и выраженія его.

<sup>6)</sup> Scheeben, I. n. 237.

teralis), который имѣли въ виду сами составители и непосредственно понятный для читателя изъ самыхъ словъ, но имѣютъ и высшій, *духовный* смыслъ (sensus spiritualis), *свойственный Св. Духу*, вдохновлявшему составителей». Это бываетъ, по объясненію богослова, въ тѣхъ случаяхъ, когда различные факты, явленія и образы, выраженные въ словахъ св. Писанія, предназначаются, по намѣренію Св. Духа, къ прообразованію и символизированію «иныхъ вещей и истинъ». Во-вторыхъ, самымъ *словамъ*, какъ орудіямъ Св. Духа, даже въ отношеніи къ ихъ буквальному смыслу, должно приписать гораздо высшее и болѣе обширное значеніе, чѣмъ какое они имѣли бы въ рукахъ человѣка, такъ что, какъ отдѣльныя слова избираются здѣсь болѣе сообразно съ дѣломъ и употребляются въ болѣе глубокомъ значеніи, такъ и цѣлыя предложенія должны выразить, по намѣренію Св. Духа, многое такое, чего человѣкъ не предположилъ бы въ нихъ. Наконецъ, въ-третьихъ, «посредствованный смыслъ (sensus consequens), т. е. смыслъ, логически только вытекающій изъ буквального смысла, заключающійся въ словахъ Писанія только по мысли (virtuell), а не непосредственно, получаетъ такимъ образомъ болѣе высокое значеніе, чѣмъ у обыкновеннаго смертнаго автора, такъ какъ то, что у людей постигается посредствомъ различныхъ актовъ мышленія и потому выражается въ различныхъ положеніяхъ, — Св. Духомъ можетъ быть обнято однимъ взоромъ и кратко высказано въ одномъ выраженіи. Хотя для читателя этотъ смыслъ есть sensus consequens, но со стороны Св. Духа онъ есть sensus immediatus (непосредственный)».

Согласно съ сказаннымъ, Шеобенъ утверждаетъ далѣе, что *въ одномъ и томъ же мѣстѣ* св. Писанія можетъ быть *нѣсколько различныхъ смысловъ*, изъ которыхъ однако одинъ смыслъ обуславливается другимъ <sup>1)</sup>. Но этого мало. Въ предѣлахъ одного и того же рода смысла, какъ различные подчиненные виды его, — могутъ имѣть мѣсто нѣсколько sensus spirituales, равно какъ и нѣсколько sensus consequentes. И что въ особенности удивительно, — такъ

<sup>1)</sup> Ibid. n. 238.

это именно то, что все это множество соподчиненныхъ смысловъ, даже при внутреннемъ разногласіи, сводится къ единству въ *sensus literalis*, который образуетъ для нихъ основаніе <sup>1)</sup>. Шеебенъ затрудняется только принимать нѣсколько буквальныхъ смысловъ, независимыхъ другъ отъ друга и совершенно несогласныхъ, которыхъ нельзя соединить въ одно цѣлое въ какой-либо основной мысли; поэтому желающимъ установить нѣсколько буквальныхъ смысловъ онъ рекомендуетъ «удержать, по крайней мѣрѣ, нѣкоторое единство въ нихъ» <sup>2)</sup>. Иногда,—какъ замѣчаетъ богословъ,—многообразный смыслъ какого-либо мѣста, выдаваемый за буквальный, оказывается однако въ дѣйствительности не исключительно буквальнымъ, но соединеніемъ смысла таинственнаго (*sensus mysticus*) или логически выведеннаго (*s. consequens*) съ смысломъ буквальнымъ <sup>3)</sup>. Наконецъ, по мнѣнію Шеебена, «къ *sensus consequens*» можно причислить нѣкоторыя толкованія св. Писанія, которыя, если бы дѣло шло о смертныхъ авторахъ,—имѣли бы значеніе просто-произвольныхъ аккомодаций читателя, но которыя здѣсь должны приниматься за такія, которыя, дѣйствительно, имѣлись въ виду у Св. Духа. Сюда принадлежитъ напр. обычное въ церкви приложеніе тѣхъ мѣстъ (Притч. 8 и Сир. 24), которыя трактуютъ о происхожденіи, свойствахъ, явленіи и дѣятельности вѣчной Премудрости, ко Св. Дѣвѣ, которая, какъ нераздѣльно и внутренне соединенная съ воплотившеюся Премудростію Невѣста (*Braut*?) и Мать Ея, необходимо является зеркаломъ Ея совершенствъ и зарею-предвѣстницею Ея явленія и, какъ такая, предносилась Св. Духу <sup>4)</sup>.

1) Ibid.

2) Ibid.

3) Ibid. Какъ на примѣръ такого соединенія буквальнаго смысла съ таинственнымъ Шеебенъ указываетъ между прочимъ на выраженіе Быт. II, 7; «вдунулъ (Богъ) въ лице его (человѣка) дыханіе жизни», которое онъ относитъ ближе всего къ вдыханію души въ тѣло первосозданнаго человѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ къ вдыханію Св. Духа въ душу, а объединяя тотъ и другой смыслъ — къ вдыханію въ человѣческое тѣло души, исполненной Св. Духа уже вмѣстѣ съ происхожденіемъ ея отъ Бога.

4) Ibid.—Не излишне здѣсь оговориться, что такое странное, даже уродливое, толкованіе указанныхъ библейскихъ мѣстъ свойственно и обычно не Церкви, какъ

Такова въ существенныхъ своихъ чертахъ знаменитая «теорія многосмыслія»,—если только можно такъ выразиться, — основанная на признаніи «*inspiratio verbalis*» св. Писанія. И должно согласиться, что у Шеибена эта теорія нашла себѣ самое блестящее развитіе и выраженіе, особенно въ сравненіи съ развитіемъ ея у Перрона <sup>1)</sup>.

Какимъ же изъ всѣхъ перечисленныхъ многообразныхъ смысловъ св. Писанія долженъ пользоваться догматистъ для своихъ цѣлей?—вотъ вопросъ, который невольно появляется и настоятельно требуетъ разрѣшенія вслѣдъ за изложеніемъ «теоріи многосмыслія».

Приверженцы этой теоріи отвѣчаютъ на это различно. Перроне, ссылаясь на «общее мнѣніе богослововъ и толкователей», рѣшительно утверждаетъ, что «однаго только буквальныйъ смыслъ и есть тотъ самый, который можетъ дать богослову аргументы для доказательства и защищенія догматовъ» <sup>2)</sup>. Совсѣмъ иначе думаетъ Шеибенъ. По его мнѣнію, въ значеніи «*доказательства* откровеннаго характера какой-либо истины» можетъ быть употребляемъ не только *sensus literalis*, который непосредственно явствуетъ изъ самыхъ словъ того или другаго мѣста св. Писанія и слѣд. «высказанъ въ немъ формально», но и *sensus consequens*, который «можетъ быть выведенъ» изъ словъ Писанія, а также и тотъ смыслъ, «относительно котораго можно доказать, что онъ имѣлся въ виду у Св. Духа въ разсматриваемомъ мѣстѣ» <sup>3)</sup>. Каждый изъ

сказано у Шеибена, а собственно церква *римско-католической*, хоти конечно, съ своей ультрамонтанской точки зрѣнія, Шеибенъ выразился совершенно правильно, ибо для ультрамонтанна, какъ увидимъ это впоследствии, въ римской-то церкви именно и заключается вся истинно-христіанская Церковь.

<sup>1)</sup> Prael. theol. vol. IX. «De loc. theol. P. 11. n. 240.—Замѣтимъ между прочимъ, что Перроне оставляетъ нерѣшеннымъ, напр., вопросъ о томъ «можетъ ли одна и тотъ же текстъ Писанія допускать два буквальныхъ смысла»; онъ ограничивается только бѣглою замѣткою, что утвержденіе такой возможности, «быть можетъ, не несправедливо» н. 241.

<sup>2)</sup> Op. cit. n. 241. Поэтому все разсужденіе его о различныхъ смыслахъ св. Писанія можетъ имѣть значеніе не столько собственно для догматикъ, сколько для экзегетики и герменевтики. То же у Гейбриха, въ § 69, стр. 744—745; 738 прим.

<sup>3)</sup> Dogmatik, n. 239.

этихъ смысловъ имѣеть не одинаковую доказательную силу и не при одинаковыхъ условіяхъ. *Первое мѣсто* въ этомъ отношеніи Шеебенъ предоставляет *буквальному* смыслу, «потому что онъ высказанъ непосредственно, всѣ же остальные смыслы предполагаютъ его, какъ свой корень или фундаментъ; полную свою силу онъ получаетъ преимущественно въ томъ случаѣ, когда онъ бываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и *sensus proprius*. Между тѣмъ *sensus figuralis* имѣеть силу на столько, на сколько можетъ быть доказанъ извѣстный опредѣленный смыслъ образной рѣчи. Послѣ буквального смысла и уже на основаніи его получаетъ полную доказательную силу и «смысль *посредствованный* (*sensus consequens*)», но и онъ не можетъ равняться по достоинству съ буквальнымъ смысломъ, потому что этотъ послѣдній не только имѣлся въ виду, но и непосредственно высказанъ Св. Духомъ. Наконецъ, послѣднее уже мѣсто отводится для смысла *духовнаго*. *Прямо* и непосредственно онъ имѣеть полную доказательную силу только въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣйствительное отношеніе прообразующаго (*Typus*) къ прообразуемому (*Antitypus*) или превращается въ буквальный смыслъ, благодаря присоединенному точному объясненію (напр. *иссохшая смоковница* въ ея отношеніи къ отверженію іудеевъ), или же является какъ *sensus consequens*, благодаря объективно данной и изъ самыхъ обстоятельствъ обнаруживающейся внутренней связи между прообразомъ и прообразуемымъ. Но этотъ духовный смыслъ можетъ и *косвенно* получить силу доказательства, а именно—или благодаря тому, что само св. Писаніе въ какомъ либо другомъ мѣстѣ объясняетъ типическое значеніе (какъ напр. въ 1 Кор. 10—значеніе скалы въ пустыни), или же благодаря тому, что церковь удостоверяетъ это значеніе на основаніи преданія <sup>1)</sup>.

Такъ представляетъ себѣ Шеебенъ значеніе различныхъ смысловъ св. Писанія, по скольку это Писаніе служитъ догматисту средствомъ для доказательства истинности церковныхъ догматовъ. И дѣйствительно, въ самой «Догматикѣ» Шеебена, особенно—въ

1) Ibid.

ученіи о Пресвятой Дѣвѣ Маріи, библейскія доказательства, основанныя на *sensus consequens*, *sensus typicus* и *virtualis*, который якобы имѣлся въ намѣреніи Св. Духа,—занимаютъ весьма видное мѣсто <sup>1)</sup>.

Но кромѣ того, св. Писаніе служитъ, по Шеебену, вмѣстѣ и средствомъ къ изученію содержанія вѣры, представляя «богатый источникъ для освѣщенія и развитія этого содержанія». Въ этомъ отношеніи,—говоритъ богословъ,—«тщательное изслѣдованіе, сопоставленіе и сравненіе выражений и значеній св. Писанія, даетъ гораздо болѣе широкіе доступы къ полному, глубокому и всестороннему *уразумѣнію* откровенной истины, чѣмъ какіе даны въ общезвѣстномъ догматическомъ ученіи церкви» <sup>2)</sup>. Точно также и болѣе глубокое и всеобъемлющее проникновеніе въ кругъ идей, который отражается въ св. Писаніи, гораздо лучше уяснитъ и самый буквальный, непосредственный смыслъ, и полное значеніе нѣкоторыхъ неясныхъ намековъ, чѣмъ какъ это возможно при чисто-филологическомъ изслѣдованіи и даже съ точки зрѣнія одной только догматической вѣры <sup>3)</sup>. Называя такой способъ изъясненія св. Писанія «теологическимъ» и противопоставляя его толкованію филологическому, Шеебенъ утверждаетъ, что онъ составляетъ существенное вспомогательное средство для полнаго уразумѣнія болѣе возвышенныхъ ученій вѣры, по изложенію ихъ въ св. Писаніи, для догматическаго доказательства и для опроверженія возраженій противъ догматовъ; между тѣмъ, «филологическое» толкованіе онъ находитъ недостаточнымъ для первыхъ двухъ цѣлей, и положительно вреднымъ въ послѣднемъ отношеніи, потому что и самыя возраженія противъ церковныхъ догматовъ еретики стараются заимствовать изъ словъ св. Писанія <sup>4)</sup>.

Теперь становится вполне яснымъ, какое благодѣтельное значеніе для догматики хочетъ приписать Шеебенъ своей теоріи «многосмыслія». Впослѣдствіи мы будемъ имѣть случай убѣдиться и

<sup>1)</sup> См. напр. въ томѣ III кн. 5. пп. 1541; 1534—1536 и мн. др.

<sup>2)</sup> Ibid. п. 243.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> п. 244.

въ томъ, что эта теорія должна имѣть большое значеніе даже для самаго догмата (именно, въ связи съ теоріею развитія догматовъ). Съ своей же стороны мы должны замѣтить, что въ сущности эта теорія совершенно пагубна какъ для католической догматики, такъ и для самаго вѣроученія. И прежде всего, внося въ св. Писаніе множество смысловъ, теорія эта отдаётъ его въ полное распоряженіе представителей католической церкви, въ ея *status quo* <sup>1)</sup>, и тѣмъ самымъ уничтожаетъ въ сущности возможность открыть въ св. Писаніи истинный смыслъ. Последнее получаетъ значеніе только мертвой безсодержательной буквы, смыслъ которой хранится въ учащей церкви и при случаѣ произвольно вносится ею въ эту букву <sup>2)</sup>. А въ такомъ случаѣ все тѣ доказательства изъ св. Писанія, которыя будутъ приводить Шеобенъ въ пользу церковныхъ догматовъ, будутъ представлять собою то, что въ учебникахъ логики обозначается техническимъ терминомъ—*petitio principii*. Шеобенъ (а съ нимъ, конечно, и все богословы—сторонники теоріи «многозначія») будетъ доказывать истинность предложенныхъ учащею церковію догматовъ текстами св. Писанія, смыслъ которыхъ вполнѣ обуславливается ученіемъ той же самой церкви. Объявить-ли эта церковь на основаніи буквального смысла того или другаго библейскаго текста какое-либо положеніе за догматъ (что, какъ мы увидимъ послѣ, Шеобенъ признаетъ законнымъ),—богословъ будетъ оправдывать его этимъ самымъ текстомъ; обнаружитъ ли она, основываясь на томъ же самомъ текстѣ (только внесши въ него какой нибудь новый *sensus consequens* или *spiritualis*), совершенно новый догматъ,—богословъ будетъ поступать тѣмъ же точно образомъ. Какую же силу могутъ имѣть подобныя доказательства? Доказываютъ-ли они хотя что-нибудь?—очевидно, нѣтъ.

Но отсюда явствуетъ уже то, что теорія «многозначія» должна оказать большую услугу и въ дѣлѣ появленія новыхъ догматовъ.

<sup>1)</sup> См. Scheeben, п. 260.

<sup>2)</sup> Ср. Ю. О. Самарина, Стефанъ Яворскій и Теофанъ Прокоповичъ, стр. 78. Прим. 2. Стр. 64. пр. 1.

Дозволяя путемъ логическихъ построений выводить различные смыслы изъ однихъ и тѣхъ же мѣстъ св. Писанія, о которыхъ св. писатели не имѣли и понятія и даже не догадывались, но о которыхъ тѣмъ не менѣе утверждается, что они имѣлись въ виду у Св. Духа, единственнаго автора св. книгъ,—эта теорія способствуетъ появленію все новыхъ и новыхъ истинъ, которыя Церковь можетъ объявить со временемъ даже догматами. Представимъ примѣръ, основываясь на словахъ самого Шеебена. Исконн вселенская Церковь относила ветхозавѣтное ученіе о Премудрости—Притч. VIII гл.—ко второму лицу Св. Троицы—Сыну Божию. Но вотъ католической церкви не хочется удовольствоваться однимъ только этимъ смысломъ; ей заблагоразсудилось подыскать сюда какой-нибудь *sensus consequens*,—и вотъ является приложеніе этого ученія ко св. Дѣвѣ. Относительно ея научпають утверждать, что она, какъ «Невѣста и Мать воплотившейся Премудрости», должна быть «зеркаломъ Ея совершенствъ». Отсюда прямой и необходимый выводъ: «Св. Дѣва свободна отъ первороднаго грѣха» (потому что эта самая свобода отъ грѣха составляетъ одно изъ совершенствъ воплотившейся Премудрости). Учащая церковь подтверждаетъ, что эта мысль «имѣлась въ виду у Св. Духа»,—автора св. Писанія,—и затѣмъ возводитъ ее въ догматъ.

Такимъ-то образомъ теорія «многосмыслія» открываетъ богатый источникъ новыхъ догматовъ. Разумѣется, Шеебенъ можетъ усматривать во всемъ этомъ великое достоинство своей теоріи, тогда какъ въ этомъ-то и заключается весь вредъ ея, какъ для основательности догматики, такъ и для чистоты вѣрученія. Вѣдь, субъективному произволу здѣсь, очевидно, открывается самое широкое поприще. Ученые богословы, произвольно уметвуя, ухитряются извлекать изъ одного и того же мѣста св. Писанія три различныхъ смысла, или же наоборотъ—совершенно различныя мѣста начинаютъ сводить къ одному значенію, нисколько не заботясь о той странной путаницѣ, которая получается при этомъ и которая невольно бросается въ глаза, когда напр. Святая Дѣва называется одновременно и «перворожденною Дочерию Божіею, служившею на-



чаломъ всѣхъ путей Господнихъ, существовавшей даже отъ вѣка прежде всѣхъ созданій Его», и «возлюбленною *Невѣстою* Божественнаго Жениха», и наконецъ— «*Матерію* Его» <sup>1)</sup>. Столь же произвольно въ свою очередь поступаетъ и самая католическая церковь, давая высшую санкцію всѣмъ этимъ умствованіямъ, появившимся для оправданія ложно-сентиментальнаго чувства, и также, въ полной увѣренности относительно своей непогрѣшимости, нисколько не заботясь о неизмѣнномъ храненіи на-всегда богопреданной истины...

Совершенно къ другимъ результатамъ приходятъ тѣ католическіе богословы, которые не признаютъ того, чтобы божественное вдохновеніе св. писателей простиралось и на самый выборъ словъ и предложеній, потребныхъ для выраженія откровенныхъ истинъ. Какъ само собою уже понятно, у этихъ богослововъ не можетъ имѣть мѣста отождествленіе словъ и языка св. писателей со словами и языкомъ самого Св. Духа. Вотъ какъ, напр., рассуждаетъ объ этомъ Кунъ. «Слово Божіе, взятое въ своей непосредственности и чистой божественности, при чемъ оно понимается какъ тождественное съ Духомъ Божіимъ,—то слово, которое Богъ изрекъ, или внушилъ пророкамъ и апостоламъ, не равнозначуще съ св. Писаніемъ. «*Scriptura sancta*» и «*verbum Dei*» суть совершенно различныя вещи (*ganz verschiedene Dinge*). Св. Писаніе есть то слово, которое говорили пророки и апостолы своимъ современникамъ и на ихъ языкѣ и которое они, безъ вреда для его божественной истины, высказывали такъ, какъ это соотвѣтствовало—съ одной стороны—особенности ихъ мышленія, и съ другой—особеннымъ потребностямъ ихъ современниковъ. Слѣдовательно, намъ не предлагается никакого *verbum Dei* *verum*, но предлагается такое слово въ человѣческомъ посредствѣ» <sup>2)</sup>. Точно такой же взглядъ высказываетъ и Клее. Онъ говоритъ, напр., что «св. Писаніе не есть слово Божіе, но только содержитъ его», и что это

1) Какъ видимъ это у Шебена, т. III, вѣ. 5, pp. 1534—1541.

2) Dogmatik, s. 94.

послѣднее должно быть выведено изъ Писанія чрезъ толкованіе церкви <sup>1)</sup>).

Тѣмъ же самымъ взглядомъ этихъ богослововъ на боговдохновенность св. писателей обуславливается далѣе и то обстоятельство, что у нихъ не нашла себѣ мѣста и теорія «многосмыслія». Въ ихъ догматикахъ не встрѣчается ни малѣйшаго намека на то, чтобы одно и то же мѣсто св. Писанія могло имѣть нѣсколько различныхъ смысловъ. И въ самомъ дѣлѣ, если слова и выраженія св. Писанія не признаются дѣломъ Самого Св. Духа, вдохновлявшаго св. писателей, а приписываются самостоятельной работѣ этихъ послѣднихъ, то въ высшей степени труднымъ становится предполагать въ одномъ и томъ же выраженіи св. Писанія различные смыслы: для такого предположенія пришлось бы заподозрить чистоту и цѣлостность нравственнаго характера св. писателей, (потому что людямъ высоко-нравственнымъ отнюдь несвойственно выражаться двусмысленно или даже многосмысленно, особенно— по вопросамъ вѣры).

А это единство смысла, признанное за библейскими текстами, въ свою очередь побудило упомянутыхъ богослововъ признать пригоднымъ для догматиста совершенно иной способъ толкованія св. Писанія, чѣмъ какой долженъ былъ принять Шеебенъ. Если послѣдній, слѣдуя теоріи «многосмыслія», рекомендуетъ догматисту «геологическій» способъ истолкованія св. Писанія, какъ наиболѣе удобный для того, чтобы доказать согласіе догматовъ церковныхъ съ ученіемъ Писанія,—то Кунъ совершенно напротивъ,—рѣшительно отвергаетъ этотъ способъ истолкованія Писанія, какъ не соответствующій цѣли. По его мнѣнію, о догматическомъ изъясненіи св. Писанія «не можетъ быть и рѣчи», когда дѣло идетъ о томъ, чтобы доказать согласіе церковнаго догмата съ библейскимъ ученіемъ. Вотъ его собственные слова относительно этого. «Что касается того истолкованія Писанія, которое догматическій способъ доказательства долженъ принять себѣ за правило,—то оно

<sup>1)</sup> Dogmatik, s. 245.

можетъ быть только историческимъ (такъ называемымъ *грамматико-историческимъ*), потому что только это истолкованіе есть научное; такъ какъ *догматическое* истолкованіе предполагаетъ уже опредѣленное догматическое сознаніе, какъ истинное, и разсматриваетъ и объясняетъ изреченія Писанія въ свѣтѣ этого сознанія... Историческое истолкованіе, которое уже предполагаетъ догматъ, не можетъ быть такимъ истолкованіемъ, посредствомъ котораго догматъ долженъ быть доказанъ. Если я долженъ дознатъ, что церковный догматъ обоснованъ въ Библии, то я не смѣю разсматривать и изъяснять Библию въ свѣтѣ этого догмата, но долженъ разсматривать ее въ ея собственномъ свѣтѣ, т. е. я долженъ положить въ основаніе историческое толкованіе Библии... Только оно можетъ дать познаніе дѣйствительнаго согласія догмата съ ученіемъ Библии»<sup>1)</sup>.

Признавъ такимъ образомъ единственно научнымъ и вполне цѣлесообразнымъ только историко-грамматическое изъясненіе св. Писанія и отвергнувъ догматическое изъясненіе, какъ мало пригодное для научныхъ цѣлей, Кунъ даетъ еще по мѣстамъ критическія замѣтки по поводу противоположныхъ новосхоластическихъ возрѣній и при этомъ высказываетъ рѣшительное порицаніе въ частности толкованію аллегорическому. По его мнѣнію, въ основѣ аллегоризма лежитъ совершенное непониманіе (или, по крайней мѣрѣ, игнорированіе) того взаимнаго отношенія, которое существуетъ обыкновенно между мыслью и ея словеснымъ выраженіемъ, — отношенія, благодаря которому самое чувственное выраженіе можетъ быть носителемъ и показателемъ самой чистой духовной идеи. «Такъ какъ, — говоритъ объ этомъ Кунъ, — аллегоризмъ исходитъ изъ предположенія божественнаго достоинства св. Писанія и его боговдохновенности въ самомъ преувеличенномъ смыслѣ слова, то ему и кажется въ немъ абсолютно-божественнымъ рѣшительно все, — форма какъ и самое содержаніе, образъ изложенія какъ и мысль, — и вотъ онъ видитъ себя вынужденнымъ возвыситься надъ ближайшимъ, буквальнымъ и историческимъ смысломъ изреченій

<sup>1)</sup> Dogmatik, Bd. I. s. 214—215. Срав. Bd. II. s. 8.

Писанія и при этомъ самымъ произвольнымъ образомъ вносить въ незначительнѣйшія выраженія его высшій духовный смыслъ, непосредственно приличествующій божественной идеѣ<sup>1)</sup>. Поэтому аллегорическое толкованіе св. Писанія представляется Куну ничѣмъ инымъ, какъ только «извращеніемъ и чрезмѣрнымъ расширеніемъ» того истинно-догматическаго принципа, которому слѣдовали Самъ Христосъ и Его Апостолы, по которому «in veteri Testamento novum latet, in novo vetus patet»<sup>2)</sup>; этотъ послѣдній принципъ требовать, по Куну, отнюдь не аллегоризма, а только того, чтобы не воплѣтѣ ясныя указанія и намеки Вѣтхаго Завѣта разсматривались въ свѣтѣ завершенаго откровенія Новозавѣтнаго<sup>3)</sup>.

Нельзя не согласиться, что изложенный сейчасъ взглядъ либеральныхъ католическихъ богослововъ на св. Писаніе, какъ одно изъ средствъ богословскаго познанія, болѣе близокъ къ истинѣ, нежели взглядъ, высказанный у богослововъ ультрамонтанскихъ. Но и въ немъ едва ли можно признать все воплѣтѣ истиннымъ. По крайней мѣрѣ, намъ думается, что абсолютное разъединеніе слова Божія отъ св. Писанія, отмѣченное нами у Куна и Клее, ничѣмъ не можетъ быть оправдано... Замѣчательное и въ высшей степени поучительное явленіе представляютъ собою новѣйшіе католическіе богословы въ этомъ отношеніи! Одни изъ нихъ рѣшительно въ каждомъ словѣ св. Писанія видятъ непреложное слово Самого Св. Духа, такъ что<sup>4)</sup> и движеніе солнца около земли готовы признать за истину, открытую Самимъ Богомъ; другіе же даже и въ области вѣро-и нравоученія не хотятъ соединять слова Божія съ св. Писаніемъ и соглашаются приписать вліянію Св. Духа только самую неопредѣленную, хотя и самую существенную часть его, — по выраженію Куна — «духъ и тенденцію» его. Между тѣмъ, стоило бы тѣмъ и другимъ богословамъ повнимательнѣе прочесть напр. 7 главу I посл. къ Коринѣянамъ, — и они увидѣли бы, что и сами

1) Dogmatik, Bd. I. s. 725 f.

2) Dogmatik, Bd. II. s. 7.

3) Ibid. s. 6.

бог вдохновенные писатели даютъ основаніе различать въ ихъ писаніяхъ ученія непосредственно-божественныя и потому общеобязательныя, и ученія человѣческія, не имѣющія такого характера (хотя, конечно, и эти послѣднія, поскольку они происходятъ отъ Апостоловъ и касаются вѣры и нравственности, заслуживаютъ полного довѣрія съ нашей стороны) <sup>1)</sup>. Правда, не часто можно встрѣтить въ св. Писаніи такія ясныя разграниченія божественнаго ученія отъ ученія человѣческаго, какія находятся въ 10, 12 и 25 стихахъ указанной главы. Но отсюда еще не слѣдуетъ заключать, что и совсѣмъ нѣтъ теперь возможности сдѣлать такое разграниченіе въ другихъ мѣстахъ св. Писанія. Основаніе для этого разграниченія, безъ сомнѣнія, существуетъ и теперь: оно кроется въ сознаніи вселенской Церкви. А такъ какъ разъ католическая церковь порвала тѣсную связь со вселенскимъ сознаніемъ, то прямымъ результатомъ этого и является указанное непримиримое разногласіе ея богослововъ....

А. Шосткинъ.

(Продолженіе будетъ).

---

<sup>1)</sup> Именно, въ ст. 10--12 этой главы ап. Павелъ говоритъ: «вступившимъ въ бракъ не я повелѣваю, а Господь,—женѣ не разводиться съ мужемъ... и мужу не оставлять жены своей. Прочимъ же я говорю, а не Господь: если какой братъ имѣетъ жену невѣрующую, и она согласна жить съ нимъ, то онъ не долженъ оставлять ея».... Подобнымъ же образомъ онъ выражается еще въ ст. 25: «относительно дѣвства я не имѣю повелѣнія Господня, а даю совѣтъ, какъ получившій отъ Господа милость, быть Ему вѣрнымъ».... Ультрамонтане (Scheeben, Bd. I. n. 304; Heimgich, Bd. I. s. 725 Anm. 1) стараются перетолковать въ свою пользу это свидѣтельство ап. Павла, утверждая, что и написанное въ 12 ст. VII гл. онъ признаетъ въ сущности за бог вдохновенную же истину, какъ это явствуетъ будто бы изъ ст. 40 (гдѣ апостоль говоритъ о себѣ: «думаю,—и я имѣю Духа Божія»). Но, очевидно, въ этомъ послѣднемъ стихѣ апостоль вовсе не утверждаетъ бог вдохновенности той истины, которую онъ высказалъ выше отъ своего имени, а только указываетъ на авторитетность своего собственнаго сужденія,—потому что онъ, какъ вѣрный апостоль Христовъ, имѣетъ Духа Божія, и слѣдовательно слова его заслуживаютъ полного довѣрія, хотя бы онъ высказалъ ихъ самъ отъ себя, а не по непосредственному божественному внушенію....

---

# ОЧЕРКИ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ.

---

## I.

### САМОУБИЙСТВА.

Вопросъ о самоубійствахъ. Интересъ свѣтскихъ писателей къ этому вопросу. Причина такого интереса. Различныя взгляды на причины самоубійствъ. Брошюра профессора П. Гвоздева, посвященная вопросу о самоубійствахъ. Статья Н. Шелгунова о томъ же предметѣ. Въ чемъ надо полагать главную причину самоубійствъ?

«Посмотрите, господа, посмотрите, какъ у насъ застрѣливаются молодые люди, о, безъ малѣйшихъ галлетовскихъ вопросовъ о томъ, что будетъ тамъ? безъ признаковъ этихъ вопросовъ, какъ будто эта статья о духѣ нашемъ и о всемъ, что ждетъ насъ за гробомъ, давно похорена въ нхъ природѣ, похоронена и пескомъ засыпана». — Изъ романа Ф. М. Достоевскаго «Братья Карамазовы».

Истребленіе себя есть вещь серьезная, не смотря на какой бы такъ ни было шикъ, а эпидемическое истребленіе себя, возрастающее въ интеллигентныхъ классахъ, есть слишкомъ серьезная вещь, стоящая неустаннаго наблюденія и изученія. — Изъ «Дневника писателя» за 1876 г.

Во всякомъ случаѣ къ этимъ фактамъ надо относиться челоуколюбивѣе, и отнюдь не высокоумѣрно. Въ фактахъ этихъ, можетъ быть, мы и сами виноваты и никакой чугуль <sup>1)</sup> не спасетъ насъ потомъ отъ бѣдственныхъ послѣдствій нашего спокойствія и высокоумѣрія, когда восполнятся сробы и придетъ время этихъ послѣдствій». Оттуда же.

Въ послѣднее время въ нашей свѣтской литературѣ особенно часто стала затрогиваться вопросъ о самоубійствахъ.

---

<sup>1)</sup> Здѣсь Ф. М. Достоевскій намекаетъ на нѣкоего г. Энпе. (Если не ошибаюсь, такъ подписывается подъ своими статьями Н. Цоловъ—сотрудникъ «Но-

Интересъ къ этому вопросу возбужденъ, нѣтъ сомнѣнiя, учащающимися день ото дня покушенiями людей на свою собственную жизнь. Кто слѣдитъ за событiями текущей жизни, тотъ, конечно, знаетъ, до какихъ размѣровъ дошло это зло. Рѣдко приходится имѣть въ рукахъ номеръ газеты, въ которомъ бы не объявлялось объ одномъ или о нѣсколькихъ случаяхъ самоубiйствъ. Мало того. Самоубiйства по временамъ принимаютъ даже какой то эпидемическiй характеръ. Въ газетахъ очень часто можно встрѣтить корреспонденцiи изъ того или другаго города съ такимъ заглавiемъ: «Манiя на самоубiйства» или «эпидемiя самоубiйствъ». За послѣднiе три мѣсяца напр. 1888 года въ одномъ Петербургѣ было, по статистическимъ свѣдѣнiямъ, болѣе 125 самоубiйствъ. Въ числѣ самоубiйцъ встрѣчаются лица всякаго званiя, положенiя, пола и возраста. Убиваютъ себя люди и матеріально обеспеченные и бѣдные, и семейные и одинокие, и пожилые и молодые, и дряхлые старики, и малолѣтнiя дѣти. Гдѣ же лежатъ причина такого печальнаго явленiя? На этотъ вопросъ отвѣчаютъ не все одинаково. Недавно профессоръ судебной медицины въ Казанскомъ университетѣ И. Гвоздевъ издалъ брошюру съ слѣдующимъ заглавiемъ: «О самоубiйствѣ съ соціальной и медицинскою точекъ зрѣнiя». О соціальныхъ условiяхъ, влiяющихъ на самоубiйства, проф. Гвоздевъ почти ничего не говоритъ. Онъ рассматриваетъ самоубiйства исключительно, можно сказать, съ медицинскою точки зрѣнiя; поэтому останавливается на такихъ самоубiйствахъ, которыя совершаются людьми нервно разстроенными и близкими къ умопомѣшательству. Самоубiйство въ данномъ случаѣ является какъ результатъ болѣзненнаго состоянiя человѣка. Болѣе всего такого рода разстройству организма способствуютъ,

---

ваго Времени»). Когда въ «Дневникѣ писателя» за 1876 г. была напечатана статья «Приговоръ», въ которой Достоевскiй проводитъ ту мысль, что самоубiйство является плодомъ современнаго невтрiя, приводящаго людей къ разочарованiю въ жизни, то Эппле помѣстивъ въ журналѣ «Развлеченiе» критическую замѣтку, въ которой говоритъ между прочимъ слѣдующее: «Появленiе такого сужденiя въ «Дневникѣ» Достоевскаго служитъ смѣшнымъ и жалкимъ анахронизмомъ. Теперь въѣтъ чуждыхъ понятiй, въѣтъ положительныхъ мнѣнiй, въѣтъ, держащiй знамя: «жить во что-бы то ни стало».

по мнѣнію Гвоздева, двѣ причины: неумѣренное употребленіе алкоголя и ненормальныя половыя отправления. Нѣтъ сомнѣнія, что подобныхъ самоубійствъ въ настоящее время бываетъ не мало. Усиленіе пьянства и сокращеніе числа браковъ, стоящія въ тѣсной связи съ экономическимъ и нравственнымъ состояніемъ общества, должно отразиться на многихъ людяхъ. Статистическія свѣдѣнія, напр., показываютъ, что въ домахъ умалишенныхъ болѣеіи процентъ составляютъ между мужчинами алкоголики и онанисты, а между женщинами—не вышедшія замужъ дѣвицы.

Но было бы странно объяснять всѣ самоубійства умопомѣшательствомъ. Многіе самоубійцы кончаютъ жизнь вполне сознательно. Доказательствомъ этого служитъ то, что нѣкоторые изъ нихъ оставляютъ записки, въ которыхъ ясно и определенно высказываютъ, что заставило ихъ лишиться себя жизни. Одинъ убиваетъ себя изъ-за крайней пужды, другой—изъ-за безнадежной любви, третій—изъ-за растраты казенныхъ денегъ, четвертый изъ нежеланія служить другимъ въ тягость вслѣдствіе какой-нибудь физической болѣзни и т. д. и т. д. Однако всѣ эти признанія, дѣлаемые самоубійцами въ запискахъ, нельзя считать за достаточное объясненіе причины ихъ самоубійства. Подобныя самоубійцы обыкновенно обращаютъ вниманіе только на ближайшую причину. Но является вопросъ: почему то, или другое несчастіе приводитъ ихъ къ самоубійству? Почему не на всѣхъ людей бѣдствія дѣйствуютъ столь удручающе? Очевидно, причина самоубійствъ кроется гораздо глубже, чѣмъ выставляютъ ее самоубійцы. Она лежитъ въ извѣстномъ душевномъ складѣ человѣка. Внѣшнія бѣдствія ускоряютъ только самоубійство, а не служатъ его первопричиной.

Но не всѣ самоубійства вызываются, или точнѣе, ускоряются несчастіями и бѣдствіями. Между самоубійцами попадаетъ много такихъ, жизнь которыхъ, повидимому, протекала въ полномъ довольствѣ. Въ запискахъ, оставляемыхъ такими самоубійцами, въ большинствѣ случаевъ значитъ слѣдующее: «жизнь надоѣла», «не стоитъ жить», «считаю себя лишнимъ на землѣ» и пр. Такого рода объясненія причины самоубійствъ



опять таки недостаточны. Почему, является вопросъ, эти люди не находятъ никакого смысла въ жизни? Почему, не смотря на всѣ удовольствія, которыми они пользуются, жизнь для нихъ представляется невыносимою?

Объяснить самоубійства психологическимъ путемъ пытается нашъ извѣстный современный публицистъ Н. В. Шелгуновъ. Въ январской книжкѣ «Русской Мысли» за текущій годъ онъ помѣстилъ статью, спеціально посвященную вопросу о самоубійствахъ. Прежде чѣмъ однако высказать свой взглядъ на самоубійства, Шелгуновъ разбираетъ мнѣніе, высказанное одною газетою. Сущность этого мнѣнія состоитъ въ слѣдующемъ <sup>1)</sup>: «Въ обществѣ распространено пессимистическое настроеніе, и это-то настроеніе является однимъ изъ тѣхъ пагубныхъ заблужденій, которыя порою эпидемически охватываютъ цѣлыя общества. Въ распространеніи заблужденія повинны тѣ, кто фактически является учителями и руководителями общества, кто взялъ на себя выработку идеаловъ массы. вмѣсто того, чтобы содѣйствовать выработкѣ идеаловъ и облегчать натуги общественной мысли, эти ужасные люди всѣ робкія попытки въ этомъ направленіи встрѣчаютъ презрительнымъ смѣхомъ и ироніей... Между тѣмъ интеллигентное общество, оторванное отъ жизни, относясь легковѣрно ко всякаго рода пессимистическимъ сочиненіямъ, не въ состояніи провѣрить, на сколько эти пессимистическія воззрѣнія справедливы. Интеллигенты сидятъ только въ редакціяхъ и конторахъ и на міръ Божій смотрятъ изъ форточекъ; о всей остальной многообъемлющей жизни приходится узнавать имъ изъ рассказовъ, изъ книгъ и чаще изъ газетъ. Вслѣдствіе этого является необыкновенное легковѣріе къ самымъ невѣроятнымъ сообщеніямъ и объясненіямъ фактовъ дѣйствительности, отсюда возникаетъ привычка подгасовывать факты подъ предвзятые взгляды, а недостатокъ соприкосновенія съ дѣйствительностію ведетъ къ отсутствію привычки бороться съ неблагоприятными условіями». Шелгуновъ отвергаетъ это воззрѣніе, какъ наивное и не заслужи-

<sup>1)</sup> Мы не читали статьи, которую разбираетъ г. Шелгуновъ, поэтому передаемъ ея содержаніе словами Шелгунова.

вающее никакого вниманія. «Если есть, говорить онъ, на свѣтѣ такія мрачныя слова, отъ которыхъ люди лишаютъ себя жизни, то должны быть и веселыя слова, отъ которыхъ хотѣлось бы жить. Скажите такое слово, можетъ быть, мертвые и воскреснуть. Если же у васъ нѣтъ веселыхъ словъ, и вы только поете и сердитесь, точно уксусная вода, зачѣмъ вы пишете? Нѣтъ, нужно думать, что на свѣтѣ дѣла дѣлаются не по рецептамъ газетныхъ и журнальныхъ статей и что самоубійства совершаются по какой нибудь другой причинѣ и подъ другими вліяніями». «Да кромѣ того, здѣсь остается неразрѣшеннымъ тотъ вопросъ, отчего общество головопятовъ накидывается такъ легковѣрно только на извѣстныя журнальныя и газетныя статьи и имъ подчиняется, а прекрасныя и основательныя поученія другихъ авторовъ не обнаруживаютъ на общество своего воздѣйствія и они бесплодно кричатъ изъ своей форточки въ пустое пространство».

Мы не читали статью, которую критикуетъ г. Шелгуновъ, и не знаемъ поэтому, кого авторъ этой статьи разумѣетъ подъ писателями, изображающими жизнь въ мрачныхъ краскахъ. Если авторъ разумѣетъ, какъ говоритъ Шелгуновъ, однихъ только публицистовъ и газетныхъ корреспондентовъ, то, конечно, нельзя не согласиться съ Шелгуновымъ, что подобное сужденіе наивно. Какъ бы ни былъ мало развитъ и мало знакомъ человѣкъ съ дѣйствительною жизнью, онъ все-таки не рѣшится застрѣлиться потому лишь только, что журналисты говорятъ о темныхъ явленіяхъ жизни. Слова Шелгунова, что «на свѣтѣ дѣла дѣлаются не по рецептамъ газетныхъ и журнальныхъ статей» кратко, но въ высшей степени мѣтко опровергаютъ мнѣніе автора вышеупомянутой газетной статьи.

Но отрицая вмѣстѣ съ Шелгуновымъ вліяніе на самоубійства газетныхъ и журнальныхъ статей, мы признаемъ это вліяніе за литературой, которая служитъ выразительницей идей современной философіи. Какимъ образомъ эта литература поселяетъ въ нѣкоторыхъ людяхъ недовольство жизнью и приводитъ ихъ къ разочарованію въ послѣдней, объ этомъ мы скажемъ послѣ—въ другой статьѣ, а теперь посмотримъ, какъ рѣшаетъ вопросъ о самоубійствахъ самъ г. Шелгуновъ.

По мнѣнію Шелгунова, корень самоубійства таится въ эгоизмѣ, въ горделивомъ отношеніи къ жизни. «Какимъ чувствомъ, спрашиваетъ онъ, вы, здоровый человѣкъ, воспримете душевное состояніе гимназиста, стрѣляющагося потому, что онъ не выдержалъ экзамена на аттестатъ зрѣлости? Какъ вы поймете юнкера, который застрѣлился потому, что его знанія и заслуженность были оцѣнены ниже, чѣмъ онъ ихъ самъ цѣнилъ, и его не произвели въ офицеры? Какъ вы поймете даму, избившую другую даму зонтикомъ и принявшую карболовую кислоту, когда объ этомъ было напечатано въ газетѣ?... Во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ крайне приподнятымъ личнымъ чувствомъ и безгранично разрастающимся Я, не уравновѣшеннымъ другими чувствами и не знакомымъ съ дисциплиной мысли. Тутъ не дисциплинирующая мысль создаетъ рефлексъ движенія, а переходитъ въ него возбужденное чувство, не знающее никакого умственнаго промежутка, или же умъ, сбитый чувствомъ и вообще ему послушный, подтасовываетъ представленія, согласныя съ чувствомъ. Причина лежитъ всегда въ слишкомъ сжатой, тѣсной психической области, въ которой все вращается около личнаго Я, слишкомъ собою поглощеннаго и мало уравновѣшеннаго другими интересами». «Въ духовныхъ завѣщаніяхъ самоубійцы: «жизнь безцѣльна», «она не имѣетъ смысла», «она не оправдываетъ возлагавшихся на нее надеждъ», «она порождаетъ презрѣніе къ собственной бесполезности», «она не даетъ возможности дѣлать то, что человѣкъ думалъ совершать» и т. д.; во всѣхъ этихъ завѣщаніяхъ усматривается не отчаяніе, не упадокъ духа, не безнадежность и вообще не что-то въ родѣ простраціи. Нѣтъ. Тутъ чувствуется мажорная, горделивая нотка, скорѣе высокомерное отношеніе къ жизни, въ рамкахъ которой человѣкъ не уложился. Здѣсь выступаетъ скорѣе приподнятое, чѣмъ подавленное Я,—Я съ широкими горизонтами, съ мечтами о подвигѣ.—и этого Я, «мрачными картинками» не испугаешь, потому что только «мрачныя явленія» его и создали и вложили въ него мечту о подвигѣ, о дѣлѣ, которое бы оно хотѣло свершить. Не въ собственныхъ силахъ сомнѣвается здѣсь человѣкъ, онъ отворачиваетъ

ся отъ безсмысленной жизни, не отвѣчающей его идеалу, не оправдывающей возлагавшихся на нее надежды. Даже въ преврѣннѣ къ собственной бесполезности видится приподнятое Я, желающее видѣть въ жизни храмъ, а не мастерскую».

Этотъ взглядъ Шелгунова справедливъ, по нашему мнѣнію, только отчасти. Горделивое отношеніе къ жизни нельзя считать прежде всего главной причиной самоубійствъ. Для того, чтобы эгоизмъ привелъ человѣка къ самоубійству, нужно другое условіе—именно, сознаніе того, что въ жизни нѣтъ ничего хорошаго. А такого рода сознаніе возможно только у человѣка, не имѣющаго опредѣленнаго взгляда на жизнь, не понимающаго смысла послѣдней. Здѣсь такимъ образомъ гордость играетъ такую же роль, какую въ самоубійствахъ униженныхъ и оскорбленныхъ играютъ бѣдствія и несчастія. Она только ускоряетъ смерть, а не вызываетъ ея сущность, значить, заключается здѣсь не въ эгоизмъ, а въ душевномъ разладѣ, проистекающемъ изъ непониманія смысла жизни. При такомъ внутреннемъ состояніи, человѣка не спасетъ и альтруизмъ. Что это дѣйствительно такъ, это можно видѣть изъ примѣра, приводимаго самимъ Шелгуновымъ въ этой же статьѣ. Сказавъ, что истинный нравственный подвигъ состоитъ въ отрѣшеніи человѣка отъ своего личнаго Я, «мечтающаго о личномъ счастьи и удовлетвореніи, и проникновеніи общественнымъ Я, для котораго и личное счастье, и подвигъ есть трудъ на пользу общественную, направляемый общественной идеей», Шелгуновъ указываетъ какъ на образецъ такого подвига, на жизнь нѣкоей г-жи Александровой «Въ Одессѣ, читаемъ мы, умерла не такъ давно въ больницѣ совсѣмъ еще молодая фельдшерица Зинаида Александрова. Умерла она всего 23-хъ лѣтъ, заразившись сапомъ на бактериологической станціи. Это была скромная, хорошая женщина, посвятившая свою жизнь скромному, хорошему дѣлу. Родилась Александрова въ бѣдной землянкѣ отъ бѣдныхъ родителей. Уже шести лѣтъ она просила настойчиво свою мать отдать ее въ школу. Копчивъ народное училище, она стала думать о самостоятельномъ трудѣ и о разумной жизни». Мать дальнѣйшаго образованія давать ей не хотѣла, тогда энергичная

дѣвочка принялась учиться сама, и при выборѣ «дѣла» остановилась на «Красномъ Крестѣ» и званіи фельдшериды. Но чтобы поступить въ разсадникъ сестеръ «Краснаго Креста», нужно было знать больше. чѣмъ даетъ народная школа. Самообразование помогало мало. На счастье дѣвушки, нашелся для нея хорошій бесплатный учитель (таковъ ужъ путь этого счастья, что часто паходится рука, которая поддержитъ и проведетъ) и, выдержавъ экзамень, она поступила въ разсадникъ. Экзамень и приготовленіе къ нему были рѣшающимъ моментомъ въ жизни Александровой. Насколько энергично и настойчиво она стремилась къ своей цѣли, настолько же не отвязчиво тревожила ее мысль: «а что тогда, когда я не выдержу экзамена?» . И въ ней шевельнулась мысль о самоубійствѣ. Когда экзамень сошелъ хорошо, и когда она была принята въ разсадникъ, она объявила своимъ домашнимъ, что если бы случилось иначе, то ее едва ли бы увидѣли больше. На восклицаніе брата: «что ты Богъ съ тобой!» дѣвушка отвѣтила дрожащимъ голосомъ: «а то со мной, что совѣсть моя не позволила бы мнѣ тянуть эту канитель: если я не годна для жизни, то должна сама себя выбросить за бортъ, потому что безъ смысла и пользы жить невыносимо» ... «Александрова, читаемъ мы далѣе, была истинною сестрой милосердія, не только доброю, внимательною, по геройски самоотверженною. Она радовалась, когда ее назначали въ заразную палату, и, точно наслаждаясь опасностями, которыя въ ея собственныхъ глазахъ придавали цѣну ея сердоболію, рассказывала при вступленіи въ заразное отдѣленіе, что пока она только въ дифтеритномъ, а потомъ пройдетъ тифозное и рожистое, въ которомъ придется ухаживать за больными сибирской язвою, сипомъ и проч. Вступивъ въ тифозное отдѣленіе, она писала: «мнѣ такъ нравится работать въ тифозной палатѣ, что я непременно пробуду здѣсь мѣсяцевъ четыре или пять; нравится потому, что бывають очень рѣдкіе случаи смерти и сравнительно скоро выздоравливають больные. Эти больные почти не требуютъ леченія, а только ухода, такъ что на обязанности сестры лежитъ отъ малаго до большаго знать, что дѣлается съ больнымъ» . Какъ видитъ читатель, Александрову никакъ нельзя упрекнуть въ эгоизмѣ. Она

была съ слишкомъ добрымъ и отзывчивымъ къ нуждамъ другихъ сердцемъ. Однако это не помѣшало ей задуматься о самоубійствѣ, когда она встрѣтилась въ жизни съ препятствіями. Здѣсь мы видимъ уже развитіе альтруизма въ ущербъ личности. Альтруизмъ можетъ быть плодотворнымъ только въ томъ случаѣ, когда у человѣка достаточно развита идея своей личности, и когда онъ сознаетъ свое высшее назначеніе: въ противномъ случаѣ альтруизмъ дѣлается для человѣка лишнимъ душевнымъ бременемъ, отъ котораго онъ не замедлитъ освободиться путемъ самоубійства, какъ только встрѣтится въ жизни съ какими нибудь (подъ часъ даже незначительными, какъ показываетъ примѣръ Александровой) препятствіями. Шелгуновъ старается оправдать Александрову (т. е. ея мысль о самоубійствѣ) тѣмъ, что для нея всякое другое занятіе было бы мученіемъ. «Только одинъ путь отвѣчалъ ея инстинктамъ, движенію мысли, стремленіямъ сердца: и другихъ подобныхъ же путей, между которыми оказывался бы возможнымъ выборъ, никакихъ не открывалось. Жизнь завязывалась въ очень тѣсный узелъ, и при видѣ этого узла можетъ возникнуть вопросъ не о томъ, что Александрова такъ легко склонилась къ мысли о самоубійствѣ, а о томъ, что при недостаткѣ выходовъ къ жизни возникаетъ легко мысль о самоубійствѣ». Но въ томъ то и бѣда, что Александрова не цѣнила своей личной жизни. Знай она цѣну послѣдней, понимай высшее свое назначеніе, она не пришла бы къ мысли о самоубійствѣ, она бы не сказала: «если я не годна для жизни, то должна сама себя выбросить за бортъ, потому что безъ смысла и пользы жить невыносимо».

Всѣ самоубійства проистекають, по нашему искреннему убѣжденію, изъ непониманія людьми смысла и цѣли жизни. Случается это съ человѣкомъ обыкновенно тогда, когда онъ теряетъ вѣру въ Бога и загробную жизнь. Въ прошломъ году одинъ студентъ Казанскаго университета лишилъ себя жизни, оставивъ такую записку: «Безъ вѣры въ Бога, людей и самого себя—жить невозможно». Но отсутствіе вѣры въ людей и самого себя является, по нашему мнѣнію, прямымъ результатомъ потери вѣры въ Бога. Человѣкъ истинно религіозный

не можетъ разочароваться въ себя и въ другихъ и вообще во всей жизни. Какую бы религію онъ ни исповѣдовалъ, онъ все-таки живетъ съ опредѣленнымъ, хотя иногда и ложнымъ, идеаломъ. Жизнь поэтому ни въ какомъ случаѣ не можетъ казаться ему бессмыслицей. Тѣмъ болѣе не можетъ разочароваться въ жизни лицо, исповѣдующее христіанскую религію, гдѣ ученіе о назначеніи человѣка раскрыто въ совершенствѣ. Въ исторіи человѣчества не было еще примѣра, чтобъ *истинно и искренно вѣрующій* христіанинъ лишилъ себя жизни <sup>1)</sup>.

Бѣдствія и несчастія, которыя невѣрующаго человѣка подвергаютъ въ отчаяніе, кончающееся самоубійствомъ, для вѣрующаго никогда не могутъ казаться столь тягостными и обременительными. Какъ бы ни были тяжелы условія жизни, истинно религіозный человѣкъ все-таки будетъ переносить ихъ съ покорностію волѣ Божіей, въ надеждѣ на будущую жизнь. «Богъ далъ, Богъ и взялъ» —этими словами страдальца Іова утѣшаетъ себя всякій искренно вѣрующій человѣкъ, когда его посѣщаютъ бѣдствія. Какъ на лучшее подтвержденіе нашихъ словъ, мы можемъ указать на жизнь христіанъ въ первые вѣка нашей эры. Едва ли нужно распространяться о всѣхъ тѣхъ ужасахъ, которыми сопровождалась жизнь первыхъ христіанъ. Мы думаемъ, что это всякому извѣстно. Однако не смотря на всевозможныя бѣдствія и страданія, христіане не налагали на себя рукъ. Они твердо переносили воздвигаемыя на нихъ гоненія. Чѣмъ же можно объяснить такое терпѣніе и выносливость первыхъ христіанъ? Нѣтъ сомнѣнія, что они находили для себя опору и утѣшеніе въ исповѣдуемой ими религіи. «Все могу чрезъ укрѣпляющаго меня Іисуса» —эти слова апостола приложимы ко всѣмъ христіанскимъ мученикамъ и подвижникамъ. Повидямому, важность и значеніе религіи сознаетъ и г. Шелгуновъ. Сказавъ въ одномъ мѣстѣ, что «*главную* роль въ самоубійствахъ играетъ слишкомъ сильный аффектъ <sup>2)</sup>», производимый иногда, повидямому,

<sup>1)</sup> Отсюда нужно исключить такъ называемое добровольное мученичество, въ которомъ невѣжественные религіозные фанатики видѣли высокой религіозно-правственный подвигъ.

<sup>2)</sup> Эти слова Шелгунова не стоятъ въ противорѣчій съ его мнѣемъ, что глав-

ничтожными причинами», онъ замѣчаетъ: «но, кромѣ страстности и остроты личнаго чувства, требуется еще и отсутствіе чувства страха предъ будущимъ. Люди, вѣрующіе въ загробную жизнь и проникнутые искреннимъ религіознымъ чувствомъ, не лишаютъ себя жизни». Это замѣчаніе, высказанное Шелгуновымъ мимоходомъ, гораздо лучше выясняетъ причины самоубійствъ, чѣмъ его теорія горделиваго отношенія къ жизни.

Если мы обратимся къ исторіи, то увидимъ, что въ эпохи, когда падала религія, увеличивалось и количество самоубійствъ. Въ извѣстный вѣкъ невѣрія предъ Рождествомъ Христовымъ въ греко-римской имперіи самоубійство считалось даже нравственною доблестію. Извѣстный французскій психіатръ Бриэрръ де-Буамонъ утверждаетъ, что съ XVI вѣка количество самоубійствъ въ Европѣ значительно увеличивается и объясняетъ это явленіе упадкомъ религіознаго чувства и увлеченіемъ античною жизнью, гдѣ самоубійство считалось добродѣтелью <sup>1)</sup>. Шекспиръ прекрасно понималъ значеніе религіи въ жизни человѣка, когда мотивомъ, побудившимъ Гамлета отказаться отъ самоубійства, выставилъ религіозное чувство, которое у Гамлета, хотя и было слабо, но тѣмъ не менѣе не исчезло еще совсѣмъ. Вновь пробудившееся религіозное чувство удержало отъ самоубійства и Фауста, героя безсмертной трагедіи Гете <sup>2)</sup>. Нашъ извѣстный писатель, знатокъ души

---

налъ причина самоубійствъ заключается въ горделивомъ отношеніи къ жизни: слишкомъ сильный аффектъ является, но Шелгунову, также результатомъ страстности и остроты личнаго чувства.

<sup>1)</sup> Н. И. Стороженко. Поэзія міровой скорби. «Рус. Мысль» 1889 г. Мартъ. Стр. 70.

<sup>2)</sup> Въ виду того, что нѣкоторымъ изъ нашихъ читателей, можетъ быть, почему нибудь не пришлось прочесть трагедіи «Фаустъ», мы считаемъ не лишнимъ передать вкратцѣ содержаніе той части этого замѣчательнаго произведенія, гдѣ говорится о намѣреніи Фауста покончить съ своею жизнью. Убѣдившись въ безсиліи постичь вполнѣ «живыя силы бытія, причины тайны міровъ», Фаустъ, изучившій почти всѣ науки, начинаетъ сознавать свое ничтожество и приходитъ къ мысли о самоубійствѣ. Онъ беретъ драгоценный кубокъ, который когда то обходилъ ряды его дѣдовъ за веселыми пирами, вливаетъ въ чашу убійственный ядъ и подноситъ его уже къ своимъ устамъ, привѣтствуя утро новаго вѣчнаго дня. Но въ



человѣческой, Ф. М. Достоевскій особенно часто останавливалъ свое вниманіе на тѣсной связи самоубійствъ съ невѣріемъ. Всѣ беллетристическія произведенія этого писателя заключаютъ въ себѣ протестъ противъ современнаго атеизма и стоящихъ въ тѣсной связи съ нимъ общественныхъ бѣдствій. Въ «Дневникѣ писателя» этотъ протестъ выражается еще сильнѣе. Если въ беллетристическихъ произведеніяхъ Ф. М. Достоевскій выражалъ свою мысль устами того или другого дѣйствующаго лица, то въ «Дневникѣ писателя» онъ, въ большинствѣ случаевъ, говоритъ прямо отъ своего лица. И вотъ здѣсь то вопросъ о связи самоубійствъ съ невѣріемъ раскрытъ имъ съ замѣчательною ясностію и убѣдительностію. Нѣтъ надобности, конечно, излагать сужденія Федора Михайловича о самоубійствахъ подробно. Но мы не можемъ отказать себѣ въ удовольствіи напомнить нашимъ читателямъ <sup>1)</sup> хотя бы только самую сущность этихъ сужденій. «Самоубійство, говоритъ въ одномъ мѣстѣ Ф. М. Достоевскій, при потерѣ идеи о безсмертіи, становится совершенною и неизбѣжною, даже необходимою для всякаго человѣка, чуть—чуть поднявшагося въ своемъ развитіи надъ скотомъ. Напротивъ, безсмертіе, обѣщая вѣчную жизнь, тѣмъ крѣпче связываетъ человѣка съ землею. Тутъ, казалось бы, даже противорѣчіе: если жизни такъ много, и есть кромѣ земной и безсмертная, то для чего

эту минуту раздался благовѣстъ колокола, знаменующій наступленіе радостнаго дня, свѣтлаго торжества воскресенія Христова; и въ Фаустѣ пробудилось дремавшее доселѣ религиозное чувство. Онъ отнилъ кубокъ отъ губъ, и въ его душѣ произошла перемѣна. Въ ней воскресло то сладкое чувство, которое когда то наполняло ее и вызывало въ ней горячія, полныя блаженства слезы.

«О звуки, восклицаетъ Фаустъ, гремите жъ: я внимаю!  
Рыданья грудь тѣснятъ. Я снова въ жизнь вступаю».

Трагедія Гете «Фаустъ», помимо своихъ литературныхъ и художественныхъ достоинствъ, имѣетъ еще то важное значеніе, что въ ней характеръ главнаго дѣйствующаго лица (Фауста) носитъ на себѣ отпечатокъ характера и образа мыслей самого Гете и имѣетъ связь съ извѣстными обстоятельствами его жизни. Въ Фаустѣ мы видимъ не только главныя черты характера Гете, но даже то, какъ онъ образовался, «видимъ пропасти, чрезъ которыя поэтъ перешагнулъ, борьбу, которую онъ испыталъ, сомнѣнія, которыя его мучили, и побѣду, которую онъ одержалъ».

<sup>1)</sup> Разумѣемъ, конечно, лицъ, не читавшихъ сочиненій Достоевскаго.

бы такъ дорожить земною-то жизнью? А выходитъ именно на-противъ, ибо только съ вѣрой въ свое безсмертіе человѣкъ постигаетъ всю разумную цѣль свою на землѣ. Безъ убѣжде-нія въ своемъ безсмертіи, связи человѣка съ землей порываются, становятся тоньше, гнилѣе, а потеря высшаго смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь въ видѣ самой безсознательной тоски) несомнѣнно ведетъ за собою самоубійство<sup>1)</sup>. «Всѣ самоубійства, говоритъ онъ въ другомъ мѣ-стѣ, я, конечно, объяснять не возьмусь, да и, разумѣется, не могу<sup>2)</sup>, но зато я несомнѣнно убѣжденъ, что въ боль-шинствѣ, въ цѣломъ, прямо или косвенно, самоубійцы кон-чаютъ съ собою изъ-за одной и той-же духовной болѣзни— отъ отсутствія высшей идеи существованія въ душѣ ихъ. Въ этомъ смыслѣ нашъ индифферентизмъ, какъ современная рус-ская болѣзнь, заѣлъ всѣ души. Право, у насъ теперь иной даже молится и въ церковь ходитъ, а въ безсмертіе своей ду-ши не вѣритъ; то есть не то что не вѣритъ, а просто объ этомъ совсѣмъ никогда не думаетъ. А межъ тѣмъ лишь изъ этой одной вѣры, какъ уже и говорилъ я выше, выходитъ весь высшій смыслъ и значеніе жизни, выходитъ желаніе и охота жить»<sup>3)</sup>.

Эти строки были написаны О. М. Достоевскимъ тринадцать лѣтъ тому назадъ. Наше интеллигентное общество, въ лицѣ нѣкоторыхъ лицъ, не только не задумалось надъ нимъ, но осмѣяло ихъ<sup>4)</sup>. Въ настоящее время положеніе дѣла не измѣ-нилось. Религіозный индифферентизмъ, а также атеизмъ про-должаютъ господствовать во всей своей силѣ. Когда все это измѣнится, неизвѣстно. Теперь по крайней мѣрѣ наше интел-лигентное общество менѣе всего расположено искать помощи и утѣшенія въ религіи. Ослѣпленное успѣхами современнаго знанія, оно все спасеніе свое полагаетъ въ наукѣ, и думаетъ, что послѣдняя рано или поздно водворитъ на землѣ «давно

<sup>1)</sup> Дневникъ писателя за 1876 г. Полн. собр. сочин. Достоевскаго въ 6 то-махъ. Т. 5. Стр. 499.

<sup>2)</sup> О. М. Достоевскій, какъ онъ самъ говоритъ въ своемъ Дневникѣ за 1876 г., «получалъ много писемъ съ изложеніемъ фактовъ самоубійствъ и съ вопросами: какъ и что онъ объ этихъ самоубійствахъ думаетъ и чѣмъ ихъ объясняетъ».

<sup>3)</sup> Дневникъ писателя за 1876 г. Стр. 499—500.

<sup>4)</sup> См. «Дневникъ писателя» за 1876 г. Стр. 496—447.

призываемое царство правды и свободы», въ которомъ не будетъ ни болѣзни, ни печали, ни воздыханія, а отсюда конечно и самоубійствъ <sup>1)</sup>. Но для насъ лично, скажемъ словами того же Ф. М. Достоевскаго, «одно изъ самыхъ ужасныхъ опасеній за наше будущее, и даже за ближайшее будущее, состоитъ именно въ томъ, что едвали не въ большей части интеллигентнаго русскаго слоя, по ходу нашего воспитанія и образованія, все болѣе и болѣе и съ чрезвычайною быстротою, укореняется совершенное невѣріе въ свою душу и въ ея безсмертіе. И мало того, что это невѣріе укореняется убѣжденіемъ (хотя убѣжденій у насъ еще очень мало въ чемъ бы то ни было), но укореняется и повсемѣстнымъ, страннымъ какимъ-то индифферентизмомъ къ этой высшей идеѣ человѣческаго существованія,—индифферентизмомъ, иногда даже насмѣшливымъ, да и не къ одной этой идеѣ, а ко всему, что жизненно, къ правдѣ жизни, ко всему, что даетъ и питаетъ жизнь, даетъ ей здоровье, уничтожаетъ разложеніе. Этотъ индифферентизмъ есть, въ наше время, даже почти русская особенность сравнительно хотя-бы съ другими европейскими націями. Онъ давно уже проникъ и въ русское интеллигентное семейство и уже почти разрушилъ его. Безъ высшей идеи не можетъ существовать ни человѣкъ, ни нація. А высшая идея на землѣ *миш одна* и именно—идея о безсмертіи души человѣческой, ибо всѣ остальные «вышія» идеи жизни, которыми можетъ быть живъ человѣкъ, *миш изъ нея одной вытекаютъ* <sup>2)</sup>).

#### А. Рождествовицъ.

<sup>1)</sup> Въ «Русскомъ Вѣстникѣ» за текущій годъ въ апрѣльской и майской книжкахъ напечатанъ романъ Вальтера Безанта «Въ царствѣ разумнаго». Редакція «Русскаго Вѣстника» написала также предисловіе къ этому роману: «Безантъ въ своемъ романѣ, имѣвшемъ столь значительный успѣхъ, выражаетъ въ сатирической формѣ тѣ же мысли, которыя высказывались многими выдающимися писателями нашего времени,—въ томъ числѣ и Ренаномъ,—устрашенными и смущенными шестіемъ самаго грубаго матеріализма и утилитаризма.—Безантъ дѣлаетъ остроумную попытку показать, во что превратилось бы человѣческое общество при полнѣйшемъ и безусловномъ торжествѣ атеизма, матеріализма и утилитаризма».

Картина получается весьма непривлекательная. Лицамъ, мечтающимъ о грядущемъ золотомъ вѣкѣ, который наступитъ де съ полнымъ торжествомъ науки, не бесполезно было бы прочитать этотъ романъ. Авторъ послѣдняго, хотя подъ часъ и увлекается (карикатурировать), тѣмъ не менѣе высказываетъ очень много и дѣльныхъ мыслей.

<sup>2)</sup> Дневникъ писателя за 1876 г. Полн. собр. соч. въ шести томахъ. Т. V. Стр. 497—498.

# ИСТОРИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ УЧЕНІЙ О КРАСОТѢ И ИСКУССТВѢ.

Изъ академическихъ чтеній Е. В. Амфитеатрова.

(заслуженнаго ординарнаго профессора Московской духовной академіи \*).

Эстетика, философія прекраснаго, по своему содержанію и характеру есть одна изъ составныхъ частей философіи. Она есть выводъ изъ этой послѣдней, и для изучающаго ее главную трудность составляетъ рѣшеніе вопроса о томъ, откуда заимствовать основныя ея начала. Начала эти не принадлежатъ къ кругу аксіомъ, не имѣютъ непосредственной очевид-

---

\*) Предлагаемыя чтенія содержатъ въ себѣ полный и законченный обзоръ ученій о красотѣ и искусствѣ одного изъ блестящихъ профессоровъ Московской дух. академіи, Е. В. Амфитеатрова, скончавшагося въ прошломъ году. Если великіе образцы человѣческаго искусства никогда не старѣются, если художественныя произведенія, проникнутыя возможнымъ совершенствомъ,—вѣчно новы; то и вѣрное и правильное пониманіе красоты и искусства, отразившихся въ нихъ, также навсегда должно остаться неизмѣннымъ. Идея прогресса едва ли примѣнима къ созданію истинно художественныхъ произведеній; едва ли поэтому примѣнима она и къ правильной оцѣнкѣ основныхъ началъ красоты и искусства, выразившихся въ этихъ художественныхъ произведеніяхъ. Нѣтъ и не можетъ быть новой поэзіи; нѣтъ и не можетъ быть новой правильной оцѣнки основныхъ началъ поэтическихъ и художественныхъ произведеній. Именно это надобно сказать о полномъ и законченномъ критическомъ обзорѣ ученій о красотѣ и искусствѣ Е. В. Амфитеатрова. Его академическія чтенія объ этомъ предметѣ, такъ увлекавшія студентовъ Московской дух. академіи и производившія на нихъ неотразимое впечатлѣніе своею ясностію, глубиною и истинностію, никогда не потеряютъ своего значенія и, безъ сомнѣнія, будутъ по достоинству оцѣнены читателями. Въ журналѣ «Вѣра и Разумъ» (за 1888 г. т. 11, ч. 1, стр. 606—621) читатели найдутъ и біографическія свѣдѣнія о Е. В. Амфитеатровѣ; и безпристрастную оцѣнку его профессорской дѣятельности. *Ред.*

ности, слѣдовательно, должны быть отысканы рядомъ обширныхъ и многосложныхъ изслѣдованій. Входить въ эти изслѣдованія намъ,—при нашей специальной цѣли,—былъ бы трудъ, очевидно, весьма обременительный и излишній. Для избѣжанія этого труда берутъ обыкновенно начала для эстетики изъ какой-нибудь философской системы, и, принимая ихъ за непосредственно данныя, прямо приступаютъ къ построению системы эстетики. Способъ этотъ, безъ сомнѣнія, легокъ и удобенъ, когда есть въ виду опредѣленная система,—общепринятая и общепризнанная, изъ которой безопасно можно заимствовать начала для частной науки. Но рѣдки тѣ эпохи, когда какая-нибудь философская система достигаетъ общаго признанія и покоряетъ себѣ всѣхъ мыслящихъ людей. Обыкновенно же, напротивъ, въ одно и то же время многія враждебныя системы оспариваютъ одна у другой право первенства и руководства человѣчества въ дѣлѣ познанія истины. Что касается нашего времени, то оно отнюдь не представляетъ исключенія изъ этого общаго положенія. Системъ философскихъ съ притязаніями на непогрѣшимость не мало и нынѣ, но господствующимъ оказывается въ настоящее время недовѣріе къ философіи, отрицаніе важности всѣхъ и всякихъ умозрѣній. Къ какой-бы философской системѣ мы не приурочили свои изслѣдованія, они встрѣчены будутъ съ такимъ же недовѣріемъ, какъ и самая система. Слѣдовательно, нужно будетъ оправдывать заимствованное, возводить къ общимъ началамъ, а это—почти то же, что создавать свою собственную систему философіи. При такомъ недостаткѣ общихъ началъ для философствованія, при такомъ разъединеніи убѣжденій, къ чему же прибѣгнуть намъ, для того, чтобы добыть твердыя начала для своихъ изслѣдованій, не проходя всего необъятно-длиннаго пути, по которому мышленіе можетъ достигнуть до этихъ началъ? — Кажется, нѣтъ другаго легчайшаго способа обойти эту трудность, какъ обратиться къ исторіи эстетическихъ ученій, и въ развитіи хода мышленія, направленнаго къ объясненію законовъ красоты и искусства, поискать для себя прочной опоры, (на которой можно было бы утвердить систему эстетики. Изложеніе исторіи науки объ

искусствѣ представляетъ намъ ту выгоду, что въ немъ каждая мысль, каждая идея проходитъ предъ нами свой полный кругъ, мы видимъ ея возникновеніе, развитіе и послѣдующія судьбы. При этомъ никакой внѣшній блескъ, никакая случайная привлекательность уже не могутъ обольстить насъ. Исторія науки объ искусствѣ обнимаетъ болѣе двухъ тысячелѣтій; въ этотъ промежутокъ времени все, что есть нетвердаго, мечтательнаго и ложнаго, равно какъ и все зрѣлое и истинное въ ученіяхъ объ искусствѣ могло обнаружить свои истинныя качества. Слѣдовательно, исторія какъ бы сама произноситъ судъ надъ этими ученіями, и, знакомя насъ не только со всѣми вопросами искусства и разными способами ихъ рѣшенія, но и съ удачными или неудачными результатами ихъ, облегчаетъ намъ путь къ отысканію истины.

Эти соображенія могли бы побудить насъ и, — дѣйствительно побуждаютъ, — начать изслѣдованіе объ искусствѣ раскрытіемъ историческаго хода ученій о немъ. Исторія вообще имѣетъ свойство внѣшней занимательности. Разсказъ живѣе изслѣдованія, и потому легче и пріятнѣе возбуждаетъ любознательность, нежели это послѣднее. Но такой характеръ имѣетъ исторія внѣшней объективной дѣйствительности, т. е. исторія внѣшнихъ дѣлъ и событій. Не такова исторія внутренняго движенія мыслей, исторія развитія ученій. Она ничего почти не разсказываетъ, а только сокращенно и во временной связи раскрываетъ то, что въ системахъ развивается во всей широтѣ и полнотѣ. Эта сжатость изложенія и отвлеченность самаго содержанія сообщаютъ ей нѣкоторую необходимую сухость и темноту, требующую усиленнаго вниманія. Исторія науки объ искусствѣ не составляетъ исключенія въ этомъ отношеніи. Внѣшней занимательности ея мы не обѣщаемъ, но постараемся раскрыть ходъ эстетическихъ ученій съ безпристрастіемъ и спокойствіемъ, не увлекаясь тѣмъ, чему можемъ сочувствовать, не негодуя на то, что противно нашимъ убѣжденіямъ.

## Ученіе о красотѣ и искусствѣ въ классической философіи.

### 1. Сократъ и Платонъ.

О художникахъ обыкновенно говорятъ, что свои творенія создаютъ они бессознательно. Эту бессознательность не такъ впрочемъ надобно понимать, что художникъ въ моментъ своей дѣятельности находится внѣ всякаго вліянія разума, не знаетъ ничего, не разсуждаетъ ни о чемъ и дѣйствуетъ безъ всякой опредѣленной мысли. Изъ такого не разумнаго состоянія не можетъ выйти ничего, кромѣ смутнаго и уродливаго. Поэтому, если слово «бессознательность» въ примѣненіи къ творящей дѣятельности художниковъ не лишено смысла, то подъ нимъ должно разумѣть отсутствіе яснаго сознанія не того, что и для чего дѣлаетъ художникъ, а того, почему онъ дѣлаетъ такъ, а не иначе, почему одинъ способъ выполненія предпочитаетъ другому и т. п. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ онъ не можетъ дать себѣ полнаго отчета, избираетъ одинъ способъ и отвергаетъ другой не по разумной оцѣнкѣ, а потому, что этотъ способъ полнѣе удовлетворяетъ его внутреннему чувству, или просто одинъ только нравится ему. Художникъ, однимъ словомъ, дѣйствуетъ такъ, какъ ему нравится, и уже позднѣйшій критикъ, путемъ разумныхъ изслѣдованій, доходить до сознанія, что то, что нравится истинному художнику, есть единственно разумное и прекрасное. Слѣдовательно, инстинктъ красоты, живое влеченіе къ ней въ художникѣ живѣе и сильнѣе, нежели разсудительность. Въ послѣдствіи мы объяснимъ это явленіе и покажемъ великое вліяніе его на судьбы искусства; въ настоящемъ же случаѣ оно объясняетъ намъ тотъ замѣчательный фактъ, что теорія искусства возникла спустя долгое время послѣ того, какъ образовалось и процвѣло самое искусство. Человѣчество обладало уже многими прекраснѣйшими художественными твореніями, а между тѣмъ ни въ комъ еще не возникало желаніе спросить: что такое красота, и никто еще не пытался изслѣдовать основные законы искусства. Не говоря уже о величавыхъ созданіяхъ восточной архитектуры и поэзіи, почти всё прекраснѣйшее, что завѣщало намъ художественный геній Греціи, соз-

дано задолго прежде великихъ философствованій о красотѣ. Первую попытку опредѣлить понятіе красоты мы встрѣчаемъ уже тогда, когда греческій эпосъ послѣ великихъ созданій Гомера и гомеридовъ началъ изсякать, когда трагическое искусство въ рукахъ Еврипида склонилось видимо къ упадку, когда Аѳинскій акрополисъ былъ уже украшенъ лучшими созданіями великихъ скульпторовъ Фидія и Праксителя, когда однимъ словомъ искусство достигло уже своего апогея. Эту попытку Ксенофонтъ въ своихъ «Достопамятностяхъ» приписываетъ Сократу. Сократъ первый, какъ свидѣтельствуется этотъ его ученикъ, старался опредѣлить понятіе красоты чрезъ сравненіе его съ другими понятіями. Но и онъ не различалъ еще прекраснаго отъ смежныхъ ему областей добраго и полезнаго. Когда спрашивали его: какіе глаза почитаетъ онъ прекраснѣйшими? онъ отвѣчалъ: «тѣ, которые далѣе и раздѣльнѣе видятъ». Какъ орудіе зрѣнія, такіе глаза, конечно, очень хороши, но они могутъ имѣть дурную форму, непріятный цвѣтъ, т. е. быть въ собственномъ смыслѣ безобразными. Это показываетъ, что Сократъ смѣшивалъ красоту съ пользою. Объ искусствѣ онъ судилъ болѣе какъ практической знатокъ, нежели какъ философъ и теоретикъ. Сократу приписываютъ далѣе открытіе того художественнаго закона, что прекрасное изображеніе должно быть составлено посредствомъ соединенія разсѣянныхъ въ природѣ отдѣльныхъ чертъ красоты. Также онъ училъ живописца Парразія и ваятеля Клитона, перваго—чертамъ лица сообщать привлекающее выраженіе, послѣдняго—страсти души изображать какъ внѣшнія ея дѣйствія, т. е. во внѣ, отдѣльно отъ фигуры. Можно сомнѣваться въ мудрости этого послѣдняго совѣта, если не видѣтъ въ немъ общаго намека на то, что художникъ можетъ представлять не духовное непосредственно, а только отраженіе его въ тѣлесномъ, невидимое только посредствомъ видимаго. Известно также, что Сократъ былъ великимъ почитателемъ трагическаго таланта Еврипида и ставилъ его выше и Эсхила и Софокла, а это вовсе не свидѣтельствуется о тонкости и вѣрности его эстетическаго вкуса. Впрочемъ, и по собственному его признанію, красота и искусство не много занимали



его. «У меня, говоритъ онъ, когда я хотѣлъ бы углубиться въ свойство добра и красоты, мало времени оставалось для прекрасныхъ произведеній живописцевъ и ваятелей». Онъ занимался ими только въ той мѣрѣ, въ какой «прекрасное» у людей соединяется съ «добрымъ», и вообще интересъ нравственный для него былъ несравненно выше эстетическаго. Низведши прекрасное въ сферу полезнаго, онъ всего болѣе имѣлъ въ виду его нравственное вліяніе и дѣйствіе, и, можетъ быть, взглядъ его ни въ какомъ другомъ пунктѣ ученія не имѣлъ такого сильнаго вліянія на великаго ученика его *Платона*, какъ именно въ этомъ.

Почти исключительная оцѣнка прекраснаго съ нравственно-политической точки зрѣнія составляетъ отличительный характеръ Платонова ученія о красотѣ и искусствѣ. И та и другое обращаютъ на себя его вниманіе не сами по себѣ, но—красота, насколько совмѣщаетъ въ себѣ истинное и доброе, искусство,—насколько соприкасается съ государствомъ, и оба въ системѣ его философіи имѣютъ второстепенное значеніе. Ни въ одномъ мѣстѣ Платоновыхъ разговоровъ ученіе о красотѣ и искусствѣ не изложено съ полнотою и подробностію, но замѣчанія о нихъ разсѣяны въ разныхъ мѣстахъ, при чемъ въ бѣльшей полнотѣ находимъ мы ихъ: въ «Филебѣ», въ «Федрѣ», въ «Пиршествѣ» и въ книгахъ «О государствѣ». Четыре названные разговора въ данномъ отношеніи взаимно дополняютъ другъ друга, въ каждомъ изъ нихъ Платонъ раскрываетъ иную сторону понятія красоты въ сравненіи съ остальными. При этомъ не трудно даже найти нѣкоторый порядокъ и соотношеніе между ними въ разсужденіи даннаго предмета. Такъ, въ Филебѣ Платонъ изображаетъ съ психологической точки зрѣнія субъективную сторону красоты,—впечатлѣніе ея на зрителя; напротивъ, въ книгахъ «О государствѣ» раскрываетъ съ метафизической точки зрѣнія объективную ея сторону,—прекрасное само въ себѣ; наконецъ, въ Федрѣ и въ Пиршествѣ онъ изображаетъ связь, соединяющую обѣ стороны,—любовь къ прекрасному и стремленіе къ соединенію съ нимъ, которое есть вмѣстѣ и слѣдствіе субъективнаго наслажденія и предметъ всепобѣждающей силы кра-

соты. Съ намѣреніемъ или безъ намѣренія дѣйствовали такимъ образомъ Платонъ, во всякомъ случаѣ нельзя не при- мѣтить указанной связи въ этомъ ученіи. Красота предпола- гаетъ и объектъ разсматриваемый и разсматривающій субъ- ектъ, слѣдовательно, будучи доступна пониманію съ каждой изъ этихъ противоположныхъ сторонъ, вполне можетъ быть постигнута только при совокупленіи обѣихъ. Чистая сущность красоты представляетъ сторону дѣятельную, возбужденное ею чувство удовольствія—страдательную; это послѣднее въ свою очередь является дѣятельнымъ въ возбужденной любви и стре- мленіи къ прекрасному предмету, а красота, наоборотъ, какъ цѣль желанія и стремленія,—страдательною. Красота, такимъ образомъ, заключается не въ наслажденіи и не въ улаждаю- щемъ предметѣ, но въ соединеніи обѣихъ.

Но напрасно стали бы мы отыскивать въ Платоновыхъ раз- говорахъ полного представленія этого взаимодействія элемен- товъ красоты. Чѣмъ полнѣе раскрываетъ онъ каждый отдѣль- ный элементъ, т. е. отношеніе красоты къ субъекту или субъ- екта къ красотѣ, тѣмъ въ большемъ сомнѣніи оставляетъ онъ насъ относительно связи между ними. Этимъ онъ подалъ по- водъ позднѣйшимъ эстетикамъ разсматривать односторонне то то, то другой членъ этой связи прекраснаго, такъ что од- ни искали прекраснаго только въ его дѣйствіяхъ, другіе— только въ объективномъ его существѣ и только не многіе въ соединеніи того и другаго. Первыхъ можно назвать эстетика- ми субъективными, послѣднихъ—объективными. Первые раз- сматривали красоту психологически, послѣдніе—метафизиче- ски; тѣ были эмпирики, производившіе красоту изъ чувства, эти—умозрительные мыслители, выводившіе ее изъ идеи. Борь- ба и противоположность этихъ обѣихъ направленій проходитъ черезъ всю исторію науки о прекрасномъ.

Если прежде всего мы обратимъ вниманіе на впечатлѣніе, производимое красотою, то естественнымъ источникомъ уче- нія объ этомъ предметѣ Платона представляется намъ его разговоръ *Филебъ*. Въ этомъ разговорѣ Платонъ, во-первыхъ, раскрываетъ общее понятіе удовольствія, чтобы выдѣлить то удовольствіе, которое возбуждается изящнымъ. Признакъ это-

го послѣдняго удовольствія онъ полагаетъ въ томъ, что оно бываетъ *чистое*, не смѣшанное ни съ какою скорбію. «Истинныя удовольствія, говоритъ Платонъ, тѣ, которыя возбуждаются прекрасными цвѣтами, фигурами, многими благовопіями и тонами и всѣмъ тѣмъ, лишеніе чего незамѣтно и безболѣзненно, наслажденіе же чѣмъ, напротивъ, ощутительно». Такъ, «прямое и круглое, говоритъ у Платона Сократъ, называю я прекраснымъ. Объ нихъ не говорю я, что они, какъ другіе предметы, прекрасны только въ сравненіи съ другими; они сами въ себѣ прекрасны и сами въ себѣ носятъ собственное чувство удовольствія. И цвѣты называю прекрасными и возбуждающими удовольствіе по ихъ правильности. Между тонами есть чистые и свѣтлые, которые производятъ чистое благозвучіе, прекрасны сами въ себѣ, а не въ сравненіи съ другими. Къ благоуханіямъ относящіяся удовольствія менѣе божественны. Наконецъ къ этимъ присоединяются еще высшія, на знаніи основанныя удовольствія, когда мы убѣждены, что съ ними не соединено никакой жажды знанія и и что съ самаго начала они возбуждаются въ насъ не жаждою и не скорбію о познаніи. Но эти составляютъ удѣлъ не многихъ». Такимъ образомъ, есть три рода ощущеній удовольствія: нечистыя, соединенныя съ чувствомъ скорби, чистыя, возбуждаемыя прекрасными фигурами, цвѣтами, звуками, благовопіями и тѣ, также чистыя, которыя относятся къ знаніямъ. Къ первымъ принадлежитъ также чувство трагическаго и комическаго удовольствія. «Помнишь-ли, говоритъ Сократъ у Платона, трагическія представленія, при которыхъ, чувствуя радость, проливаешь слезы? Что-же касается до состоянія при комическихъ играхъ, то знаешь-ли, что въ немъ смѣшанно ощущаются и удовольствіе и скорбь? Потому что недоброжелательство явно принадлежитъ къ душевнымъ скорбямъ, такъ какъ недоброжелательный радуется о несчастіи ближняго. Несомнѣнно также, что невѣжество, или то, что мы называемъ простотою, есть зло. Изъ этого можно узнать свойство смѣшаннаго. Главнымъ образомъ оно есть невѣжество въ разсужденіи себя самого. Невѣжды относительно себя тѣ, которые считаютъ себя богаче, красивѣе или добродѣтельнѣе, нежели ка-

ковы они въ дѣйствительности. Изъ такихъ, имѣющихъ ложное мнѣніе о себѣ, одни обладаютъ силою и важностію, другіе не имѣютъ ни той, ни другой. Если теперь тѣхъ, которые немощны и безсильны отмстить за себя, когда ихъ осмѣиваютъ, называешь ты смѣшными, то выражаешься справедливо. Но точно также бываетъ, когда тѣмъ, которые способны отмстить, даешь имя безобразныхъ и страшныхъ. Послѣ этого смѣшеніе ощущеній скорби и удовольствія состоитъ здѣсь въ слѣдующемъ. Недоброжелательство есть неправо чувство скорби и удовольствія. Такъ какъ радость о несчастіи своихъ враговъ не можетъ быть неправою, то доброжелательство заключается въ радости о несчастіи друзей. Но невѣжество, глупость и безобразіе нашихъ друзей есть, безъ сомнѣнія, несчастіе для нихъ, и однакоже, по вышесказанному, оно смѣшно, когда безсильно, —ненавистно, когда могущественно. Поэтому когда оно намъ смѣшно, а имъ безвредно, то мы все же радуемся о несчастіи, и чувство удовольствія смѣшивается съ доброжелательствомъ. Отсюда ясно, что если послѣднее есть горькое чувство, а смѣхъ есть ощущеніе удовольствія, то наше настроеніе при комическомъ есть смѣшеніе обоихъ».

Къ результатамъ этихъ основныхъ понятій для теоріи трагедіи и комедіи мы возвратимся при раскрытіи ученія Аристотеля: посредствомъ ихъ мы надѣемся объяснить нѣкоторыя темныя мѣста Аристотелевой «Поэтики». Подробное же изложеніе ихъ въ настоящемъ мѣстѣ служитъ только къ тому, чтобы въ яснѣйшемъ свѣтѣ выставить «чистыя» удовольствія въ противоположность «нечистымъ» или смѣшаннымъ. Какъ ни высоко однако стоятъ чистыя удовольствія надъ смѣшанными, но несравненно выше даже и ихъ — тѣ удовольствія, которыя происходятъ изъ познаній и которыя составляютъ при томъ — удѣлъ лишь не многихъ людей.

По различеніи видовъ удовольствія Платонъ переходитъ къ опредѣленію высшаго блага или счастья и его видовъ. «Первое счастье, говоритъ онъ, соединено съ мѣрою и соразмѣрностію. Второе связано съ соотвѣтственнымъ, прекраснымъ и совершеннымъ. Третье составляютъ умъ и мудрость. Четвер-

тое—свойственныя душѣ знанія, искусства, справедливыя мнѣнія. Пятое—тѣ чувства удовольствія, которыя чисты отъ всякой скорби. О шестомъ, говоритъ Орфей, заставляетъ молчать пріятность художественной рѣчи». Подъ этимъ послѣднимъ Платонъ разумѣетъ тѣ нечистыя пріятныя ощущенія, которыя нераздѣльно соединены съ возстановленіемъ или сохраненіемъ гармоніи органической жизни, и которыя хотя могутъ быть терпимы, но для служенія доброду должны быть, по крайпей мѣрѣ, умѣряемы и очищаемы. Сюда-же, конечно, должны быть отнесены и вышеуказанныя чувства трагическаго и комическаго.

Шаткость Платонова понятія о красотѣ обнаруживается очень ясно въ томъ обстоятельстве, что онъ смѣшиваетъ двѣ различныя ступени ея самой и ея дѣйствія на зрителя. Въ одномъ соразмѣрность—собственно добраго—и красота поставлены рядомъ, въ другомъ—одна послѣ другой, и первой дано преимущество предъ послѣдней, наконецъ, въ третьемъ—обѣ приведены въ тождество.

Выводъ изъ разсужденій, находящихся въ Филебѣ, можетъ быть слѣдующій: Платонъ весьма строго отличаетъ удовольствія смѣшанныя, лишеніе которыхъ причиняетъ скорбь и которыя рождаются вслѣдствіе удаленія чувства скорби, отъ чистыхъ ощущеній удовольствія, недостатокъ которыхъ не производитъ никакого огорченія, а присутствіе доставляетъ положительную радость. Между послѣдними, далѣе, различаетъ онъ основанныя на чисто чувственныхъ возбужденіяхъ отъ тѣхъ, которыя относятся къ знаніямъ, и, по достоинству знаній, бывають выше и ниже. Первые, возбуждаемыя чувственными простыми предметами, тонами, цвѣтами, геометрическими фигурами, можемъ мы назвать чистыми чувственными ощущеніями удовольствія, а предметы ихъ чисто-чувственно пріятными,—въ отличіе отъ смѣшанныхъ чувственныхъ удовольствій, происходящихъ отъ удовлетворенія тѣлесныхъ потребностей. Къ этимъ послѣднимъ принадлежатъ наслажденія питанія и всѣ подобныя имъ.—Чистыя, на знаніяхъ основанныя удовольствія раздѣляются на четыре класса по родамъ знаній. Въ числѣ ихъ заключаются и тѣ, которыя происходятъ изъ

знанія соразмѣрнаго и прекраснаго, совершеннаго и самодовольнаго (*ἰκανόν*); чувство удовольствія прекраснаго, хотя не одно съ соразмѣрнымъ, однакоже находится въ ближайшемъ сродствѣ съ нимъ. Платонъ, впрочемъ, не входитъ въ ближайшее разсмотрѣніе этого чистаго удовольствія знанія, и довольствуется только отличеніемъ его отъ смѣшанныхъ ощущеній. Если свойство этихъ послѣднихъ опредѣляетъ онъ положительно, то о первыхъ говоритъ только отрицательно, — что они не сопровождаются скорбію, а относительно происходящихъ изъ знаній прибавляетъ еще, что они «не принадлежатъ толпѣ, а составляютъ удѣлъ немногихъ». Поэтому, свойство этихъ чистыхъ удовольствій мы можемъ опредѣлить только чрезъ противоположеніе ихъ смѣшаннымъ. Чистыя чувственныя удовольствія имѣютъ въ своей основѣ простые предметы; предметы чистыхъ ощущеній красоты, напротивъ, должны быть сложные, составные. Тѣ суть цвѣты, тоны, формы, благовонія, эти заключаются во взаимной связи и отношеніяхъ между собой различныхъ частей. Тѣ доступны весьма многимъ, эти — только нѣкоторымъ. Тѣ происходятъ изъ чувственнаго воспріятія, эти — изъ дѣятельности разсудка. Хотя и тѣ и другія принадлежатъ одной душѣ, но первыя принадлежатъ ея воспріемлющей силѣ, послѣднія — ея мыслящей и познающей силѣ. Тѣ, наконецъ, не имѣя съ добродѣтелью, существо которой есть соразмѣрность, ничего сроднаго, удалены отъ нея, послѣднія, происходя изъ знанія соразмѣрнаго, состоятъ съ нею въ тѣснѣйшей связи.

Въ этихъ заключеніяхъ представляется намъ первое еще неполное опредѣленіе красоты, по которому она, если не одно съ соразмѣрностію, то во всякомъ случаѣ находится въ ближайшемъ сродствѣ съ нею. Въ своемъ разговорѣ «Тимей» Платонъ дополняетъ это опредѣленіе тѣмъ, что существо красоты полагаетъ въ *опредѣленномъ* отношеніи. Это — не что иное, какъ постоянная пропорція, въ которой среднее совпадаетъ съ первымъ и послѣднимъ, и наоборотъ.

Въ разговорѣ «Филебъ» Платонъ старался опредѣлить субъективную сторону красоты, т. е. производимое ею впечатлѣніе на зрителя. Для этого онъ сдѣлалъ строгій анализъ ощу-

щеній удовольствія, и въ ряду тѣхъ изъ этихъ ощущеній, которыя возбуждаются не простыми чувственными предметами, а познаніями, поставилъ и чувство удовольствія отъ красоты. Это чувство ближайшимъ образомъ происходитъ отъ познанія соразмѣрности отношеній. И эта соразмѣрность или повсюдная пропорція и есть то, что дѣйствуетъ на насъ, какъ красота. Въ другомъ своемъ разговорѣ,—въ «Федрѣ», Платонъ развиваетъ далѣе это первоначальное опредѣленіе красоты. Именно, онъ изображаетъ здѣсь красоту, какъ такой предметъ, который возбуждаетъ возвышеннѣйшую *любовь*. По свойству-ли предмета, или по другимъ основаніямъ, Платонъ покидаетъ здѣсь свойственный ему діалектическій способъ изслѣдованія и замѣняетъ его мистическо-поэтическимъ. Въ широкой и пышной картинѣ, напоминающей восточную фантазію, онъ объясняетъ происхожденіе чувства любви отношеніемъ души нашей къ небу и небесному. Это небесное, которое онъ называетъ то первобытною красотою, то истиннымъ бытіемъ—въ противоположность бытію являющемуся и кажущемуся, является человѣку въ земныхъ образахъ, и когда душа встрѣчаетъ такіе образы, въ ней рождается воспоминаніе небеснаго, съ которымъ и въ которомъ она нѣкогда жила, и это воспоминаніе приводитъ ее въ восхищеніе, *въ манію*. Поэтому состояніе восхищенія Платонъ ставитъ безконечно выше спокойнаго благоразумія, такъ что о благоразумномъ поэтѣ выразился такъ: «кто безъ маніи приходитъ къ вратамъ поэзіи и убѣжденъ, что посредствомъ искусства можетъ сдѣлаться способнымъ поэтомъ, тотъ всегда останется несовершеннымъ, и поэзія благоразумнаго исчезаетъ предъ поэтическимъ даромъ безумнаго». Въ этой «маніи» заключается благоговѣйная любовь къ небесной красотѣ,—красотѣ, по которой во внѣшнемъ предметѣ душа узнаетъ и видитъ какъ-бы образъ самого Бога, стремится къ Нему и поклоняется Ему. Когда-же любовь бываетъ безъ маніи, то она не чтитъ своего предмета, а хочетъ грубо овладѣть имъ и пожрать его, подобно четвероножному животному, потому что не воспоминаетъ при этомъ о небесномъ, а останавливается на одномъ внѣшнемъ его образѣ.—Все это, какъ сказано, Платонъ развиваетъ въ ши-

рокой картинѣ, гдѣ представляетъ міръ боговъ и прежнюю жизнь человѣческой души въ этомъ мірѣ.

Если разоблачить эту картину отъ ея мистико-поэтическихъ покрововъ, то въ ней откроется таже теорія впечатлѣнія красоты, которую позже написанный «Филебъ» развиваетъ въ болѣе спокойномъ и зрѣломъ психологическомъ разсужденіи. Не говоря ясно, что такое красота, онъ изображаетъ ее, какъ нѣчто, принадлежащее небу—обиталищу истинно сущаго. Только чрезъ воспоминаніе о небесныхъ первообразахъ воспламеняется любовь къ прекрасному; только чрезъ земные образы этихъ первообразовъ возбуждается это воспоминаніе въ душѣ. Въ этомъ состояніи разрѣшаются земныя узы, оковывающія съ неба сошедшую душу; чувство первоначальнаго блаженства изливается на все ея существо, и насильственно увлекаетъ ее къ поклоненію и наслажденію красотой, чувственно отражающей сверхчувственное.

Поэтическій образъ рѣчи Платона заставляетъ недоумѣвать, въ какой области, т. е. небесной или земной, должно искать намъ красоты. Правда, душа, по выраженію Платона, видитъ царство истиннаго бытія и красоты по ту сторону міра, но только тогда, когда она въ прекрасномъ примѣчаетъ отраженіе небеснаго, въ ней возобновляется воспоминаніе о послѣднемъ и любовь къ нему. Отсюда возникаетъ вопросъ: самое имя красоты относится ли—къ тому небесному первообразу, или-же къ его земному отраженію въ здѣшнемъ мірѣ? Красота есть-ли само истинно сущее, или-же служитъ только поводомъ къ напоминанію о немъ? Въ первомъ случаѣ истинно сущее само прекрасно, во второмъ—нѣтъ. Если, по выраженію Платона, истинно сущее небесное бытіе «безцвѣтно, безобразно, неосвязаемо», то какое представленіе можемъ мы имѣть о его красотѣ? Платонъ ясно говоритъ, что находящееся по ту сторону неба можетъ быть видимо только тогда, «когда разумъ править душою», слѣдовательно, это — дѣло мысли, чистаго знанія, вообще — истинное. Это истинное опредѣляется ближе, когда душа достигаетъ до созерцанія объективной истины, до самой мысли (идеи) предметовъ, отличной отъ того, что мы здѣсь на землѣ называемъ существующимъ; это во-



обще—истинно сущее и сродное съ нимъ «благо—добро». Гдѣ же среди этого искать красоты? Если далѣе сказано, что чрезъ посредство земной красоты человѣчество припоминаетъ себѣ небесную, то не должно ли принять, что истинная красота, по мнѣнію Платона, не отличается отъ истины и добра, и что земная красота есть только чувственный образъ той и другаго? Такимъ образомъ, если истинѣ и добру въ здѣшнемъ мірѣ соотвѣтствуетъ красота,—не ясно ли, что красота сама по себѣ ничто, и должна быть тѣмъ же для чувственнаго взрѣнія, чѣмъ истина и добро для разума и мысли? Изъ этого легко объясняется, отъ чего любовь къ красотѣ есть высшая любовь, и сама красота есть высшій предметъ для наблюдателя, когда любовь къ красотѣ есть любовь къ истинѣ, и сама красота есть только истина и добро. Слѣдовательно, энтузіазмъ, влекущій къ красотѣ, зависитъ не отъ красоты, а отъ того, что намъ является въ ней, т. е. отъ истины и добра? Всѣ три: истина, добро и красота не соподчинены между собою, но послѣдняя, какъ сама по себѣ не имѣющая никакого значенія, подчинена двумъ первымъ. Отсюда понятно также и то, что, по мнѣнію Платона и его учениковъ, прекрасное и доброе нераздѣльны. Слѣдовательно, для всякой вполне разумной и доброй души, каковы души божественныя, нѣтъ въ этомъ смыслѣ никакой красоты, потому что въ своемъ стремленіи къ истинѣ и добру она не нуждается въ возбужденіи посредствомъ прекраснаго. Правда, Платонъ нигдѣ ясно не выражаетъ этой мысли, но она необходимо вытекаетъ изъ его ученія. Для божественныхъ душъ все—истина и добро, онѣ сами всѣ—разумъ, мысль, созерцаніе сверхчувственнаго; въ напоминаніяхъ чрезъ земные образы онѣ не имѣютъ никакой нужды. Напротивъ, для не вполне совершенныхъ душъ красота служитъ нѣкоторымъ вознагражденіемъ за то, чего лишены онѣ въ знаніи истинно сущаго. Въмѣсто собственнаго лучезарнаго свѣта видятъ онѣ удаленное отъ нихъ истинное только въ просвѣтленномъ своемъ чувствѣ. Въ немъ безобразное получаетъ образъ, безцвѣтное—цвѣтъ, неосязаемое—осязаемость. О красотѣ внѣ здѣшняго чувственнаго міра не можетъ быть, слѣдовательно, и рѣчи.

Хотя все это, какъ мы сказали, прямо вытекаетъ изъ ученія Платона, тѣмъ не менѣе самъ онъ, повидимому, не приходилъ къ такимъ заключеніямъ. Называя красоту «отраженіемъ» (ὁμοίωμα), Платонъ уже этимъ самымъ даетъ понять, что онъ относитъ ее къ первообразу. А то обстоятельство, что Платонъ называетъ красоту «образомъ», доказываетъ, что онъ усвоилъ ей форму и фигуру. Но какова должна быть эта фигура, когда красота относится у Платона къ безобразному, неосязаемому истинно сущему? Или первообразъ красоты есть истинно сущее, и въ этомъ случаѣ онъ не можетъ быть ни какимъ образомъ, а слѣдовательно, и первообразомъ, но долженъ оставаться такимъ-же безобразнымъ, какъ само сущее. Или же онъ имѣетъ форму и фигуру, но въ такомъ случаѣ—какъ же согласить съ этимъ то, что сущее не имѣетъ никакой формы и фигуры? Изъ этой диллемы Федръ не можетъ выпутаться, и чѣмъ живѣе изображаетъ онъ экстатическія ощущенія любви, которыя въ совершенной душѣ производятъ созерцаніе прекраснаго, тѣмъ ошутительнѣе становится, что эта любовь относится къ красотѣ не какъ къ явленію только истиннаго и добраго, но какъ къ чему-то иному.

Въ этомъ отношеніи Федръ и другой сродный съ нимъ разговоръ «Пиршество» служатъ источникомъ широко распространеннаго мнѣнія объ основномъ Платоновомъ понятіи о красотѣ. О формѣ и фигурѣ прекраснаго нѣтъ даже и намека въ этихъ разговорахъ. Главнымъ въ нихъ остается вызванное прекраснымъ воспоминаніе о безобразномъ истинно сущемъ. Явленіе этого истинно сущаго и составляетъ красоту, и все значеніе этой послѣдней зависитъ только отъ связи ея съ истинно сущимъ. Главное составляетъ не то, какъ является, но то, что именно является. Всѣ три понятія такъ нераздѣльны, что гдѣ нѣтъ истины и добра, тамъ нѣтъ и красоты; но наоборотъ,—безобразное и неосязаемое истинно сущее, заключающее въ себѣ истину и добро, есть ли однако въ то же время и прекрасное?

Федръ не отвѣчаетъ на этотъ вопросъ, а Филебъ даетъ отвѣтъ, повидимому, утвердительный. Это можно заключить изъ того, что красоту онъ полагаетъ въ соразмѣрности, а добродѣтель—въ равномѣрности, и такъ какъ добродѣтель, по

мысли Платона, есть истинно сущее, то изъ этого должно бы слѣдовать, что истинно сущее, каково и есть добро, само по себѣ равномѣрно и соразмѣрно, а слѣдовательно, и прекрасно. Но затрудненіе состоитъ въ томъ, что невозможно представить равномѣрности и соразмѣрности въ такомъ существѣ, которое не имѣетъ ни формы, ни образа, потому что и соразмѣрность и равномѣрность суть свойства именно формы.

Весьма важно также въ данномъ случаѣ и то, какъ должно быть опредѣлено соотношеніе между добромъ и красою: такъ-ли, что прекрасно только то, что добро, или-же такъ, что все доброе прекрасно? Платоновое понятіе красоты колеблется между обоими этими опредѣленіями; въ послѣднемъ случаѣ красота сопоставляется съ добромъ, тогда какъ въ первомъ, напротивъ, совершенно подчиняется ему.

Платоновое объясненіе дозволяетъ то и другое толкованіе. Безобразное и неосязаемое сущее, воспоминаніе о которомъ возбуждается чрезъ отраженіе его въ земномъ, есть первообразъ и основаніе красоты, и красота потому и красота, что она есть явленіе сущаго, т. е. истиннаго и добраго. Но съ другой стороны, красота есть соразмѣрность, а добродѣтель—равномѣрность, слѣдовательно, добро не только само прекрасно, но потому и добро, что оно—прекрасно извѣстнымъ образомъ. Для рѣшенія этого противорѣчія представляется одинъ только путь, именно,—допустить, что истинно сущее отнюдь не безобразно, что истинное и доброе имѣютъ изящную форму.

Наиболѣе полное представленіе этого ученія находимъ мы въ книгахъ «О государствѣ», при чемъ для насъ особенно важно содержаніе книги 10-й. Въ этомъ твореніи, посвященномъ не столько изслѣдованію высочайшаго блага, сколько осуществленію его въ гражданскомъ обществѣ, есть мѣсто, раскрывающее внутреннюю связь истины, добра и красоты,—связь, вслѣдствіе которой красота есть необходимая форма истины и добра въ государствѣ.

Предметомъ изслѣдованія является здѣсь знаменитый вопросъ о допущеніи поэтическаго искусства въ идеальномъ государствѣ и о положеніи его въ немъ. При этомъ поэзія служитъ для Платона представительницею искусства вообще. Уже

въ Федръ онъ показалъ, какую относительно низкую степень между сошедшими съ неба душами назначилъ онъ душамъ поэтовъ и вообще художниковъ: между классами, на которые раздѣляются души по степенямъ ихъ познанія истинно сущаго, душамъ поэтовъ и художниковъ Платонъ опредѣлилъ по порядку шестой классъ. А во 2-й книгѣ «Республики» указывается и основаніе этого. Искусство вообще и поэзію въ особенности Платонъ разсматриваетъ какъ одно изъ средствъ народнаго воспитанія. «Есть, говоритъ онъ, два рода изустнаго наставленія: одно истинное, другое вымышленное, и мы обыкновенно начинаемъ съ послѣдняго. Никто не станетъ оспаривать, что дѣти предпочтительно слушаютъ сказки, и чрезъ нихъ вносятъ въ свои души такія мнѣнія, которыя большею частію противоположны тѣмъ, какія должны въ нихъ установиться, когда они достигнутъ полнаго возраста. Ни у Гомера, ни у другаго какого-либо поэта не можемъ мы замѣтить такихъ зрѣлыхъ мнѣній,— такъ много говоритъ онъ нелѣпаго о богахъ». Съ этой строго-нравственной точки зрѣнія Платонъ подвергаетъ поэтовъ своего времени безпощадной критикѣ, показывая, что большая часть древнихъ сказаній о богахъ и герояхъ стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ чистымъ воззрѣніемъ на Божественное, и потому — не пригодно для юношества. А между тѣмъ для замѣны ихъ пѣтъ другихъ лучшихъ сказаній. «Я и ты, говоритъ Платонъ Адиманту, не поэты, а основатели государства. Основателямъ нужно знать правила, по которымъ вымышляютъ поэты свои сказанія, и не попускать, когда они не соблюдаютъ этихъ правилъ въ своихъ вымыслахъ, но сами они не должны вымышлять сказаній. Такое дѣло не достойно ни мудрыхъ, стоящихъ во главѣ государства, ни блюстителей, которымъ поручено его охранять. Дѣло и назначеніе тѣхъ есть истинное, а не воображаемое знаніе, истинное знаніе и истинная сила этихъ — въ гармоническомъ единствѣ. Между тѣмъ, искусство и въ особенности поэзія есть только подражаніе дѣйствительному, и для того, кто имѣетъ истинное знаніе, — излишне, для тѣхъ же, кто не знаетъ, что оно — одно чистое подражаніе, даже и вредно потому что дѣйствительное обольщеніе протвпно и богамъ и людямъ».

Это опредѣленіе искусства, какъ подражанія дѣйствительному, имѣетъ великое значеніе не только для греческаго, но и для искусства всѣхъ послѣдующихъ временъ. Оно можетъ быть понимаемо въ разныхъ смыслахъ, по различію значеній, усвояемыхъ и подражанію и дѣйствительности. Наше дѣло въ настоящемъ случаѣ — найти тотъ смыслъ, какой придавалъ этимъ словамъ самъ Платонъ.

Слово *подражаніе* употребляетъ онъ въ смыслѣ повторенія одного и того же образца въ одномъ или многихъ оттискахъ. Напротивъ того, слово *дѣйствительность* имѣетъ у него двойное значеніе. Яснѣйшимъ образомъ противопоставляетъ онъ оба ея значенія въ приведенномъ уже мѣстѣ Федра, гдѣ безобразное дѣйствительно сущее онъ противопоставляетъ тому, что мы здѣсь называемъ существующимъ. Они относятся другъ къ другу, какъ сверхчувственное къ чувственному, неизмѣнное къ измѣняющемуся. Какой же изъ этихъ двухъ *дѣйствительностей* подражаетъ искусство? По ученію Платона, — только послѣдней. «Всѣ поэты, говоритъ онъ, начиная съ Гомера, суть подражатели тѣней добродѣтели и другихъ предметовъ и не достигаютъ до истины». Искусство есть вторичное повтореніе дѣйствительно сущаго, оттискъ съ оттиска, первое же повтореніе его есть дѣйствительность. «Представитель тѣней, подражатель не понимаетъ существа, а только явленіе». Между степенями трехъ міровъ — первая есть небесная область идей и первообразовъ, вторая — дѣйствительность, какъ царство оттисковъ изъ первой руки, третья — міръ оттисковъ изъ вторыхъ рукъ, міръ тѣней и призраковъ искусства. Послѣднее, поэтому, есть область, наиболѣе удаленная отъ истины и слабѣе всѣхъ повторяющая въ себѣ совершенства первообраза. Поэтому же, философъ, который любитъ и ищетъ сущность, въ извѣстномъ Федровомъ порядкѣ стоитъ на первой ступени, а поэтъ, который создаетъ только тѣнь существа, — на шестой.

Платонова эстетика сливается съ метафизикой. Въ мірѣ не сущаго, въ мірѣ нестройной матеріи отражается истинно сущее, неизмѣнно пребывающія идеи. Это, какъ изображаетъ ихъ Федръ, — и не безобразное, но однакоже и не осязаемое

и не чувственное. Первообразъ, родовое понятіе, типъ, каждая идея представляютъ собою цѣлое, способное отпечатлѣться на земной матеріи и сообщить ей самой содержаніе, форму и жизнь. Этотъ міръ живыхъ родовыхъ формъ есть міръ идей Платона. Напечатлѣнный на мертвой матеріи, онъ въ каждомъ экземплярѣ рода повторяется въ болѣе или менѣе совершенныхъ оттискахъ. Но подражателю, который подражаетъ натуральному предмету, первообразъ рода предносится въ такой степени ясности, въ какой сама природа повторила этотъ первообразъ, и его повтореніе тѣмъ болѣе удаляется отъ идеи, чѣмъ ниже ея первообразъ въ сѣмъ природѣ. Насколько природа ниже идеи, настолько искусство ниже природы. Вмѣсто того, чтобы превзойти ее, искусство никогда не достигаетъ ея, и если природа есть въ извѣстномъ отношеніи уклоненіе отъ истинно сущаго, то искусство—тѣмъ еще большее уклоненіе отъ природы. Съ этой точки зрѣнія объясняются всѣ изреченія Платона о красотѣ и искусствѣ. Что касается первой, то теперь понятно, въ какомъ смыслѣ усволяетъ онъ красоту истинно сущему, которое самъ же называетъ не имѣющимъ формы и фигуры. Идея, какъ определенное родовое понятіе, есть форма, образное бытіе, слѣдовательно, способное и къ равномѣрности и къ соразмѣрности,—черты, приписываемыя Платономъ добру и красотѣ,—но вмѣстѣ—и безобразное въ томъ смыслѣ, въ какомъ Платонъ говоритъ въ Филебѣ объ изящныхъ фигурахъ, цвѣтахъ и формахъ. Форма идеи одна, какъ и свойственно чисто духовному, и Платонъ самъ приводитъ въ примѣръ справедливость, благоразуміе и т. п., потому что все это степени мѣры, образы выраженія извѣстнаго правильнаго отношенія дѣятельныхъ силъ и душевныхъ способностей, слѣдовательно,—своего рода красота, т. е. соразмѣрность. Между тѣмъ, какъ идеи, онѣ принадлежатъ исключительно разуму, и мудрецъ, который ихъ однихъ ищетъ въ вещахъ, имѣетъ право не уважать при нихъ всѣ возможные виды чувственнаго явленія. Удовольствіе, производимое созерцаніемъ ихъ, рождается и не изъ чистаго знанія безъ предшествовавшей скорби, и не изъ чувственно-пріятнаго созерцанія простыхъ цвѣтовъ, тоновъ,

геометрическихъ фигуръ. Съ этими послѣдними собственная красота, по понятію Платона, не имѣетъ ничего общаго. Она принадлежитъ вполнѣ сверхчувственной природѣ, какъ и сама идея; а идея только вслѣдствіе своего соединенія съ несущею матеріею (*μη ὄν*) является въ чувственномъ мірѣ.

Но это соединеніе идея съ матеріею, бытія съ небытіемъ есть самый темный пунктъ въ системѣ Платона. Слово, которое онъ употребляетъ, обозначая это соединеніе, — *κοινωνία* — нисколько не разъясняетъ этой темноты. На тѣ мѣста Платоновой философіи, въ которыхъ встрѣчается это выраженіе, сдѣлано много мистическихъ толкованій, и мистическому характеру неоплатониковъ никакая часть Платоновой философіи не содѣйствовала болѣе, чѣмъ эта міровая загадка соединенія (*κοινωνία* = приобщеніе, соединеніе) небснаго съ земною матеріею. *Не сущее*, по духу и выраженію Платона, мать природы и чувственнаго міра, корень зла, несовершенства и противорѣчія божественнымъ идеямъ, несущее, которое должно бы быть чистымъ призракомъ и однакоже является какъ бытіе, есть ахиллесова пята Платоновой системы, безъ которой она не можетъ обойтись и которую не въ состояніи защитить.

Какъ бы то ни было, но послѣ этого задача художника ясна. Каждая идея, какъ нечувственное родовое понятіе, носитъ въ себѣ извѣстную опредѣленную нечувственную форму, и форма эта такъ повторяется въ каждомъ чувственномъ экземплярѣ этого рода, что онъ бываетъ экземпляромъ только этого рода, а не какого-либо другаго. Эта нечувственная форма постоянна, потому что неизмѣнна въ каждомъ экземплярѣ рода, всеобща, потому что предшествуетъ каждому, необходима, потому что безъ нея натуральный предметъ не можетъ быть экземпляромъ своего рода. Послѣ этого, художникъ, когда онъ подражаетъ дѣйствительному, т. е., отдѣльнымъ предметамъ, принадлежащимъ къ какому-либо роду, подражаетъ вмѣстѣ и идеѣ, которой въ свою очередь подражаетъ и самъ родъ. Отсюда могутъ быть объяснены два обстоятельства: первое, — почему Платонъ назначаетъ художнику второстепенное мѣсто, второе, почему онъ простые прекрасные цвѣта, тоны, благовопія и геометрическія фигуры исключаетъ изъ области кра-

соты. Первое произошло отъ того, что произведеніе художника въ метафизическомъ распорядкѣ занимаетъ самую низшую ступень и стоитъ даже ниже предметовъ природы, такъ какъ природа подражаетъ идеѣ непосредственно, а произведеніе искусства только посредственно. Второе—отъ того, что простые цвѣта, тоны и благовопія, равно какъ и геометрическія фигуры, пока они не сравниваются ни съ какими другими, не содержатъ въ себѣ никакихъ формъ, никакого отношенія, никакой мѣры, какъ это свойственно идеямъ и истинно сущему. Прямое, хотя и нравится само по себѣ, однакоже отнюдь не прекрасно, но становится такимъ вслѣдствіе отношенія къ кривому или къ другимъ прямымъ. Кругъ пріятенъ и самъ по себѣ для глаза, но только чрезъ сравненіе съ угломъ является прекраснымъ. Въ области звуковъ также прекрасно только соотношеніе двухъ или многихъ тоновъ между собою, отдѣльный же звукъ имѣетъ только чувственную пріятность. Тоже должно замѣтить и о цвѣтахъ. Вообще гдѣ нѣтъ никакого отношенія, нѣтъ мѣры, нѣтъ формы, тамъ нѣтъ и красоты.

Благодаря предшествовавшему раскрытію отдѣльныхъ мыслей и изреченій Платона о красотѣ и искусствѣ, мы достигли, наконецъ, до той точки, на которой казавшіяся разрозненными цѣли «Филеба», «Федра» и книгъ «О государствѣ» сходятся между собою. Первый рѣзко различаетъ смѣшанныя низшія ощущенія удовольствія, не принадлежація къ области ни собственно красоты, ни чисто чувственнаго наслажденія, отъ чистыхъ, принадлежащихъ частію мыслящимъ спламъ души, частію способностямъ чувственнаго воспріятія. Тѣ основываются на сравненіи и мѣрѣ, эти на простой пріятности для отдѣльныхъ чувственныхъ органовъ. Посредствомъ сравненія и мѣры ощущаемъ мы соразмѣрность—существо красоты и равномерность—существо добродѣтели. Обоиими этими качествами возбуждаются высшія, свойственныя разумному познанію ощущенія удовольствія. Послѣ этого «Федръ» открываетъ, какимъ образомъ къ тому, что возбуждаетъ удовольствіе, должны родиться въ насъ стремленія и любовь, тѣмъ высшія, чѣмъ выше самое ощущеніе удовольствія. Высшія



ощущенія удовольствія, производимыя красотою и добродѣтелью, должны возбудить и высшую степень любви, пламеннѣйшій энтузіазмъ. Но этотъ энтузіазмъ увлекаетъ къ подражанію любимому; существо и границы этого подражанія раскрываютъ намъ книги «О государствѣ».

Такимъ образомъ, общій результатъ, къ которому пришелъ Платонъ въ своихъ изысканіяхъ, есть особенное значеніе формы для эстетики. Мы можемъ принять за окончательно рѣшенное, что Платонъ допускаетъ красоту только тамъ, гдѣ имѣютъ мѣсто сравненіе, мѣра, отношеніе, вообще—формы въ обширнѣйшемъ смыслѣ слова. Остроумное изслѣдованіе «Филеба», по которому всѣ интересы въ предметахъ, каковы интересы удовлетворенія нашимъ пожеланіямъ или удаленія болезненно ощущаемыхъ недостатковъ, и даже чистое ощущеніе удовольствія отъ отдѣльныхъ цвѣтовъ и звуковъ—удалены изъ области чисто-разумнаго услажденія красотою,—это изслѣдованіе составляетъ достойнѣйшую основу для всякой эстетики. Это первое основательно проведенное обособленіе чисто чувственно-пріятнаго, къ которому относится полезное, отъ собственно-прекраснаго. Между тѣмъ какъ то принадлежитъ чувствамъ, смѣшаннымъ или чистымъ, это относится единственно и исключительно къ мыслящей силѣ души.

Между тѣмъ какъ удовольствіе въ первомъ происходитъ отъ простаго примѣненія предмета къ нашимъ тонкимъ или грубымъ чувствамъ, ощущеніе удовольствія отъ красоты основывается на сравненіи различныхъ отношеній, слѣдовательно, на сужденіи, безъ всякаго, впрочемъ, отношенія предмета къ нашему тѣлесному благо-или неблагосостоянію.

Это ограниченіе красоты формою есть та сторона въ ученіи Платона, съ которой позднѣе Аристотель развивалъ его эстетику, и по которой открывается сродство съ нимъ въ новѣйшей критической философіи. Страннымъ должно показаться, что это предпочтеніе чистой формы въ красотѣ, которому Платонъ придавалъ особенную важность, нашло столь мало сочувствія у его послѣдователей, что оно обыкновенно считается скорѣе особенностью Аристотелева ученія, противоположною Платонову, чѣмъ основною чертою этого послѣд-

вяго. Мало этого. Мы видимъ, что именно тѣ эстетики, которые тѣснѣйшимъ образомъ примыкаютъ къ Платону, смотрятъ на чистую форму съ пренебреженіемъ. Взглядъ ихъ состоитъ въ томъ, что чистая форма сама по себѣ есть нѣчто пустое и недостойное, такъ что красота, если ограничить ее одною формою, утратитъ всякое значеніе. Но никто, по ихъ мнѣнію, не былъ такъ далекъ отъ этого ограниченія, какъ именно «божественный» Платонъ, у котораго постоянная связь красоты съ добромъ ясно показываетъ, что пустая, лишенная значенія форма не можетъ исчерпать ея существа. Напротивъ, эта самая нераздѣльная связь даетъ разумѣть, что истинное существо прекраснаго и добраго одно, что одно изъ нихъ есть чувственное явленіе другаго сверхчувственнаго, и красота, которая была бы явленіемъ чего-либо другаго кромѣ добра, для Платона—понятіе не мыслимое. Потому что истинное бытіе, говорятъ они, основываясь на указанномъ нами мѣстѣ Федра, одно, и можетъ быть только одно, и оно не имѣетъ ни образа, ни фигуры. Входя въ чувственный міръ, принимаетъ оно форму, невидимое добро заключается въ видимую форму красоты. И эти формы должно называть прекрасными, потому что въ нихъ раскрывается божественное содержаніе добро. Красоту опредѣляетъ то, что въ ней является, а не какъ является. Одинаково солнце и не измѣняется его блескъ, отражается ли оно въ зеркалѣ или въ тихомъ ручейкѣ.

Чтобы дать общее названіе этому классу эстетиковъ, для которыхъ содержаніе—все, а форма—ничто, мы будемъ въ дальнѣйшихъ нашихъ изслѣдованіяхъ называть ихъ платониками, хотя изъ вышесказаннаго и оказывается, что они опираются на Платонъ только по недоразумѣнію. Здѣсь вполне и даже необходимо объяснить, отъ чего родилось такое недоразумѣніе.

Что главный поводъ къ нему подалъ «Федръ»,—это естественно предположить, и не обращая вниманія на то преувеличенное уваженіе, которое возбуждаетъ къ себѣ этотъ разговоръ своимъ выпрененнымъ полетомъ мысли и своимъ грандіознымъ міросозерцаніемъ. Въ «Филебѣ» и въ книгахъ «О го-

сударствѣ» Платонъ изучаетъ предметъ путемъ зрѣлаго размышленія и строгаго изслѣдованія; напротивъ, въ «Федръ» онъ принимаетъ совершенно мистическій тонъ. Здѣсь, гдѣ истинное бытіе открывается только въ неземномъ видѣніи, и только для того, чтобы въ совершенной противоположности его земному яснѣе показать непрочность, измѣнчивость и недостойность послѣдняго, надлежало свойство безобразности поставить тѣмъ ближе на первый планъ, чѣмъ свойственнѣе чувственному глазу различать чувственные предметы только по чувственнымъ ихъ формамъ. Чтобы дать замѣтить, что формы красоты отнюдь не чувственныя, Сократъ, увлеченный «дѣвственнымъ вдохновеніемъ», могъ сказать, что истинно—прекрасное вообще безобразно и безформенно. Такой строгій порядокъ, какъ въ «Филебѣ», гдѣ прекрасное слѣдуетъ за добрымъ, и мѣра составляетъ общее свойство обоихъ, былъ здѣсь и не нуженъ и не выполненъ. Самъ Платонъ даетъ тонкій намекъ на это уже тѣмъ, что въ примѣрѣ истинно сущаго приводитъ хотя чистыя добродѣтели, но указываетъ именно такія, изъ которыхъ каждая содержитъ опредѣленіе мѣры, каковы справедливость и благоразуміе. Поэтому красота уже не тамъ, гдѣ доброе, но тамъ, гдѣ доброе является въ своей правильной сверхчувственной формѣ. Идя далѣе въ духѣ философа, можно утверждать, что безъ этой формы, слѣдовательно и безъ красоты, не было-бы и вообще добраго.— Но нельзя однакоже отвергать, что Платонъ подаетъ поводъ и къ обратному толкованію. Изъ примѣровъ истинно сущаго, приводимыхъ имъ въ «Федръ», видно, что онъ въ данномъ случаѣ имѣлъ въ виду главнымъ образомъ доброе, добродѣтели, каковы справедливость, благоразуміе и т. д. Если добродѣтель сама основывается на мѣрѣ, т. е. на формѣ, то естественно заключить, что только тѣ формы истинно прекрасны, которыя являются въ добродѣтели. Когда, такимъ образомъ, съ одной стороны добродѣтель зависитъ отъ формы, то съ другой и красота формы является въ зависимости отъ добродѣтели. Но противъ этого говоритъ то, что Платонъ самъ въ «Филебѣ» устанавливаетъ различіе между соразмѣрностію вообще, какъ существомъ красоты, и между равномѣрностію,

какъ существеннымъ свойствомъ добродѣтели. Истиннымъ остается только то, что вслѣдствіе представленія красоты, какъ явленія идеи въ чувственномъ, почти вовсе уничтожается различіе между красотой и не красотой.—Потому что, если идея есть только родовое понятіе, то или понятіе это должно являться во всей цѣлости въ каждомъ экземплярѣ, или предметы природы не суть экземпляры рода. Если родъ, идея является въ каждомъ экземплярѣ вполне, и если дѣло красоты состоитъ только въ повтореніи идеи въ земной матеріи; то каждый экземпляръ рода прекрасенъ и различіе между прекраснымъ и не прекраснымъ чисто мнимое. Это возраженіе не устраняется и въ томъ случаѣ, если въ земной матеріи предполагаютъ противоборство идеѣ, котораго идея никогда не можетъ совершенно преодолѣть. Потому что, если это противоборство матеріи простирается до того, что отнимаетъ у предмета существенные признаки рода, то предметъ уже не принадлежитъ къ роду, а если онъ не выходитъ изъ рода, то должны сохраниться въ немъ всѣ признаки рода, а вслѣдствіе этого, каждый экземпляръ рода также прекрасенъ, какъ и всѣ прочіе.

Послѣ этого оставалось-бы признать вмѣсто прекрасныхъ недѣлимыхъ только прекрасный родъ. Прекрасенъ не тотъ или другой левъ, но левъ какъ родъ. Такъ какъ идеи у Платона стоятъ въ порядкѣ нѣкоторой взаимной подчиненности, и всѣ подчинены высшей, т. е. идеѣ добра, то и красота должна слѣдовать тому же порядку, и высшій родъ долженъ быть и прекраснѣйшій. Когда, послѣ этого, идея добра, Богъ, есть высшая, то необходимо должна быть она и прекраснѣйшею, и красота вещей должна быть различаема по той мѣрѣ, т. е. быть больше или меньше,—въ какой выражаетъ въ себѣ эту высочайшую идею. Слѣдовательно, въ сущности есть одно только прекрасное, т. е. явленіе Божественнаго въ чувственномъ мірѣ, потому что въ сущности одно только доброе, это идея Божества. Какъ все—добро настолько, насколько приобщается Божественному, такъ все настолько и прекрасно, насколько является въ немъ Божественное.—Оба эти взгляда встрѣчаются у философовъ—платониковъ, но который изъ

нихъ принадлежитъ самому Платону, — при неопредѣленности его выраженій рѣшить весьма трудно. Но сѣмени обоихъ надобно искать именно въ его философскомъ ученіи.

Уже и въ древности мысль, что для осуществленія красоты достаточно быть только экземпляромъ рода, возбудила основательное сомнѣніе. Въ признакахъ принадлежности къ человѣческому роду не имѣлъ недостатка, конечно, и Терситъ, однакоже въ Иліадѣ Гомера онъ является представителемъ безобразія. Думали устранить это затрудненіе тѣмъ предположеніемъ, что подъ красотой должно разумѣть не столько родовое понятіе, сколько лучшей, удачливѣйшей образецъ извѣстнаго рода. Но съ принятіемъ этого возникаетъ новое затрудненіе, новый вопросъ. Эта требуемая красота образца указываетъ на изящество его оттиска не потому, что это — оттискъ образца, но потому что самый образецъ — прекрасенъ. Оттискъ безобразнаго образца чѣмъ вѣрнѣе, тѣмъ, безъ сомнѣнія, былъ-бы безобразнѣе. Слѣдовательно, красота образца происходитъ не отъ того, что онъ — образецъ для рода, но отъ другихъ обстоятельствъ и законовъ, которые не зависятъ отъ его образцовости. — Трудность эта не устраняется и тѣмъ предположеніемъ, что всѣ роды подчинены одному высшему. Если для красоты явленія достаточно, чтобы оно было оттискомъ одного образца, одной идеи, то всѣ роды должны быть прекрасны, потому что всѣ имѣютъ свои оттиски или копія. Но этому противорѣчитъ тотъ опытъ, что въ природѣ есть не мало родовъ отвратительныхъ, безобразныхъ. Но если не всѣ роды прекрасны, то очевидно, красота и безобразіе ихъ зависятъ отъ чего-либо другаго, а не отъ отношенія ихъ только къ высшей идеѣ, къ добру. Изъ этого слѣдуетъ, что красота есть явленіе не только добра, но и нѣчто само по себѣ.

Важность этихъ выводовъ изъ Платонова ученія уяснится для насъ впоследствии. Между нравственными, метафизическими и логическими его началами господствуетъ тѣснѣйшая связь, и хотя сначала онъ желалъ идти независимо отъ нихъ въ своихъ эстетическихъ воззрѣніяхъ, но скоро опять возвращался къ нимъ. Его нетвердое, колеблющееся употребленіе слова «идея» служитъ главнымъ основаніемъ этихъ противо-

рѣчій. Подъ идеею онъ разумѣеть то чисто эстетическое, то логическое основное понятіе, то не только нравственно-достойный, но и эстетически значительный образецъ. Потому и выводы его различаются,—по различію этихъ значеній идеи. Совершенно справедливо, что чувственный оттискъ прекраснаго образца и самъ долженъ быть прекрасенъ, но Платонъ не показываетъ ни того, въ какихъ свойствахъ, въ какихъ чертахъ заключается красота самаго образца, ни того, что каждый образецъ рода прекрасенъ уже по самому родовому своему значенію.

Здѣсь въ первый разъ встрѣчается намъ борьба между красотою и цѣлесообразностію. Ту и другую довольно просто-душно и раздѣляетъ и смѣшиваетъ Платонъ въ своей эстетикѣ. Онъ отдѣляетъ ихъ, когда красоту полагаетъ въ формальной соразмѣрности, и признаетъ цѣлесообразность, когда каждый экземпляръ рода оставляетъ при томъ, чѣмъ онъ долженъ быть по понятію своего рода. Онъ смѣшиваетъ ихъ, когда для красоты считаетъ достаточнымъ, чтобы вещь была сообразна съ своимъ родомъ, и опять допускаетъ, что вещь, сообразная съ своимъ родомъ, поэтому и прекрасна. Это смѣшеніе двухъ отдѣльныхъ понятій сдѣлалось въ послѣдствіи источникомъ безчисленныхъ заблужденій въ эстетикѣ.

*Е. Амфиатовъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

## „ТЕОДИЦЕЯ“ ЛЕЙБНИЦА.

Разсужденіе о благодѣи Божіей, свободѣ челоувѣческой и началѣ зла.

### ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

§§ 107. До сихъ поръ я старался представить обстоятельное и раздѣльное изложеніе всего разсматриваемаго мною предмета, и хотя я не касался возраженій Беля въ частности, но я старался ихъ предупредить и дать возможность отвѣчать на нихъ. Но такъ какъ я рѣшился разсмотрѣть ихъ подробно, не только потому, что, можетъ быть, существуютъ еще пункты, заслуживающіе объясненія, но и потому, что возраженія эти обыкновенно исполнены силы и учености, и могутъ пролить наибольшій свѣтъ на этотъ спорный предметъ, то хорошо будетъ представить главнѣйшія изъ нихъ и присоединить къ нимъ мои рѣшенія. Въ самомъ началѣ я замѣтилъ: «что Богъ споспѣшествуетъ нравственному и физическому злу, и тому и другому споспѣшествуетъ нравственнымъ и физическимъ образомъ; и что челоувѣкъ тоже содѣйствуетъ этому нравственно и физически свободнымъ и дѣятельнымъ образомъ, что дѣлаетъ его достойнымъ порицанія и наказанія». Я показалъ также, что каждый изъ этихъ пунктовъ имѣетъ свои трудности; но самое большое затрудненіе состоитъ въ утвержденіи, что Богъ нравственно споспѣшествуетъ нравственному злу, т. е., грѣху, не будучи виновникомъ грѣха и даже не будучи соучастникомъ его.

108. Всего этого Богъ достигаетъ тѣмъ, что допускаетъ зло правосудно и направляетъ его къ добру премудро, какъ я показалъ это достаточно понятнымъ образомъ. Но такъ какъ именно при этомъ Бель преимущественно старается разбить въ прахъ утверждающихъ, что въ вѣрѣ нѣтъ ничего, что не могло бы быть согласовано съ разумомъ; то здѣсь главнымъ образомъ надобно показать, что мои убѣжденія ограждены валомъ, даже твердынями, способными выдержать огонь самыхъ сильныхъ его батарей, говоря его сравненіемъ. Онъ выставилъ противъ меня батареи въ главѣ CXLIV своего отвѣта на вопросы провинціала (т. III, стр. 812), гдѣ онъ излагаетъ богословское ученіе въ семи положеніяхъ, и ему противопоставляетъ девятнадцать философскихъ положеній, какъ наиболѣе огромныя пушки, способныя пробить брешь въ моей оградѣ. Начнемъ съ положеній богословскихъ.

109. I. «Богъ, говоритъ онъ, есть Существо вѣчное и необходимое, бесконечно благое, святое, премудрое и всемогущее, отъ вѣчности обладающее славою и блаженствомъ, которыя никогда не могутъ ни возрастать, ни уменьшаться». Это положеніе Беля столько же философское, какъ и богословское. Утверждать, что Богъ обладаетъ славою, будучи единымъ, это зависитъ уже отъ значенія самаго выраженія. Можно полагать съ нѣкоторыми, что слава состоитъ въ удовлетвореніи, обрѣтаемомъ въ сознаніи своихъ собственныхъ совершенствъ: но когда подъ славою разумѣютъ сознаніе этихъ совершенствъ другими, тогда можно утверждать, что Богъ пріобрѣтаетъ славу только посредствомъ сообщенія вѣдѣнія о Себѣ разумнымъ тварямъ. Какъ бы то ни было, вѣрно то, что Богъ посредствомъ этого не пріобрѣтаетъ новаго блага, и что скорѣе разумныя твари находятъ свое благо въ томъ, когда надлежащимъ образомъ созерцаютъ славу Божию.

110. II. «Онъ (Богъ) свободно рѣшилъ призвать къ бытію твари, и среди бесконечнаго числа возможныхъ тварей, Онъ избралъ наиболѣе угодныхъ Ему, дабы даровать имъ бытіе и создать вселенную, а всѣ другія твари оставилъ въ небытіи». Это положеніе тоже очень сообразно съ тою частію философіи, которая называется естественнымъ богословіемъ, совер-



шенно также, какъ и предшествующее положеніе. Здѣсь надобно нѣсколько остановиться на томъ выраженіи, по которому изъ всѣхъ возможныхъ существъ Онъ избралъ наиболѣе *удобныхъ Ему*. Ибо надобно принять во вниманіе, что когда я говорю, *это угодно мнѣ*, то это значитъ тоже, какъ если бы я сказалъ, я нахожу это добрымъ. Такимъ образомъ только идеальная доброта предмета удобна, и только она побуждаетъ избрать его изъ среды многихъ другихъ предметовъ неудобныхъ или менѣе удобныхъ, то-есть, содержащихъ менѣе этой доброты, затрагивающей меня. Итакъ только истинное благо можетъ быть удобнымъ Богу; и слѣдовательно то, что наиболѣе угодно Богу и что побуждаетъ Его къ избранію, это есть наилучшее.

111. III. «Такъ какъ природа человѣческая принадлежала къ числу существъ, которымъ Онъ желалъ даровать бытіе, то Онъ создалъ мужа и жену и даровалъ имъ въ числѣ другихъ даровъ свободную волю, дабы они имѣли силу повиноваться Ему; но Онъ угрожалъ имъ смертію, если они не будутъ повиноваться заповѣди, касавшейся воздержанія отъ извѣстнаго плода». Это положеніе есть уже частію откровенное и должно быть допущено безъ затрудненія, если только правильно понимать свободную волю, согласно съ даннымъ мною объясненіемъ.

112. IV. «Однакоже они съѣли отъ запрещеннаго плода, и съ тѣхъ поръ стали осужденными сами и все ихъ потомство на бѣдствія этой жизни, на временную смерть и на вѣчное осужденіе, и были подчинены такой склонности ко грѣху, что поддавались ей почти безъ конца и непрестанно». Есть основаніе думать, что запрещенное дѣйствіе само по себѣ повлекло эти дурныя послѣдствія вслѣдствіе естественной послѣдовательности, и что именно поэтому, а не по чисто произвольному опредѣленію Богъ запретилъ его; это почти тоже какъ запрещаютъ ножи дѣтямъ. Славный Флуддъ или де-Флюктибусъ, англичанинъ, написалъ нѣкогда книгу *De vita, morte et resurrectione* (О жизни, смерти и воскресеніи) подъ именемъ о. Отреба, въ какой книгѣ онъ утверждалъ, что плодъ запрещеннаго дерева былъ ядомъ; но я не могу вдаваться въ изслѣдованіе этой частности. Достаточно того, что Богъ запретилъ вредную вещь. Не надобно только воображать, будто

Богъ поступилъ при этомъ по примѣру простаго законодателя, устанавливающаго законъ чисто положительный, или по примѣру судьи, который по правилу своей воли налагаетъ наказаніе и приводитъ его въ исполненіе, безъ всякаго соотношенія между зломъ вины и зломъ наказанія. Нѣтъ также надобности воображать будто Богъ справедливо разгнѣванный совершенно внѣшнимъ образомъ ввелъ поврежденіе въ душу и въ тѣло человѣческое, посредствомъ дѣйствія чрезвычайнаго, для наказанія человѣка; почти также, какъ аѳиняне давали сокъ цикуты своимъ преступникамъ. Но Бель думаетъ подобнымъ образомъ; онъ говоритъ о первородномъ поврежденіи, какъ если бы оно было введено въ душу перваго человѣка приказаніемъ и дѣйствіемъ Божиимъ. Именно это побуждаетъ его возразить (отв. провинц. тл 178, стр. 1218, т. III), что «разумъ никогда не оправдалъ бы монарха, который для наказанія бунтовщика осудилъ бы какъ его самого, такъ и его потомковъ на склонность къ возмущеніямъ». Но это наказаніе естественнымъ образомъ поражаетъ злыхъ людей, безъ всякаго приказанія со стороны законодателя, и злые люди уже сами приобрѣтаютъ вкусъ къ злему. Если пьяницы рождаютъ дѣтей склонными къ подобному же пороку въ силу естественной послѣдовательности того, что совершается въ ихъ тѣлахъ, то это является наказаніемъ отъ ихъ предковъ, но это не есть казнь закопа. Есть нѣчто приблизительно подобное въ послѣдствіяхъ грѣха перваго человѣка. Ибо созерцаніе божественной мудрости приводитъ насъ къ вѣрѣ, что царство природы служитъ царству благодати и что Богъ, подобно художнику, создалъ все, какъ приличествуетъ Богу, созерцаемому съ точки зрѣнія высочайшаго всемогущества. Мы не знаемъ достаточно ни природы запрещеннаго плода, ни поступка, ни его проявленій, чтобы въ подробности судить это дѣло; тѣмъ не менѣе ради правды, принадлежащей Богу, мы обязаны вѣрить, что правда эта содержитъ еще нѣчто другое, а не то только, что изображаютъ живописцы (на картинахъ грѣхопаденія) <sup>1)</sup>.

1) Кирхманъ упрекаетъ Лейбница въ томъ, что онъ въ подтвержденіе своихъ мыслей ссылается на наше невѣдѣніе факта прародительскаго грѣхопаденія въ полномъ его объемѣ и во всей подробности. Онъ признаетъ странную мысль Лейб-

113. V. «Ему угодно было по своему безконечному милосердію освободить очень малое число людей отъ этого осужденія. Подвергая ихъ въ этой жизни грѣховному поврежденію и бѣдствію, Онъ даровалъ имъ помощь, которая дѣлаетъ ихъ въ состояніи стяжать райское блаженство, никогда не скончаемое». Многіе древніе сомнѣвались, чтобы число осужденныхъ было столь велико, какъ обыкновенно воображаютъ, какъ я выше замѣтилъ это; и кажется они принимали, что есть нѣкоторая средина между вѣчнымъ осужденіемъ и совершеннымъ

ящца о томъ, что Богъ открылъ намъ лишь второстепенныя черты факта и покрылъ завѣсою главныя или существенныя. И однакоже заслуживаетъ-ли Лейбницъ упрековъ въ этомъ отношеніи? Повторимъ глубокоистинныя слова Василия Великаго: «происхожденіе грѣха есть тайна грѣха». Да, откровеніе дано намъ вовсе не для того, чтобы рѣшать всѣ наши педоумныя; оно лишь помогаетъ намъ идти къ истинѣ прямымъ путемъ. Кирхманъ признаетъ также страшною мысль Лейбница о томъ, что духовное и тѣлесное разстройство прародителей было *естественнымъ* слѣдствіемъ вкушенія отъ запрещеннаго плода; онъ признаетъ эту мысль нѣтъ-ли не оправдываемою прибавкою къ библейскому повѣствованію о прародительскомъ грѣхопадении. И однакоже мысль эта не содержитъ въ себѣ ничего страшнаго. Самыя безразличныя дѣйствія становятся иногда весьма опасными и весьма вредными по своимъ послѣдствіямъ, когда наше внутреннее состояніе или внѣшнія обстоятельства воспрещаютъ намъ ихъ. Вкушеніе, напримѣръ, идоложертвеннаго само по себѣ безразлично въ нравственномъ отношеніи, но оно можетъ быть опасно, смотря по состоянію нашей совѣсти и по вліянію его на окружающихъ насъ людей, какъ учтъ объ этомъ Ап. Павелъ. Или вотъ другой примѣръ. Невинно вино; но оно становится очень опаснымъ, когда употребленіе его ведетъ насъ къ укоризненному пьянству. Отсюда открываемъ, что Лейбница вовсе нельзя укорять въ томъ, будто онъ подрываетъ нравственное значеніе Божественнаго авторитета, говоря о естественныхъ вредныхъ послѣдствіяхъ прародительскаго грѣхопадения. По Кирхману, запрещеніе это всецѣло основывается на одномъ лишь высочайшемъ авторитетѣ Божіемъ, а не на нравственномъ и физическомъ злѣ, соединенномъ съ нарушеніемъ заповѣди. Высокое же значеніе въ нравственной жизни авторитета, какъ категорическаго императива, признаютъ даже такіе философы, какъ Кантъ. Другими словами: нравственная жизнь должна основываться не на одной только полезности или вредности публичныхъ дѣйствій, но и на высшемъ авторитетѣ, будто-бы отвергаемомъ Лейбницемъ въ данномъ случаѣ. Но мы не видимъ, почему собственно надо признать Лейбница подрывающимъ нравственный авторитетъ, когда онъ нравственное и физическое зло признаетъ естественнымъ слѣдствіемъ грѣхопадения прародителей. *Ими же кто сокрываетъ, сити и мучитъ*, говоритъ намъ Слово Божіе. Ужели эта истина подрываетъ высочайшій авторитетъ? Дѣло въ томъ, что оскорбленіе высочайшаго авторитета и естественное вредное слѣдствіе легко могутъ быть мыслимы или допустимы при одномъ и томъ же фактѣ грѣхопадения прародителей.

блаженствомъ. Но мы не имѣемъ надобности въ этихъ предположеніяхъ, и для насъ достаточно держаться ученія церковнаго, изъ котораго слѣдуетъ, что приведенное мною положеніе Беля должно быть понимаемо сообразно съ началами довлѣющей благодати, даруемой всѣмъ людямъ и для нихъ достаточной, если только они сохраняютъ добрую волю. И хотя самъ Бель держится противоположнаго воззрѣнія; но онъ хотѣлъ лишь этимъ (какъ замѣчаетъ на поляхъ) избѣжать выраженій не соотвѣтствующихъ теоріи опредѣленій случайныхъ событій, слѣдующихъ за Божественнымъ предвидѣніемъ.

114. VI. «Онъ отъ вѣчности предвидѣлъ все, что случится; Онъ упорядочилъ всѣ вещи и каждую поставилъ на своемъ мѣстѣ; и Онъ непрерывно распоряжается и управляетъ ими по своему благоусмотрѣнію, такъ что ничто не совершается безъ Его поущенія или противъ Его воли. Онъ можетъ по своему благоусмотрѣнію помѣшать въ такой степени и столько разъ, если признаетъ за благо, всему тому, что Ему не нравится, и слѣдовательно грѣху, который всего болѣе оскорбляетъ Его и которымъ Онъ наиболѣе гнушается; и Онъ можетъ возбуждать въ каждой человѣческой душѣ всѣ мысли одобрительныя». Это положеніе тоже чисто философское, т. е., понятное при свѣтѣ естественнаго разума. Здѣсь тоже кстати привести нѣсколько словъ о выраженіи: *признать за благо*, т. е., что Богъ найдетъ добрымъ совершить, какъ приведено было уже нѣсколько словъ при II положеніи Беля по поводу выраженія: *что Ему угодно*. Онъ можетъ отстранить или удалить, если *признаетъ за благо*, все, что *Ему не нравится*; однакоже надобно принять въ соображеніе, что нѣкоторые предметы, отъ которыхъ онъ отвращается, каково извѣстное зло и преимущественно грѣхъ, отвергнутые предшествующею волею, не могли быть отвергнуты Его послѣдующею или опредѣляющею волею. поскольку они соотвѣтствовали правилу наилучшаго, которымъ долженъ руководиться самый мудрый, принимая въ соображеніе все. Когда говорятъ, что грѣхъ всего болѣе возмущаетъ Его и Онъ болѣе всего гнушается имъ, то это говорится человѣкообразно. Ибо Богъ собственно говоря, не можетъ быть *оскорбленъ*, т. е., возмущенъ, разстроенъ, обез-

покою или приведенъ въ гнѣвъ; Онъ не гнушается ничѣмъ существующимъ, предположивши, что гнушаться чѣмъ-либо это значитъ смотрѣть на что-либо съ омерзениемъ, которое причиняетъ намъ отвращеніе, возбуждаетъ много страданій и поселяетъ зло въ сердца; потому что Богъ не можетъ претерпѣвать ни досады, ни скорби, ни безпокойства; Онъ всегда совершенно доволенъ и блаженъ. Однакоже выраженія эти въ своемъ истинномъ смыслѣ основательны. По высочайшей благодати своей Богъ своею предшествующею волею отвергаетъ всякое зло, и нравственное зло болѣе, чѣмъ какое либо другое; зло это допущено только по высшимъ неотвратимымъ причинамъ и съ великимъ коррективомъ (исправленіемъ), превращающимъ дурныя проявленія въ полезныя. Справедливо также, что Богъ можетъ возбуждать въ каждой человѣческой душѣ всѣ мысли одобряемыя Имъ: но это значило бы дѣйствовать при посредствѣ чуда въ большей мѣрѣ, чѣмъ это позволяетъ Его планъ, признанный возможно лучшимъ. <sup>1)</sup>

1) Кирхманъ и при этомъ случаѣ укоряетъ Лейбница за то, что онъ не разъясняетъ, почему собственно въ наилучшемъ мірѣ надобно допустить существованіе физическаго и нравственнаго зла. Намъ же кажется, что Лейбница съ одинаковою справедливою можно было бы укорять и за то, если бы онъ думалъ, что въ наилучшемъ мірѣ немислимо никакое зло. Это само собою очевидно. Дѣло въ томъ, что всѣ подобныя соображенія могутъ быть рѣшаемы только гадательно или предположительно, а не на основаніи какихъ либо твердыхъ положеній. Во всякомъ случаѣ мнѣніе Лейбница представляется болѣе состоятельнымъ уже потому одному, что имѣетъ на своей сторонѣ религіозныя основы. Повторяемъ: нельзя судить по извѣстной намъ части міра обо всемъ мірѣ. Но Кирхманъ идетъ далѣе. Обыкновенно утверждаютъ, что зло существуетъ для сохраненія человѣческой свободы и есть собственно злоупотребленіе этою свободою; но и эта мысль, по Кирхману, не можетъ служить оправданіемъ существованія зла въ наилучшемъ мірѣ; потому что Лейбницъ отвергаетъ у человѣка индетерминистическую свободу, а допускаетъ только ограниченную свободу, подчиненную вліянію сильнѣйшихъ мотивовъ. Но Лейбницъ въ данномъ случаѣ говоритъ о фактическомъ проявленіи человѣческой свободы въ настоящее время, какъ она проявляется въ родѣ человѣческомъ теперь, послѣ грѣхопаденія, и ничего не говоритъ о первоначальномъ моментѣ этой свободы. Между тѣмъ, какъ самые строгіе детерминисты, напримѣръ Шопенгауэръ, вынуждены признать существованіе этой послѣдней свободы въ первоначальномъ моментѣ появленія ея, и только переносятъ существованіе ея въ область домірнаго бытія. Безъ сомнѣнія, и Лейбницъ допускаетъ въ этомъ смыслѣ индетерминистическую свободу; но только соединяетъ бытіе ея съ первоначальнымъ моментомъ проявленія, или лучше—съ первоначальнымъ моментомъ обнаруженія предустановленной гармоніи.

115. VII. «Онъ даруетъ свою благодать людямъ, о которыхъ знаетъ, что они не захотятъ и не примутъ ее, и своимъ отверженіемъ ея станутъ болѣе преступными, чѣмъ были до той поры, когда она не была имъ дарована. Онъ объявляетъ имъ, что пламенно желаетъ, чтобы они приняли ее и не даруетъ имъ такой благодати, о которой знаетъ, что они приняли бы ее». Справедливо то, что эти люди посредствомъ своего отверженія благодати становятся болѣе преступными, чѣмъ если бы имъ ничего не было даровано, и что Богъ знаетъ это; но Онъ лучше желаетъ допустить ихъ преступленіе, чѣмъ поступить такъ, чтобы они обвиняли самого Бога и имѣли бы право жаловаться на Него, говоря, что имъ не возможно было поступить лучше. Богъ желаетъ, чтобы они приняли возможную для нихъ благодать, и чтобы они получили ее; преимущественно же Онъ хочетъ даровать благодать тѣмъ, о которыхъ предвидитъ, что они примутъ ее; но Онъ всегда хочетъ этого своею предшествующею, отрѣшенною или частною волею, которой осуществленіе не всегда находитъ себѣ мѣсто во всеобщемъ планѣ предметовъ. И это положеніе принадлежитъ къ числу столько же допускаемыхъ философіею, какъ и откровеніемъ, также точно, какъ другія три положенія изъ семи, которыя мы здѣсь уже привели; только третье, четвертое и пятое положеніе нуждаются въ откровеніи <sup>1)</sup>).

116. Теперь вотъ девятнадцать философскихъ положеній, которыя Бель противопоставляетъ семи богословскимъ. «1. Велику безконечно совершенное Существо въ Себѣ самомъ об-

<sup>1)</sup> Лейбницъ различаетъ двѣ воли въ Богѣ: предшествующую и послѣдующую. По своей предшествующей волѣ Богъ безусловно желаетъ одного добра; по своей же послѣдующей волѣ Онъ допускаетъ или терпитъ зло. Представленія эти заимствованы Лейбницемъ у схоластиковъ и очевидно основываются на антропоморфизмѣ. Въ абсолютной жизни Божіей нельзя различать послѣдовательныхъ моментовъ проявленія Его воли; Богъ возвышается надъ пространствомъ и временемъ, а потому живетъ единою, цѣльною и нераздѣльною жизнью. Но только такимъ образомъ Лейбницъ оправдываетъ Бога въ допущеніи зла, усвоивъ своему высочайшему Существому свойства безконечной премудрости, благости, всемогущества и пр. Конечно, это антропоморфизмъ. И однакоже нельзя избѣгать вполне антропоморфическихъ воззрѣній на Божество. Безъ допущенія какихъ бы то ни было антропоморфическихъ представлений, мы лишены были бы всякой возможности мыслить о Богѣ; мышленіе абсолютное принадлежитъ одному только Богу.

ладаетъ славою и блаженствомъ, которыя никогда не могутъ ни уменьшиться, ни возрастать: то только Его благодать опредѣлила создать эту вселенную. При этомъ у Него не было ни честолюбиваго желанія быть восхваляемымъ, ни какого-либо себялюбиваго мотива сохраненія или умноженія своего блаженства и своей славы».

Это положеніе очень хорошее; восхваленіе Бога не имѣетъ значенія для Него, но оно важно для людей восхваляющихъ Его, а Онъ желалъ ихъ блага. Однакоже когда говорятъ, что единственно благодать опредѣлила Бога создать эту вселенную, то къ этому хорошо прибавить еще, что *предварительно* Благодать побуждала Его создать и произвести всякое возможное добро; но что Его Мудрость сдѣлала изъ этого выборъ и была *впослѣдствіи* причиною избранія лучшаго; и что наконецъ Его Могущество дало Ему средство дѣйствительно выполнить великій, принятый Имъ планъ.

117. II. «Благодать бесконечно совершеннаго Существа бесконечна, но она не была бы бесконечною, если бы можно было представить себѣ большую благодать, чѣмъ Его. Этотъ характеръ бесконечности приличествуетъ всѣмъ другимъ совершенствамъ Его, любви къ добродѣтели, неависти къ пороку и пр.; всѣ они должны быть болѣе великими, чѣмъ ихъ можно представить (см. у Жюрьена въ трехъ первыхъ отдѣленіяхъ его «Сужденій о методахъ», гдѣ онъ постоянно ссылается на это положеніе, какъ на главный принципъ. См. также у Виттихуса въ его «De Providentia Dei» (О промыслѣ Божіемъ), № 12 слѣдующія слова св. Августина, кн. 1. «De doctrina christi». (О христ. ученіи), гл. 7: *Cum cogitatur Deus, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius* (Когда мыслится Богъ, то мыслится какъ Существо, выше и совершеннѣе котораго ничего нѣтъ). И нѣсколько ниже: *Nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est* (Никто не можетъ представлять себѣ Бога такъ, чтобы можно было думать, будто есть что-либо лучше Бога).

Это положеніе на мой взглядъ превосходное, и я вывожу изъ него то заключеніе, что Богъ совершаетъ возможно лучшее. Иначе это было бы ограниченіемъ обнаруженій Его бла-

гости, а это было бы ограниченіемъ самой благодати, коль скоро она не побуждала бы Его къ этимъ обнаруженіямъ, коль скоро у Него не доставало бы на это доброй воли, или же это было бы ограниченіемъ Его мудрости и Его могущества, коль скоро у Него не доставало бы необходимаго знанія для различенія наилучшаго и для нахожденія средствъ достигнуть его; или коль скоро не доставало бы необходимой силы воспользоваться этими средствами. Однакоже существуетъ двусмысліе, когда говорятъ, что любовь къ добродѣтели и ненависть къ пороку безконечны въ Богѣ. Если бы это было истинно въ абсолютномъ смыслѣ и безъ ограниченія, при самыхъ обнаруженіяхъ ихъ, тогда не было бы порока въ мірѣ. Но хотя каждое совершенство Божіе безконечно въ самомъ себѣ, но оно осуществляется только въ соотвѣтствіи съ предметомъ и какъ допускаетъ это природа вещей. Такимъ образомъ любовь къ наилучшему во всѣхъ отношеніяхъ возвышаетъ Его надъ всѣми другими склоненіями или частными нерасположеніями; только одна эта любовь у Него безконечна въ абсолютномъ смыслѣ, и ничто не можетъ помѣшать Богу опредѣляться къ наилучшему. И каковъ бы ни былъ порокъ, соединенный съ возможно лучшимъ планомъ, Богъ допускаетъ его <sup>1)</sup>.

118. III. «Такъ какъ при созданіи міра Творецъ руководился безконечною добротою, то всѣ признаки вѣдѣнія, художественности, могущества и величія, просіявшіе въ Его твореніи, предназначены къ благополучію разумныхъ тварей. Онъ пожелалъ сообщить знаніе о своихъ совершенствахъ лишь для того, чтобы этотъ родъ тварей находилъ свое счастье въ познаніи, удивленіи и любви къ высочайшему Существо».

---

<sup>1)</sup> По Кирхману, этими положеніями своими Лейбницъ вводитъ ограниченіе абсолютныхъ свойствъ Божіихъ; такъ какъ ни одно изъ нихъ не можетъ проявляться во всей своей абсолютности, не встрѣчая ограниченія въ другомъ. Правда Божія, напримѣръ, ограничивается милосердіемъ Божіимъ, всемогущество благодіемъ и т. п. Но допускать подобное ограниченіе свойствъ Божіихъ, это не значитъ отвергать ихъ абсолютность; это значитъ только признавать Бога верховнымъ владыкою собственныхъ свойствъ и верховнымъ распорядителемъ ихъ. Лейбницъ подчиняетъ Бога и всѣ свойства Его логической необходимости; но я это подчиненіе не есть ограниченіе, а есть только идеальное объединеніе свойствъ Божіихъ внутри Божества во всей ихъ абсолютности. Правда, на основаніи логиче-



Это положеніе представляется мнѣ недостаточно точнымъ. Я согласенъ, что благосостояніе разумныхъ тварей составляетъ главную цѣль Божественныхъ плановъ, ибо твари эти наиболѣе подобны Ему; однакоже я рѣшительно не вижу, какимъ образомъ можно доказать, что цѣль эта составляетъ Его единственную цѣль. Справедливо то, что царство природы должно служить царству благодати; но поелику все находится въ связи въ великомъ планѣ Божіемъ, то надобно думать, что царство благодати то же въ нѣкоторомъ родѣ приспособлено къ царству природы, такъ что оно наиболѣе сохраняетъ порядокъ и красоту, для сообщенія единенію ихъ обоихъ возможно большаго совершенства. И нельзя думать, будто Богъ, по крайней мѣрѣ, въ виду какого-либо нравственнаго зла могъ бы извратить весь порядокъ природы. Всякое совершенство или несовершенство въ твари имѣетъ свою цѣну, но не имѣетъ безконечной цѣны. Такимъ образомъ добро и зло нравственное или физическое разумныхъ тварей не преодолеваетъ безконечнымъ образомъ добра и зла чисто метафизическаго, т. е. того, которое принадлежитъ совершенству другихъ тварей, что однакоже надобно было бы сказать, если бы приведенное положеніе было истиннымъ въ строгомъ смыслѣ. Когда Богъ открылъ пророку Іонѣ, за что Онъ даровалъ прощеніе жителямъ Ниневіи, то это же касалось и судьбы животныхъ, которыя погибли бы при разрушеніи этого великаго города. Предъ Богомъ никакое существо не презрѣнно, ни прекрасно въ безусловномъ смыслѣ. Злоупотребленіе или крайнее развитіе приведеннаго положенія кажется послужили частію источникомъ затрудненій, предложенныхъ Белемъ. Справедливо то, что Богъ цѣнитъ человѣка болѣе, чѣмъ льва; но я не знаю:

---

своей необходимости Богъ, по Лейбницу, допускаетъ или терпитъ зло; но и это не можетъ служить доказательствомъ Его ограниченія; такъ какъ Онъ допускаетъ зло для извлеченія изъ него добра. Скорѣе надобно было бы признать дѣйствительнымъ ограниченіемъ въ Богѣ то обстоятельство, если бы Онъ не могъ поступать иначе, т. е. если бы Онъ въ зла не могъ извлекать добра. Справедливо также и то, что подобное допущеніе зла предосудительно въ нравственной жизни человѣка; но это уже потому, что человѣкъ не обладаетъ абсолютными свойствами, напримѣръ, всевѣдѣніемъ, всемогуществомъ и пр., а потому и не можетъ извлекать добра изъ зла.

можно ли утверждать, будто Богъ предпочитаетъ одного человѣка цѣлому роду львовъ во всѣхъ отношеніяхъ. Но если бы это было и такъ, то отсюда еще не слѣдовало бы, чтобы выгоды извѣстнаго числа людей были предпочтительнѣе сравнительно съ всеобщимъ беспорядкомъ, который распространился бы на безконечное число тварей. Это мнѣніе служить остаткомъ древняго достаточно подорваннаго положенія, будто все создано единственно для человѣка <sup>1)</sup>.

119. IV. «Благодѣянія, ниспосылаемыя Богомъ твореніямъ, способнымъ къ блаженству, имѣютъ въ виду только ихъ благосостояніе. Итакъ Богъ не позволяетъ, чтобы благодѣянія эти служили къ ихъ несчастію, и если дурное пользованіе ими, дѣлаемое изъ нихъ, можетъ погубить эти творенія: то Онъ даруетъ имъ вѣрныя средства достигнуть всегда надлежащаго пользованія; ибо безъ этого благодѣянія эти не были бы дѣйствительными благодѣяніями, и Его доброта была бы меньше той, какую мы можемъ воображать существующею у какого либо благодѣтеля. (Я хочу сказать о такомъ случаѣ, когда съ подарками соединяютъ вѣрное средство для надлежащаго пользованія ими)».

---

<sup>1)</sup> Кирхманъ соглашается, что эти положенія Лейбница могли бы представляться сильнѣмъ опроверженіемъ возраженій Беля, если бы только Лейбницъ доказалъ, что зло соединено съ идеею наилучшаго міра. Но этого нѣтъ. И однако же о какихъ доказательствахъ говоритъ Кирхманъ? Чего онъ требуетъ отъ Лейбница? Понятіи «наилучшій» и «наихудшій» въ отношеніи къ внѣшнему міру запечатлѣны чисто субъективнымъ характеромъ. Человѣкъ злой въ самыхъ прекрасныхъ обнаруженіяхъ свободной воли находитъ нѣчто отвратительное для себя; напротивъ того, человѣкъ добрый, исполненный вѣры въ Бога и желаніемъ благоугодить Ему, лобызаетъ и карающую десницу Божию. Какимъ же критеріемъ человѣкъ долженъ руководствоваться въ своихъ сужденіяхъ о подобныхъ предметахъ? Если счастіемъ, чувствомъ радости и довольства: то и эти чувства находятся въ связи съ нравственнымъ развитіемъ человѣка. Есть счастье въ величайшемъ самопожертвованіи, какъ существуетъ горе и въ всеокрушающемъ эгоизмѣ. Апостолы радовались среди величайшихъ скорбей, опасностей и бѣдствій жизни. Во всякомъ случаѣ, для человѣка вѣрующаго, каковымъ несомнѣнно былъ Лейбницъ, существующій міръ не могъ не представляться наилучшимъ. Онъ есть откровеніе высочайшихъ свойствъ Божіихъ. Поэтому и ссылка Лейбница на премудрость Божию, которая можетъ призывать къ бытію только наилучшее, сохраняетъ все свое значеніе и всю свою силу въ данномъ случаѣ.

Вотъ уже злоупотребленіе или дурное примѣненіе вышеуказаннаго положенія. Въ строгомъ смыслѣ не вѣрно то (хотя кажется вѣроятнымъ), будто благодѣянія, сообщаемыя тварямъ, способнымъ къ блаженству, единственно имѣютъ въ виду ихъ благосостояніе. Въ природѣ все находится въ связи; и если искусный художникъ, инженеръ, архитекторъ, мудрый политикъ часто пользуются однимъ и тѣмъ же предметомъ для многихъ цѣлей: если они изъ одного камня выдѣлываютъ двѣ чаши, когда это удобно можно сдѣлать, то можно сказать, что Богъ, Коего мудрость и могущество совершенны, поступаетъ подобнымъ образомъ всегда. Это значить сберегать пространство, время, мѣсто, матерію, которыя такъ сказать составляютъ Его расходъ. Поэтому Богъ при своихъ планахъ имѣетъ въ виду болѣе, чѣмъ одну цѣль. Блаженство всѣхъ разумныхъ тварей служить одною изъ цѣлей Его плановъ; но оно не составляетъ всей Его цѣли, ни даже послѣдней цѣли. Вотъ почему несчастіе нѣкоторыхъ изъ этихъ тварей можетъ случиться по сопутствію, или какъ послѣдствія другихъ, болѣе великихъ благъ: это я объяснилъ уже выше, и Бель призналъ это въ нѣкоторомъ родѣ. Блага, по скольку суть блага, разсматриваемыя въ себѣ самихъ, составляютъ объектъ предшествующей воли Божіей. Богъ можетъ проявить столько мудрости и вѣдѣнія во вселенной, сколько Его планъ можетъ допустить. Можно представлять себѣ нѣчто среднее между предшествующею волею, совершенно чистою и первоначальною, и между послѣдующею и окончательною волею. *Воля предшествующая первоначальная* имѣетъ объектомъ своимъ всякое добро и всякое зло въ себѣ, отрѣшенное отъ всякаго соединенія, и стремится къ сноснѣшествованію добру и воспрепятствованію злу; но *воля окончательная* и рѣшительная вытекаетъ изъ соображенія всякаго добра и всякаго зла, входящаго въ наше размышленіе; она вытекаетъ изъ окончательнаго соединенія ихъ. Отсюда очевидно, что воля средняя, хотя можетъ быть признаваема въ нѣкоторомъ родѣ послѣдующею по отношенію къ волѣ предшествующей, чистой и первоначальной, однако должна быть разсматриваема, какъ предшествующая по отношенію къ волѣ окончательной и рѣшающей. Богъ сообщаетъ ро-

ду человѣческому разумъ, отсюда возникаетъ зло только по соприсутствію. Его чистая, предшествующая воля стремится даровать разумъ, какъ великое благо, и воспрепятствовать злу, которое этотъ разумъ производитъ; но когда дѣло идетъ о злѣ, соприсуществующемъ съ даромъ, сообщаемымъ намъ Богомъ посредствомъ разума, то соединеніе, составляемое изъ связи разума со зломъ, будетъ объектомъ средней воли Божіей, стремящейся къ осуществленію или воспрепятствованію этого соединенія, смотря потому, добро или зло преобладаетъ въ немъ. Если бы даже оказалось, что разумъ причиняетъ людямъ болѣе зла, чѣмъ добра (чего однакоже я не допускаю). въ какомъ случаѣ средняя воля Божія отвергала бы его при этихъ обстоятельствахъ, то и тогда могло бы случиться, что было бы болѣе сообразнымъ съ совершенствомъ вселенной даровать людямъ разумъ, не смотря на всѣ дурныя послѣдствія его въ отношеніи къ нимъ; и слѣдовательно. воля Божія окончательная или рѣшающая. вытекающая изъ всѣхъ возможныхъ ображеній Божіихъ, была бы за дарованіе имъ разума. И вмѣсто того, чтобы можно было порицать Его за это, Онъ достоинъ былъ бы порицанія, если бы не сдѣлалъ этого. Такимъ образомъ зло или смѣшеніе добра и зла, гдѣ зло преобладаетъ, является только по соприсутствію. поелику оно соединено съ величайшимъ благомъ, существующимъ выше этого смѣшенія. И это смѣшеніе или сложеніе не должно быть признаваемо благодатію или даромъ сообщаемымъ намъ Богомъ; тѣмъ не менѣе добро, содержащееся въ немъ, не перестаетъ быть добромъ. Таковъ даръ, сообщаемый Богомъ посредствомъ разума тѣмъ, которые пользуются имъ дурно. Даръ этотъ всегда есть благо въ себѣ; но соединеніе этого блага со зломъ, проистекающимъ изъ злоупотребленія имъ, не есть благо по отношенію къ тѣмъ, которые изъ за него становятся несчастными; однакоже зло появляется лишь по соприсутствію, потому что разумъ служитъ величайшимъ благомъ въ отношеніи къ вселенной. И безъ сомнѣнія, именно это побудило Бога даровать разумъ тѣмъ, которые превратили его въ орудіе своего несчастія, или говоря точнѣе и въ духѣ моей теоріи, Богъ, обрѣтши среди возможныхъ существъ нѣкото-

рыхъ разумныхъ тварей, злоупотребляющихъ своимъ разумомъ, дароваль бытіе имъ, такъ какъ они были представляемы Имъ въ возможно лучшемъ планѣ вселенной. Такимъ образомъ ничто не мѣшаетъ намъ допустить, что Богъ творить добро, превращаемое въ зло лишь прегрѣшеніемъ людей. Часто совершается это какъ справедливое наказаніе за злоупотребленіе, дѣлаемое изъ Его благодати. Алоизій Наваринусъ составилъ книгу: «*De occultis Dei beneficiis*» (*О тайныхъ благодѣяніяхъ Божіихъ*); можно было бы также составить книгу: «*De occultis Dei poenis*» (*О тайныхъ наказаніяхъ Божіихъ*). Слѣдующее изрѣченіе Клавдіана нашло бы тамъ мѣсто въ отношеніи къ нѣкоторымъ:

Tolluntur in altum,  
Ut lapsu graviore ruant.

(Возносятся на высоту, чтобы низринуться съ большимъ паденіемъ). Но сказать, что Богъ не долженъ давать блага, о которомъ знаетъ, что злая воля злоупотребитъ имъ, хотя общій планъ предметовъ требуетъ дарованія его, или сказать, что Онъ долженъ дать вѣрныя средства для воспрепятствованія этому, вопреки самому общему порядку: это значитъ желать (какъ я уже замѣтилъ), чтобы самъ Богъ сталъ порицаемъ для огражденія человѣка отъ порицаній. Возражать, какъ это сдѣлано здѣсь, что доброта Божія будетъ тогда меньше доброты какого-либо другаго благодѣтеля, который можетъ сообщить подарокъ болѣе полезный, это значитъ не принимать во вниманіе, что доброта благодѣтеля не должна измѣряться лишь единичнымъ подаркомъ. Легко случается, что подарокъ частнаго человѣка бываетъ гораздо больше подарка государя: но всѣ подарки этого частнаго человѣка будутъ ниже всѣхъ подарковъ государя. Такимъ образомъ нельзя правильно оцѣнивать благодѣяній, изливаемыхъ Богомъ, не рассматривая ихъ во всей обширности въ отношеніи къ всецѣлой вселенной. Наконецъ, можно сказать, что подарки, о которыхъ предвѣдять, что они причинятъ вредъ, суть вражескіе подарки, ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα (дары враговъ не суть дары).

Hostibus eveniant talia dona meis

(Пусть враги мои получаютъ подобные подарки).

Но это разумѣется лишь тогда, когда дающій подарки исполненъ злости или преступнымъ замысломъ, какъ это случилось съ тѣмъ Евтрапелусомъ, о которомъ говоритъ Гораций, что онъ дѣлалъ людямъ добро, чтобы дать имъ средство погубить себя. Его намѣреніе было злое; но намѣреніе Божіе не можетъ быть лучшимъ, чѣмъ какимъ оно есть на самомъ дѣлѣ. Долженъ ли Онъ былъ извратить свой планъ? Надобно ли было, чтобы во вселенной существовало менѣе красоты, совершенства и разума, такъ какъ существуютъ люди злоупотребляющіе своимъ разумомъ? Здѣсь имѣютъ мѣсто слѣдующія общеизвѣстныя поговорки: *Abusus non tollit usum* (злоупотребленіе не уничтожаетъ употребленія). Есть *scandalum datum*, и есть *scandalum acceptum* (т. е. соблазнъ въ дареніи, и есть соблазнъ въ приниманіи) <sup>1)</sup>.

120. «Существо зловредное очень можетъ отягчать великолѣпными дарами своихъ враговъ, когда знаетъ, что они сдѣлаютъ изъ нихъ гибельное для себя употребленіе. Такимъ образомъ Существу безконечно добродушному не приличествуетъ давать свободную волю твореніямъ, о которыхъ достовѣрно знаетъ, что они злоупотребятъ ею къ своему несчастію. Итакъ, если Онъ рѣшился даровать имъ свободную волю, то Онъ долженъ былъ присоединить къ пей способность всегда пользоваться ею благоразумно, и не долженъ былъ позволять, чтобы они пренебрегали пользоваться этою (новою) способностію ни въ какомъ случаѣ. А если не было вѣрнаго средства утвердить

---

1) И это Лейбницево опроверженіе возраженій Беля основано на идеѣ наилучшаго міра; и слѣдовательно то, что сказано нами въ примѣчаніи къ § 118, можетъ быть примѣнено и здѣсь. Что же касается *средней воли*, о которой говоритъ здѣсь Лейбницъ, то это понятіе еще новое; его впервые вводитъ здѣсь Лейбницъ. Понятіе это легко можно уяснить себѣ, если представимъ, что мотивы, которые частію движутъ волю, а частію задерживаютъ ее, вмѣстѣ съ цѣлыми рядами послѣдствій отъ этихъ движеній и отъ этихъ задержекъ, могутъ до безконечности разнообразно скрещиваться и пересѣкаться, смотря по тому, большій или меньшій кругъ послѣдствій они обнимаютъ собою. Такимъ образомъ соотвѣтственно величинѣ этихъ круговъ можетъ быть много средних волей, но только одна абсолютная. Отъ средней воли надобно отлечь *условную волю*. Эта послѣдняя появляется только тогда, когда возникаетъ извѣстное условіе для ея появленія, или когда Богъ предвидитъ, что это условіе возникнетъ.

добраго пользованія свободою волею, то Онъ долженъ былъ скорѣе отнять эту способность, чѣмъ допустить, чтобы она стала причиною ихъ несчастія. Это тѣмъ болѣе очевидно, что свободная воля есть благодать, дарованная Имъ по собственному избранію и безъ ихъ прошенія. Поэтому Онъ становится болѣе отвѣтственнымъ въ несчастіи, причиняемомъ свободою волею, чѣмъ если бы Онъ даровалъ имъ ее по ихъ настоятельному прошенію.

То, что я сказалъ въ концѣ замѣчанія въ отношеніи къ предшествующему положенію, должно быть повторено и здѣсь, и достаточно для рѣшенія и настоящаго положенія. Постоянно повторяется ложная мысль, высказанная въ третьемъ положеніи, по которой счастье разумныхъ тварей есть единственная цѣль Бога. Если бы это было такъ, то быть можетъ не было бы ни грѣха, ни несчастія, даже по сопутствію. Богъ избралъ бы такую послѣдовательность возможностей, гдѣ всѣ эти несчастія были бы исключены. Но Богъ не исполнилъ бы того, что долженъ былъ бы исполнить въ отношеніи къ вселенной, т. е., того, что долженъ былъ исполнить въ отношеніи къ самому Себѣ. Если бы существовали только духи, то у нихъ не доставало бы необходимой связи, порядка временъ и мѣстъ. А этотъ порядокъ требуетъ матеріи, движенія и своихъ законовъ. Когда же наилучшимъ образомъ приведутъ ихъ въ единеніе съ духами, тогда и прійдутъ къ нашему міру. Не созерцая вещей во всей совокупности, можно находить тысячи предметовъ, созданныхъ не такъ, какъ слѣдовало бы. Желать, чтобы Богъ не давалъ свободной воли разумнымъ тварямъ, это значитъ желать, чтобы не существовало этихъ тварей: а желать, чтобы Богъ помѣшалъ имъ злоупотреблять ею, это значитъ желать, чтобы не было однѣхъ только этихъ тварей среди всего того, что приспособлено для нихъ. Если бы Богъ имѣлъ въ виду только эти твари, то, безъ сомнѣнія, Онъ помѣшалъ бы имъ погубить себя. Однакоже можно сказать, что Богъ даровалъ этимъ тварямъ способность всегда хорошо пользоваться ихъ свободою волею, ибо естественный свѣтъ разума и есть эта способность. Надобно только всегда имѣть желаніе поступать хорошо. Но у тварей часто не достаетъ

средствъ возбудить въ себѣ надлежащую волю; а также у нихъ часто не достаетъ и самой воли пользоваться средствами, не прямымъ образомъ пробуждающими добрыя желанія, о чемъ я замѣчалъ уже неоднократно. Надобно признать этотъ недостатокъ и надобно даже признать, что Богъ, можетъ быть, могъ бы освободить отъ него твари потому, что, какъ кажется, ничто не мѣшаетъ признать бытіе такихъ тварей, природа которыхъ всегда сохраняла бы добрую волю. Но я отвѣчаю, что въ этомъ не было никакой надобности, и что не было исполнимо то, чтобы всѣ разумныя твари обладали такимъ высокимъ совершенствомъ, которое приближало бы ихъ къ божеству. Быть можетъ, этого и нельзя было достигнуть иначе, какъ при посредствѣ особенной божественной благодати; но въ такомъ случаѣ надобно ли было, чтобы Богъ сообщалъ ее всѣмъ, т. е., чтобы Онъ всегда поступалъ чудодѣйственнымъ образомъ въ отношеніи ко всѣмъ разумнымъ тварямъ? Ничто не было бы менѣе разумнымъ, какъ эти постоянныя чудеса. Существуютъ степени между тварями; всеобщій порядокъ этого требуетъ; и кажется очень сообразнымъ съ порядкомъ божественнаго управленія, чтобы великое преимущество утвержденія въ добрѣ съ большею легкостью даруемо было лишь тѣмъ, которые сохранили добрую волю, когда они были еще въ состояніи менѣе совершенномъ, въ состояніи борьбы и странствованія, *in Ecclesia militante, in statu viatorum* (въ Церкви воинствующей, въ положеніи странниковъ). Самые добрые ангелы не созданы были съ непогрѣшимостію. Однакоже я не рѣшусь утверждать, чтобы не было блаженныхъ тварей отъ самаго рожденія, т. е., чтобы онѣ не были непогрѣшимыми и святыми отъ природы. Быть можетъ, существуютъ люди, которые усвоятъ это преимущество Пресвятой Дѣвѣ, такъ какъ римская церковь и теперь поставляетъ ее превыше ангеловъ. Но для насъ достаточно и того, что вселенная очень велика и очень разнообразна; желать ограничить ее, это значитъ имѣть скудное знаніе о ней. Но (продолжаетъ Бель) Богъ даровалъ свободную волю тварямъ, способнымъ согрѣшить, хотя они не просили у Него этой благодати. И тотъ, кто далъ подобный подарокъ, болѣе отвѣтственъ въ злѣ. причиненномъ подаркомъ



существованью, пользовавшимся имъ. чѣмъ еслибы Онъ даровалъ имъ его вслѣдствіе настоятельнаго прошенія ихъ. Но настоятельность прошеній ничего не значитъ предъ Богомъ; Онъ лучше насъ знаетъ, что намъ необходимо, и даруетъ только то, что находится въ соотвѣтствіи со всѣмъ. Кажется, что Бель полагаетъ здѣсь, будто свободная воля состоитъ въ способности грѣшить; но въ другихъ мѣстахъ онъ признаетъ же, что Богъ и святые обладаютъ свободою, лишенною этой способности. Какъ бы то ни было, я уже достаточно показалъ, что Богъ, создавая то, чего совмѣстно требовали мудрость и благость Его, не отвѣтственъ въ допущенномъ Имъ злѣ. Даже люди, когда исполняютъ свой долгъ, не отвѣтственны въ (последующихъ) событіяхъ, будутъ ли они предвидѣть ихъ, или не будутъ <sup>1)</sup>.

121. VI. «Въ этомъ (въ дарованіи свободы) столько же вѣрное средство отнять у человѣка жизнь, какъ и дать ему шелковую веревку, когда достовѣрно знаютъ, что онъ свободно воспользуется ею для повѣшенія, или какъ и пронзить его при помощи третьяго лица. Не менѣе желаютъ его смерти, когда пользуются первымъ способомъ, какъ и пользуясь какимъ либо однимъ изъ двухъ остальныхъ. Кажется даже, что въ первомъ случаѣ желаютъ смерти съ болѣе злобнымъ намѣреніемъ, по-

---

<sup>1)</sup> Кирхманъ справедливо замѣчаетъ, что возраженія Беля и опроверженія Лейбница, изложенныя въ настоящемъ §, въ наше время потеряли всякое значеніе, а потому уже оставлены. Почему же? Потому что и возражатель и критикъ возраженій произносятъ свои сужденія на основаніи извѣстной намъ маленькой части міра и переносятъ свои сужденія на всю вселенную. Замѣчаніе прекрасное. Но оно не попятно подъ перомъ Кирхмана, который вооружается противъ мысли Лейбница о томъ, что Богъ создалъ наилучшій міръ; по крайней мѣрѣ не признаетъ эту мысль опирающуюся на твердыхъ основаніяхъ. Но вѣра въ существованіе невидимой, безпредѣльной и совершенной вселенной, за предѣлами извѣстной намъ маленькой части міра, въ сущности можетъ опираться только на признаніе творческой силы, безконечно благой, премудрой и всемогущей. Именно эта вѣра и лежитъ въ основѣ Лейбницева признанія существующаго міра наилучшимъ міромъ. Вообще кто желаетъ ограничить себя однимъ несомнѣнными, т. е. научными знаніями, и отвергаетъ свѣтъ вѣры, представляющей научныя знанія въ новомъ освѣщеніи, тотъ добровольно суживаетъ для себя доступную намъ область вѣдѣній; да и едвали можетъ ограничиться этимъ въ практической жизни. Отъ вѣры человѣкъ не можетъ уйти.

тому что стремятся усвоить ему наказуемость и всю виновность его погибели».

Писатели, трактовавшіе объ обязанностяхъ (*de officiis*), какъ Цицеронъ, св. Амвросій, Гроцій, Опаленіусъ, Шаррокъ, Рахеліусъ, Пуфендорфъ, равно какъ и казуисты, учили, что существуютъ два случая, когда не обязаны возвращать сохраняемую вещь собственнику. Такъ напр. не должно возвращать княжалъ, когда извѣстно, что тотъ, кто отдалъ его на храненіе, хочетъ имъ пронзить кого либо. Вообразимъ, что я держу въ своихъ рукахъ смертоносную головню, которою мать Мелеагра воспользуется для умерщвленія его, или держу околдованный дротикъ, которымъ Цефаль, не зная этого, воспользуется для умерщвленія своей Прокрисы, или держу лошадей Тезея, которыя разнесутъ сына его Иполита. Отъ меня требуютъ этихъ предметовъ, и я имѣю право отказать въ нихъ, зная какое употребленіе изъ нихъ сдѣлаютъ. Но что будетъ, если законный судія присудитъ мнѣ возвратитъ все это, такъ какъ я не могу доказать ему, какія дурныя послѣдствія это можетъ имѣть, какъ это мнѣ извѣстно? Быть можетъ и Аполлонъ сообщитъ мнѣ даръ предвѣдѣнія, какъ Кассандръ, но съ условіемъ, чтобы мнѣ никто не вѣрилъ? Итакъ я буду вынужденъ возвратитъ предметы, не имѣя возможности отказать отъ этого безъ опасности для себя; такимъ образомъ я не буду въ состояніи уклониться отъ споспѣшествованія злу. Другое сравненіе: Юпитеръ обѣщаетъ Семелѣ оказать милость, какую попросятъ у него, напримѣръ дать солнце Фаетону, купидона Психеѣ. Произносится клятва предъ Стиксомъ,

*Di cuius jurare timent et fallere numen*

(т. е., предъ такимъ существомъ, предъ которымъ сами боги боятся клясться и солгать въ клятвѣ).

Хотѣлось бы, но уже напрасно, остановить полувыслушанную просьбу

*Voluit deus ora loquentis*

*Opprimere; exierat jam vox properata sub auras*

(Богъ хотѣлъ заключить уста; но послѣшное слово уже прозвучало въ воздухѣ).

Хотѣлось бы отклонить просящаго отъ высказаннаго прошенія, дѣлая ему напрасныя предостереженія; но (на прошеніи) настаиваютъ. вамъ говорятъ:

*Faites—vous des serments pour n'y pas satisfaire?*

(Даете ли вы клятвы лишь для того, чтобы не исполнять ихъ?)

Законъ Стикса неизмѣненъ: ему надобно подчиниться. Если сдѣлали ошибку, давши клятву. то сдѣлаютъ еще большую, не сохранивши ее. Надобно исполнить обѣщаніе, какъ бы ни было оно опасно для того, кто потребовалъ его; еще болѣе будетъ опасно для васъ. если вы не исполните своего обѣщанія.

Мнѣ кажется. что нравоученіе этихъ вымысловъ показываетъ, что высшая необходимость можетъ принуждать насъ къ допущенію зла. Богъ, по-истинѣ, не имѣетъ судьи, который принудилъ бы Его давать то, что можетъ быть превращено въ зло. Но Его собственная мудрость есть болѣе могущественный судія, чѣмъ какого только можно найти; Его рѣшенія не подлежатъ обжалованію; они суть опредѣленія судебъ. Вѣчныя истины, предметъ Его мудрости, болѣе неизмѣнны, чѣмъ Стиксъ. Законы эти не принуждаютъ этого судью; но они болѣе сильны, потому что убѣждаютъ Его. Мудрость показываетъ Богу наилучшее употребленіе, какое только можно сдѣлать изъ Его благости; вытекающее отсюда зло есть неизбежное слѣдствіе наилучшаго. Скажу даже нѣчто болѣе поразительное: «допускать зло, какъ допускаетъ его Богъ, это значить проявлять наибольшую доброту».

*Si mala sustulerat, non erat ille bonus* (Если бы Онъ уничтожилъ зло, то не былъ бы добрымъ).

Надобно быть несмысленнымъ, чтобы послѣ этого утверждать, будто болѣе злобно предоставлять кому либо всю наказуемость и всю преступность его собственной гибели. Когда Богъ допускаетъ это кому—либо, то вина принадлежитъ погибающему прежде его бытія; она была въ идеѣ чистой возможности, прежде опредѣленія Божія о его бытіи. Могла ли она быть отставлена или замѣнена другою? Этимъ сказано все <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Кирхманъ не хочетъ признать основательную мысль Лейбница о томъ, что виновность прародителей существовала въ идеѣ Божіей прежде фактическаго осу-

122. VII. «Истинный благодѣтель даетъ скоро и не можетъ заставлятъ любимцевъ своихъ переносить продолжительныя бѣдствія посредствомъ лишенія того, что съ самаго начала можетъ даровать имъ очень легко и безъ всякаго затрудненія для себя. Если ограниченность его силъ не позволяетъ ему дѣлать добро безъ причиненія скорби или другаго какого либо неудобства, то онъ допускаетъ и это (см. его *«Лексимонъ историческій и критическій»* стр. 2261 второго изданія); но онъ дѣлаетъ это съ сожалѣніемъ, и никогда не прибѣгаетъ къ этому способу быть полезнымъ, если только можетъ сдѣлать это безъ примѣси зла къ своимъ милостямъ. Если польза, достигаемая претерпѣваемыми бѣдствіями, также удобно можетъ получаться изъ чистаго добра, какъ и изъ этихъ бѣдствій, то онъ всегда предпочитаетъ прямой путь чистаго добраго, а не окольный путь добра изъ зла. Когда онъ одаряетъ богатствомъ и почестями, то это не для того, чтобы наслаждающіеся ими, теряя это, были поражены этимъ тѣмъ чувствительнѣе, чѣмъ болѣе привыкли къ наслажденіямъ, и такимъ образомъ сдѣлались бы болѣе несчастными, чѣмъ личности, которыя всегда были лишены этихъ преимуществъ. Только злое существо ради этой цѣли будетъ одарять благами такихъ людей, которыхъ онъ болѣе ненавидитъ. Здѣсь можно привести слѣдующее мѣсто изъ Аристотеля (см. его *«Ретор.»* кн. 1, гл. 23): Οἷον εἰ δαίη ἄν τις τινί, ἵνα ἀφελόμενος λεπτήσῃ ὄψιν καὶ τοῦτ' Οἴρηται.

шестязненія ея, т. е. прежде чѣмъ были созданы прародители. Онъ говоритъ, что въ такомъ случаѣ фактическая виновность прародителей не должна быть вмѣлема имъ. Но на какихъ же основаніяхъ Кирхманъ утверждаетъ это? Если на чисто религіозныхъ, или богословскихъ, то конечно онъ правъ. Слово Божіе учитъ насъ, что прародители наши не лишены были возможности навсегда остаться невинными. Но если принять во вниманіе идею Лейбница о наилучшемъ мірѣ въ связи съ его философскимъ положеніемъ о предустановленной гармоніи; тогда нельзя утверждать, будто эта мысль лишена своего рода основательности. Тогда фактический міръ будетъ только копіею идеальной предустановленной гармоніи. Но будетъ ли тогда существовать виновность прародителей? Безъ сомнѣнія. Только первоначальный моментъ этой виновности надобно будетъ перенести изъ міра дѣйствительнаго въ область домірнаго бытія, какъ это сдѣлалъ въ древнія времена Платонъ, а въ наше время Шопенгауэръ.

Πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ'εὐνοίαν φέρων  
 Μεγάλα θίδωσιν εὐτυχηματ', ἀλλ'ἵνα  
 Τὰς συμφορὰς λάβωσιν επιφανεστέρας.

(т. е., подобно тому, какъ если кто либо другому что нибудь даетъ, дабы (впослѣдствіи) причинить ему скорбь лишеніемъ этого). Откуда и слѣдующее изрѣченіе:

Bona magna multis non amicus dat deus,  
 Insigniore ut rursus his privet malo.

(Большія богатства демонъ даетъ многимъ не какъ другъ, но чтобы лишеніемъ ихъ причинить имъ большую скорбь).

Почти всѣ эти возраженія основываются на одномъ и томъ же софизмѣ; они измѣняютъ и искажаютъ фактъ, они говорятъ о предметахъ только на половину. Богъ заботится о людяхъ, Онъ любитъ родъ человѣческій, Онъ желаетъ ему блага: нѣтъ ничего вѣрнѣе этого. Однакоже Онъ допускаетъ паденіе людей, Онъ часто допускаетъ ихъ погибель, Онъ даруетъ имъ блага, которыя губятъ ихъ; и если Онъ дѣлаетъ нѣкоторыхъ счастливыми, то послѣ перенесенія ими скорбей. Гдѣ же Его любовь, гдѣ Его благость, или даже гдѣ Его могущество? Пустыя возраженія, умалчивающія о главномъ, скрывающія то, что здѣсь рѣчь идетъ о Богѣ. Кажется, будто говорятъ о матери, опскупѣ, воспитателѣ, которыхъ вся забота простирается на воспитаніе, сохраненіе и благосостояніе только одного извѣстнаго лица, и которые не исполняютъ своего долга. Богъ же заботится о всей вселенной; Онъ не пренебрегаетъ ничѣмъ, Онъ избираетъ безусловно наилучшее. Если кто либо и при этомъ становится злымъ и несчастнымъ, то это уже его дѣло. Говорятъ, что Богъ можетъ даровать счастье всѣмъ: Онъ можетъ даровать это быстро и легко, не испытывая никакого неудобства, потому что Онъ можетъ все. Но долженъ ли? Такъ какъ Онъ не поступаетъ иначе, то явный знакъ, что Онъ и долженъ поступать такимъ образомъ. Отсюда заключать, что это или достойно сожалѣнія, или Богъ по недостатку силы не дѣлаетъ людей счастливыми, не давая имъ блага съ самаго начала и безъ примѣси зла,—или же, что у него не достаетъ доброй воли даровать его въ чистомъ видѣ и вполнѣ: это уже значитъ сравнивать истиннаго Бога съ богомъ Геродота,

исполненнымъ зависти, или съ демономъ поэта, (ямбическіе стихи котораго приведены Аристотелемъ и выше переведены нами по латыни), дающимъ блага, дабы отнятіемъ ихъ поразить людей еще больше. Это уже шутовскія измышленія о Богѣ при посредствѣ непрерывныхъ антропоморфическихъ представлений; это уже представленіе Бога человѣкомъ, который исключительно долженъ быть занятъ однимъ только дѣломъ, который главнымъ образомъ долженъ проявлять свою доброту при посредствѣ лишь предметовъ намъ извѣстныхъ и у котораго не достаетъ ни возможности, ни доброй воли. Но Богъ не имѣетъ недостатка въ этомъ. Онъ можетъ даровать намъ желаемыя нами блага; Онъ даже желаетъ этого, говоря безотносительно. Но Онъ не долженъ дѣлать этого предпочтительно предъ другими благами, болѣе великими и имъ противоположными. Наконецъ не имѣютъ права жаловаться на то, что обыкновенно достигаютъ спасенія только страданіями и неся крестъ Іисуса Христа. Эти скорби дѣлаютъ избранныхъ подражателями ихъ Господу и умножаютъ ихъ счастье <sup>1)</sup>.

123. VIII. «Самая большая и самая дѣйствительная слава, которую Господь надъ всѣми можетъ стяжать, состоитъ въ сохраненіи среди нихъ добродѣтели, порядка, мира, довольства духа. Слава, пріобрѣтаемая посредствомъ человѣческихъ страданій, есть ложная слава».

Если бы мы знали градъ Божій такимъ, какимъ онъ есть на самомъ дѣлѣ, то мы увидѣли бы, что онъ есть совершеннѣйшій изъ всѣхъ воображаемыхъ нами; что добродѣтель и сча-

---

<sup>1)</sup> Извѣстно, что боги и духи (демоны) грековъ по своимъ нравственнымъ свойствамъ не были выше людей. Геродотъ рассказываетъ, что полное благосостояніе людей возбуждаетъ даже зависть боговъ. Это подтверждается между прочимъ судьбою Креза, которому мудрецъ сказалъ, что никто прежде своей кончины не можетъ быть признаваемъ счастливымъ.

Что же касается основной мысли развиваемаго здѣсь Лейбницемъ опроверженія; то она чисто христіанская. Въ искупленіи Іисуса Христа мы пріобрѣли гораздо больше, чѣмъ потеряли въ грѣхопаденіи прародителей. Впрочемъ, основная мысль этого опроверженія доступна пониманію и естественнаго разума. И въ обычной жизни часто случается, что временныя бѣдствія ведутъ насъ къ большому благосостоянію, хотя разумъ человѣческій и не можетъ подыскать основаній въ подтвержденіе того, что бѣдствія этой жизни должны служить условіемъ большаго счастья въ будущей жизни.

стіе господствуютъ тамъ, насколько это возможно по законамъ наилучшаго; что грѣхъ и страданія (которыхъ причины высшаго порядка не позволили всецѣло исключить изъ природы вещей) ничто въ сравненіи съ благами, и даже служатъ къ большому благу. Итакъ, если эти страданія должны существовать, то надобно, чтобы кто либо былъ ихъ предметомъ; именно мы и есьмы этотъ кто-либо. Если бы это были другіе, то развѣ зло не имѣло бы того же обнаруженія? Или лучше, развѣ эти другіе не были бы тѣмъ, что обозначаютъ словомъ «мы»? Если Богъ пріобрѣтаетъ нѣкоторую славу изъ того, что зло служитъ къ достиженію большаго добра, то Онъ долженъ пріобрѣтать ее. Такимъ образомъ это не есть уже ложная слава, подобная славѣ государя, который разрушаетъ свое государство, чтобы пріобрѣсть славу возстановленія его.

124. IX. «Величайшая любовь къ добродѣтели, которую этотъ государь могъ бы проявить, состояла бы, если только это возможно для него, въ томъ, чтобы добродѣтель всегда осуществлялась безъ всякой примѣси порока. Если же ему легко доставить своимъ подданнымъ это преимущество, и если не смотря на это онъ позволяетъ пороку поднимать голову, хотя наконецъ и наказываетъ его послѣ продолжительной уступчивости; то его любовь къ добродѣтели не есть возможно большая, а потому не есть и безконечная».

Я не достигъ еще и половины 19-ти положеній, и уже утомился опровергать одинъ и тотъ же предметъ и всегда отвѣчать на одно и тоже. Бель безъ надобности умножаетъ свои пресловутыя положенія, противоположныя нашимъ убѣжденіямъ. Когда расчленяютъ предметы соединенные вмѣстѣ, когда отдѣляютъ части отъ цѣлаго, родъ человѣческій отъ вселенной, одни свойства Божіи отъ другихъ, могущество отъ мудрости; тогда позволительно говорить, будто Богъ можетъ сдѣлать, чтобы добродѣтель существовала въ мірѣ безъ всякой примѣси порока, и будто даже Онъ можетъ сдѣлать это легко. Но такъ какъ Онъ допустилъ грѣхъ, то надобно полагать, что порядокъ вселенной, найденный Имъ предпочтительнымъ предъ всякимъ другимъ планомъ, требовалъ этого. Надобно думать, что не было возможности поступить иначе, потому что не было

возможности поступить лучше. Это есть необходимость гипотетическая, или необходимость нравственная, которая, не будучи противоположна свободѣ, есть дѣйствіе Его избранія. Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credendum est (Противорѣчающее разуму, какъ надобно полагать, не можетъ быть совершено и мудрецомъ). Но здѣсь возражаютъ, что любовь Божія къ добродѣтели не есть поэтому величайшая, какую только можно представить себѣ: что она не есть безконечная. Я уже отвѣтилъ на это при второмъ положеніи, сказавши, что любовь Божія къ созданнымъ предметамъ соотвѣтствуетъ достоинству ихъ. Добродѣтель есть наиболѣе благородное качество созданныхъ существъ; но она не есть единственное прекрасное качество тварей; существуетъ еще безчисленное множество другихъ качествъ, привлекающихъ къ себѣ расположеніе Божіе. Изъ всѣхъ этихъ расположеній вытекаетъ наибольшее количество добра; если бы у Него существовала расположенность только къ добродѣтели и если бы существовали только разумныя твари, тогда было бы менѣе добра. Мидасъ былъ бы менѣе богатымъ, если бы онъ владѣлъ только золотомъ, не говоря о томъ, что благоразуміе требуетъ разнообразія. Исключительное умноженіе однихъ и тѣхъ же вещей, какъ бы онѣ ни были цѣнны, было бы излишествомъ, было бы бѣдностію. Имѣть въ своей библіотекѣ тысячу книгъ *Виргилія*, хорошо переплетенныхъ, всегда пѣть *аріи* изъ оперы *Кадмъ и Герміона*, разбить всѣ фарфоровыя вещи изъ желанія имѣть только золотыя чаши, носить только брилліантовыя пуговицы, ѣсть только куропатокъ, пить только венгерское и сирійское вино: назовутъ ли это разумнымъ? Природа нуждается въ животныхъ, въ растеніяхъ, въ неодушевленныхъ предметахъ; въ неразумныхъ тваряхъ обнаруживаются чудеса, служащія къ упроченію разума. Чтò дѣлало бы разумное существо, если бы не было предметовъ неразумныхъ? О чемъ бы оно думало, если бы не было ни движенія, ни матеріи, ни чувствъ? Если бы оно обладало раздѣльными мыслями, то оно было бы Богомъ, его мудрость была бы безграничною; таковы выводы изъ моихъ положеній. Поелику существуютъ смѣшанныя сужденія, то вотъ слѣдствія чувствъ, вотъ слѣдствія матеріи. Ибо



смѣшанныя сужденія проистекаютъ изъ отношенія всѣхъ вещей между собою, смотря по плотности и протяженію. Вотъ почему согласно съ моею философіею нѣтъ разумнаго творенія, которое не имѣло бы нѣкотораго органическаго тѣла и нѣтъ сотвореннаго духа, который совершенно отрѣшенъ былъ бы отъ матеріи. Но эти органическія тѣла не менѣе отличаются своими совершенствами, какъ и души, которымъ они принадлежатъ. Такимъ образомъ, если согласно съ мудростію Божіею нуженъ былъ міръ, наполненный тѣлами, міръ субстанцій способныхъ къ воспріятіямъ, но не способныхъ къ разуму; если наконецъ изъ всѣхъ вещей надлежало избрать то, что въ совокупности достигало лучшаго дѣйствія и куда порокъ вторгался только этою дверью; то Богъ не былъ бы совершенно благимъ, совершенно мудрымъ, если бы Онъ изгналъ отсюда порокъ <sup>1)</sup>).

125. X. «Наибольшая ненависть, питаемая къ пороку, состоитъ не въ предоставленіи ему господства на очень продолжительное время, и затѣмъ въ наказаніи его: но въ уничтоженіи его прежде зарожденія, т. е. въ воспрепятствованіи ему проявляться гдѣ либо. Государь, напр., приведшій финансы въ такой хорошій порядокъ, что злоупотребленіе ими

---

1) Кирхманъ справедливо замѣчаетъ, что развиваемыя здѣсь Лейбницемъ мысли, взятая въ отдѣльности, не опровергаютъ Бели. Въ самомъ дѣлѣ, если идея разнообразія вселенной требовала созданія бездушной матеріи и неразумныхъ тварей; то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы зло было необходимымъ въ этомъ мірѣ. И бездушная матерія, и неразумныя твари не могутъ грѣшить; да бытіе ихъ не ведетъ непременно къ грѣху и разумныя твари. Быть можетъ, Лейбницъ думаетъ при этомъ о страстяхъ, возбуждаемыхъ въ разумныхъ тваряхъ, предметами неодушевленной природы; но страсть есть уже потемнѣніе разума и извращеніе всѣхъ нравственныхъ силъ человѣка. Если вѣрныя предметы могутъ возбуждать теперь человѣческія страсти, то это потому, что страсти уже свили себѣ гнѣздо въ грѣшной душѣ человѣческой; между тѣмъ, какъ для чистой души все должно оставаться чистымъ. Но еще слабѣе возраженіе самаго Бели. Бель требуетъ такой свободы воли, которая лишена была бы возможности грѣшить; а потому воображаемая имъ добродѣтель, лишняя этой свободы, не могла бы имѣть никакой нравственной цѣны. Замѣчательно, что Лейбницъ, при своемъ опроверженіи Бели, не обращаетъ вниманія на эту сторону дѣла; но это могло проистекать уже изъ того, что онъ допускалъ только ограниченную свободу воли, по которой воли всегда слѣдуетъ лишь за сплывѣвшимъ мотивомъ. Такъ, по крайней мѣрѣ, думаетъ объ этомъ Кирхманъ.

невозможно, скорѣе будетъ оказывать строгость къ злоупотребленіямъ финансистовъ, чѣмъ станетъ вѣшать ихъ самихъ, послѣ того, какъ дастъ имъ возможность насытиться кровію народа» .

Всегда одна и таже пѣсня, одинъ и тотъ же чистѣйшій антропоморфизмъ. Обыкновенно государь не долженъ имѣть на сердцѣ своемъ другой заботы, кромѣ сохраненія подданныхъ отъ угнетенія. Одна изъ величайшихъ заботъ его состоитъ въ приведеніи въ хорошій порядокъ финансовъ. Однако же бывають случаи, когда онъ обязанъ терпѣть пороки и безпорядки. Онъ предпринимаетъ большую войну, онъ чувствуетъ себя обезсиленнымъ, онъ не можетъ избирать генераловъ, онъ долженъ щадить тѣхъ, которыхъ имѣетъ и которые пользуются величайшимъ авторитетомъ среди солдатъ, какъ напримѣръ, Браччіо, Сфорца, Валленштейнъ; у него не достаетъ денегъ на настоятельнѣйшія нужды; надобно обратиться къ большимъ финансовымъ дѣятелямъ, имѣющимъ твердый кредитъ, и въ то же время надобно быть снисходительнымъ къ ихъ злоупотребленіямъ. Справедливо, что эта несчастная необходимость чаще всего происходитъ изъ предшествующихъ ошибокъ. Но всего этого нельзя сказать въ отношеніи къ Богу; Онъ ни въ комъ не нуждается; Онъ не допускаетъ никакой ошибки; Онъ дѣлаетъ всегда наилучшее. Даже нельзя желать, чтобы дѣла шли лучше, когда ихъ хорошо понимаютъ; и было бы погрѣшностію со стороны Творца всѣхъ вещей, если бы Онъ возжелалъ исключить существующій при нихъ порокъ. Это состояніи совершеннѣйшаго царствованія,—гдѣ желаютъ и достигаютъ добра столько, сколько это возможно, гдѣ самое зло служить къ достиженію величайшаго добра,—можетъ ли оно быть сравниваемо съ состояніемъ государя, котораго дѣла разстроены и который помогаетъ себѣ, какъ можетъ?—или съ тѣмъ государемъ, который благопріятствуетъ угнетенію, чтобы потомъ наказать его, и радуется, когда видитъ маленькихъ людей въ нищетѣ, а великихъ на эшафотѣ?

*К. Истоминъ.*



(Продолженіе булетъ).



# ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

15-го Августа  № 15.  1889 года.

---

Содержаніе: Высочайшія награды.—Постановленіе Харьковской Духовной Консисторіи.—Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества, Епархіальныя Извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

---

## ВЫСОЧАЙШІЯ награды.

ВЫСОЧАЙШИМЪ указомъ, даннымъ капитулу Россійскихъ Императорскихъ и Царскихъ орденовъ въ 16-й день іюня 1889 г. Всемилостивѣйше пожалованы, согласно удостоенію комитета гг. министровъ, по Харьковской епархіи, орденами: *Св. Анны 2-й степени*: инспекторъ Харьковской духовной семинаріи Константинъ Истоминоу; *Св. Станислава 2-й степени*: секретарь Харьковской духовной консисторіи Иванъ Вещуровъ; *Св. Анны 3-й степени*: учителя Харьковской духовной семинаріи Иванъ Кудровичъ, Семенъ Ооменко и Василій Извольскій; *Св. Станислава 3-й степени*: учитель Харьковской духовной семинаріи Сергій Булгаковъ и смотритель Кулянскаго духовнаго училища Алексій Мпрожинъ.

## Постановленіе Харьковской духовной Консисторіи.

Харьковская духовная консисторія на основаніи журнальнаго опредѣленія, Его Высокопреосвященствомъ 2 сего августа утвержденного, строгойше предписываетъ благочиннымъ церквей, настоятелямъ и настоятельницамъ монастырей Харьковской епархіи въ точности исполнять распоряженія консисторіи относительно своевременнаго представленія вступившихъ отъ ввѣренныхъ имъ церквей кружечныхъ пожертвованій, именно: на *Палестин-*

*скихъ поклонниковъ* — по истеченіи каждой трети и не позже 15 числа мѣсяца слѣдующаго за отчетною третью; на *Японскую миссію и въ пользу церквей и школъ въ западномъ краѣ* — по истеченіи cadaго полугодія, къ 15 числу мѣсяца слѣдующаго за отчетнымъ полугодіемъ; на *возстановленіе православія на Кавказѣ и на Гробѣ Господень* — по истеченіи cadaго года къ 15 января слѣдующаго за отчетнымъ года; пожертвованія же поступившія на *вспоможеніе духовенству, въ пользу больныхъ и раненныхъ воиновъ и на распространеніе Православія между язычниками въ Имперіи* — должны быть отсылаемы благочинными, настоятелями и настоятельницами монастырей, непосредственно отъ себя: *первыя* — въ Харьковское Епархіальное Попечительство о бѣдныхъ духовнаго званія;  *вторыя* — въ Главное Россійское Общество крестнаго креста въ С.-Петербургѣ и  *третьи* — въ Совѣтъ Миссіонерскаго Общества въ г. Харьковѣ; — за неисполненіе же сего виновныя будутъ подвергнуты законной отвѣтственности.

### Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.

Въ Харьковскій комитетъ православнаго миссіонерскаго общества за іюнь и іюль мѣсяцы с. г. поступили слѣдующіе взносы: собрано священникомъ с. Борожь въ Недѣлю Православія 3 руб., въ церквахъ 1 округа Харьковскаго уѣзда собрано въ ту же недѣлю 37 р. 38 коп., благоч. 3 Изюмскаго окр. представлено собранныхъ въ Нед. Прав. 50 р.; іюль — членскій взносъ отъ Николая Никитича Радченко 3 р., благоч. 3 Харьк. окр. представлено собранныхъ въ Нед. Пр. 23 р. 8 к.; благоч. 1 окр. церк. г. Харькова представл. собр. въ ту же нед. 254 р. 58 к.; благоч. 2 Староб. окр. представ. собр. въ ту же нед. 26 р. 54 коп., собрано по листамъ отъ разнымъ лицъ свящ. 2 Харьк. окр. 23 р. 83 к., въ 4 Харьк. округѣ священниками собр. отъ разн. лицъ 14 р. 65 к., благоч. 2 Купянск. окр. предст. собр. въ Нед. Прав. 92 р. 82 к.; по листамъ собрано священниками: 2 Богодух. окр. 75 р. 65 к.; 2 Зміевскаго окр. 15 р. 46 к., 1 Староб. окр. 37 руб.; 3 Староб. округа 19 р. 41 к.; 5 Стар. окр. 30 р. 16 к.; священ: 4 Изюмск. окр. собр. отъ разн. лицъ 14 р. 60 к.; благоч. 3 Ахтыр. окр. предст. кружечн. сбора 5 р. 61 к. и собр. по листамъ отъ разныхъ лицъ 25 р. 13 к.; священ. 2 Волчан. окр. собр. отъ разн. лицъ 32 р. 92 к.; благоч. 1 Зміевск. окр. предст. кружечн. сбора 16 р. 83 к.

и собран. священник. по лист. 27 р. 25 к.; священниками: 3 Зміевского окр. собрано отъ разн. лицъ 39 р. 30 к., 3 Лебедин. окр. собр. по лист. 26 р. 5 к., 2 Ахтырск. окр. собр. отъ разн. лицъ 16 р. 93 к.; членскіе взносы священниковъ 3 Зміевск. окр. Василя Толмачева 3 р., Автонома Крыжановскаго 3 руб., Василя Щекина 3 р., Григорія Ходскаго 3 р., Петра Дейнеховскаго 3 р., Владиміра Раевскаго 3 р., Максима Рубинскаго 3 р., Матвѣя Василевскаго 3 р., Николая Троянова 3 р., Николая Жукова 3 руб., Григорія Павлова 3 р., Іоанна Филевскаго 3 р., Виктора Троянова 3 р., Иліи Созонтьева 3 р., Василя Васильковскаго 3 руб., Павла Агнивцева 3 р., Василя Насѣдьяна 3 руб., Іоанна Чудновскаго 3 р., Василя Збукарева 3 р., Василя Виноградскаго 3 р., Николая Сергѣева 3 р., Тимофея Оедорова 3 р., Василя Ковалевскаго 3 р., Оеодора Ковалевскаго 3 р., Николая Ильинскаго 3 р., Василя Филевскаго 3 р. и Георгія Рудинскаго 3 р.

Всего за іюнь и іюль мѣсяцы поступило: девятьсотъ девяносто два рубля и восемнадцать копѣекъ (992 р. 18 к.).

### Епархіальныя извѣщенія.

Священникъ Соборно-Успенской церкви г. Лебедина Николай *Ходской* 28 іюля н. г. опредѣленъ настоятелемъ означеннаго собора, за смертію бывшаго на сей должности протоіерея Виктора *Андріевскаго*.

— Студентъ Харьковской дух. семинаріи Адрианъ *Быковъ* 11 іюля н. г. опредѣленъ священник. къ Преображенской цер. с. Старо-Ивановки, Ахтырскаго уѣзда.

— Богодуховскаго уѣзда села Лютовки Іоанно-Предтечевской цер. священникъ Іоаннъ *Степурскій* 1 авг. н. г. перемѣщенъ къ Николаевской ц. слоб. Коломака, Валковскаго уѣзда, на мѣсто умершаго 27 іюля н. г. протоіерея Іоанна *Бакановскаго*, а на мѣсто священ. Степурскаго опредѣленъ 1 авг. н. г. надзиратель-рететиторъ Харьковскаго дух. училища, студентъ Хар. дух. семин. Андрей *Жадановскій*.

— Богодуховскаго у. сл. Большой Писаревки Погровской ц. священ. Алексѣй *Станиславскій* 18 іюля н. г. награжденъ набадренникомъ.

— Діаконъ состоящій на псаломщицкой вакансіи при Троицкой церкви сл. Бѣловодска, Старобѣльскаго уѣзда, Василій *Климентовъ* и псаломщикъ цер. слоб. Михайловки того же уѣзда Павелъ *Станковъ*, согласно прошенію, перемѣщены одинъ на мѣсто другаго.

— Волчанскаго у. сл. Мартовой псаломщ. Млхашъ *Рудневъ* 27 іюля н. г. опредѣленъ на штатное діаконое мѣсто къ Покровской цер. села Милковки, Валковскаго уѣзда.

— Священническій сынъ Валентинъ *Власовъ* опредѣленъ испр. должность псаломщ. къ цер. сл. Мартовой, Валчанскаго уѣзда.

— И. д. псаломщ. при Покровской ц. заштатнаго города Недригайлова, Лебединскаго у., Павелъ *Дмитріевъ*, 14 іюля н. г. утвержденъ въ означенной должности.

— Утверждены въ должн. церков. старостаи: крест. Флоръ *Безбородовъ* къ церк. слоб. Верхней Писаревки, Волчанскаго уѣзда; статскій совѣтникъ Павелъ Васильевъ *Алферовъ* въ Архангело-Михайловской ц. села Бездрикова, Сумскаго у.—на восьмое трехлѣтіе; Іоанно-Предтечевской цер. сл. Рябушки Лебединскаго у., цеховой Іоаннъ Анисимовъ *Гетманъ* уволенъ отъ должн. церк. стар., согласно прошенію его, по домашн. обстоят.; къ Успенской ц. села Хотѣнн, Сумскаго у., крест. Петръ Іоанновъ *Гаврилenco*—на второе трехлѣтіе; Пророко-Ильинской ц. хут. Андреевскаго, Лебединскаго у., крест. Василій Ивановъ *Подпалый*—на первое трехл.; Николаевской ц. сл. Котельвы, Ахтырскаго у., крест. Григорій Даниловъ *Кудинъ*—на слѣд. трехлѣтіе; Андреевской ц. с. Милковъ, Ахтырскаго у., крест. Маркъ Іаковлевъ *Рахмановъ*—на слѣд. трехл.; Вознесенской цер. сл. Стецовки, Сумскаго у., крест. Павелъ Ивановъ *Иваненко*—на первое трехлѣтіе.

## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе: Бракосочетаніе Его Императорскаго Высочества Великаго Князя Петра Николаевича.—50-лѣтіе архіерейства блаженнѣйшаго Софронія, патріарха Александрійскаго.—Духовная школа вселенской патріархіи.—Сербская церковь въ Австро-Венгріи.—Уніатскій соборъ въ Галиціи.—Католическая пропаганда въ Ковенской губерніи.—Состояніе Сербской церкви въ Королевствѣ.—Посланіе митрополита Михаила.—Друштво св. Саввы.—Состояніе Болгарской церкви.—Болгарскій митрополитъ Климентъ.—Бѣдствія Румынской церкви.—Владимірское православное братство.—Указъ преосвященнаго Серапіона—Ознакомленіе учащихъ съ главнѣйшими требованіями гігіены.—Устройство центральныхъ складовъ бивгъ религіозно-нравственнаго содержанія.—Преподаваніе въ Академіяхъ и Семинаріяхъ основныхъ медицинскихъ понятій.—Домашняя аптека.—Объявленія.

26 іюля въ Петербургѣ совершилось новое радостное событіе въ Русскомъ Императорскомъ Домѣ, и искренняя радость по этому поводу раздѣляется двумя православными государствами: великою Россією и малою, но доблестною Черногоріей.

Его Императорское Высочество Благовѣрный Государь Великій

Князь Петръ Николаевичъ сочетался бракомъ съ дочерью владѣтельнаго князя Черногоріи Николая I Милицей Николаевной, которая отнынѣ вступила въ нашъ Царствующій Домъ, сдѣлавшись Русскою Великою Княгиней.

Это бракосочетаніе имѣетъ для насъ русскихъ радостное значеніе во многихъ отношеніяхъ, и особенно потому, что Высочайшая брачная привлекаетъ къ себѣ теплое сочувствіе всего русскаго народа. Само событіе бракосочетанія совершилось слѣдующимъ образомъ: въ 3 часа 10 минутъ началось торжественное шествіе въ церковь Большаго Дворца. Отрывали его гофъ-фурьеры и камеръ-фурьеры Двора Его Величества; затѣмъ шли два церемоніймейстера, исправляющій должность оберъ-церемоніймейстера, камеръ-юнкеры, камергеры, вторые чины Двора, въ должности гофмаршала Двора Его Величества флигель-адъютантъ полковникъ князь В. С. Оболенскій и, наконецъ, Высочайшія Особы. Въ первой парѣ шествовала Ея Императорское Величество вмѣстѣ съ княземъ Николаемъ Черногорскимъ. Государыня Императрица была въ серебрянномъ глазетовомъ платьѣ, въ лентѣ ордена Андрея Первозваннаго, а князь Николай Черногорскій былъ въ національномъ военномъ костюмѣ. Далѣе слѣдовала Ея Императорское Величество съ королевой Эллиновъ. Государь Императоръ былъ въ общегенеральскомъ мундирѣ и имѣлъ на себѣ цѣпь ордена Андрея Первозваннаго и владимірскую ленту. Въ третьей парѣ шелъ герцогъ Мекленбургъ-Шверинскій съ Ея Императорскимъ Высочествомъ герцогиней Маріей Александровной Эдинбургской; въ четвертой — Ея Императорское Высочество герцогиня Анастасія Михайловна Мекленбургъ-Шверинская съ герцогомъ Альфредомъ Эдинбургскимъ. За Государемъ шелъ вмѣсто отсутствовавшего по болѣзни министра Двора, командующій Императорской главной квартирой ген.-адъютантъ О. В. Рихтеръ и дежурство, состоявшее изъ ген.-адъютанта Костанда, свиты Его Величества генераль-маіора Жеребкова и флигель-адъютанта Великаго Князя Николая Михайловича. Въ пятой парѣ шествовали Наслѣдникъ Цесаревичъ съ Великой Княгиней Елисаветой Федоровной, далѣе шли наслѣдный князь Данилъ Черногорскій и Великая Княгиня Александра Георгиевна и прочія августѣйшія особы. Великій Князь Николай Николаевичъ Старшій по болѣзни на торжествѣ бракосочетанія не присутствовалъ. Вслѣдъ за членами Императорской Семьи шествовали гофмейстерины, статсъ-дамы, камеръ-фрейлины Ея Величества и Великихъ Княгинь. Замыкалось шествіе сенаторами, статсъ-секретарями, по-



четными опекунами и проч. Высоконареченная невѣста, шествовавшая съ августѣйшимъ женихомъ, была въ серебрянномъ глазетовомъ русскомъ платьѣ, поверхъ котораго была надѣта малиновая горностаевая мантия. Прическу княжны Мплицы Николаевны украшала брилліантовая діадема и корона. Сестра августѣйшей невѣсты княжна Анастасія Черногорская была въ роскошномъ національномъ костюмѣ; всѣ же остальные дамы были въ русскихъ платьяхъ. Во время шествія изъ Петергофской военной гавани раздавался салютъ въ 21 выстрѣлъ. Здѣсь расположилась 4-я батарея гвардейской конно-артиллерійской бригады.

У входа въ церковь, Ихъ Императорскія Величества, Ихъ Императорскія Высочества и августѣйшіе гости были встрѣчены митрополитомъ Исидоромъ, членами Святѣйшаго Синода и придворнымъ духовенствомъ со крестомъ и святою водою. Приложившись къ кресту, Государь Императоръ подвелъ августѣйшаго жениха и невѣсту къ возвышенію посреди церкви. Предъ царскими вратами былъ поставленъ аналой со святымъ евангеліемъ и крестомъ. Къ аналою подошло придворное духовенство въ главѣ съ протопресвитеромъ І. М. Янышевымъ. Съ обѣихъ сторонъ стояли Государь, Государыня и другія августѣйшія особы, а подлѣ жениха и невѣсты остановились шафера: Наслѣдникъ Цесаревичъ, наслѣдный князь Даниилъ Черногорскій и Великіе Князья Дмитрій Константиновичъ, Сергій Михайловичъ, Александръ Михайловичъ и Николай Николаевичъ Младшій. Обручальные перстни были еще заранѣе принесены церемоніймейстеромъ въ церковь и положены на престолѣ. Протопресвитеръ І. М. Янышевъ принялъ эти перстни отъ одного изъ придворныхъ протоіереевъ (служили протоіерей Толмачевъ, Щепинъ, Соколовъ и Стаховичъ) и возложилъ ихъ при молитвѣ на августѣйшихъ жениха и невѣсту. Затѣмъ начался обрядъ вѣнчанія. Свѣтлая, пизацкая церковь Петергофскаго дворца представляла въ этотъ моментъ удивительное красивое зрѣлище. На бѣломъ фонѣ ея расшитые золотомъ мундиры отсвѣчивали особенно эффектно и среди этихъ мундировъ выдѣлялись оригинальными черногорскія одѣянія князя Николая, Даниила и воеводы Вождара Петровича. Въ 4 часа дня въ церковь вышелъ высокопреосвященный Исидоръ и епископы; началось молебствіе съ колѣнопреклоненіемъ. Раздался звукъ «Тебѣ Бога хвалимъ» и изъ Петергофской военной гавани ударилъ пушечный салютъ въ 101 выстрѣлъ. Въ началѣ пятаго часа Богослуженіе кончилось. Тогда митрополитъ Исидоръ, члены Святѣйшаго Синода и придворное духовенство подо-

шли къ Ихъ Императорскимъ Величествамъ и къ Высоконовообрач-нымъ и принесли имъ поздравленіе. Въ 4 часа 20 минутъ нача-лось шествіе изъ церкви во внутренніе апартаменты въ порядкѣ, обозначенномъ въ церемоніалѣ.

Въ 5<sup>1/2</sup> часовъ дня въ Петровскомъ и Купеческомъ залахъ былъ сервированъ обѣдъ. Столы были сплошь убраны живыми цвѣтами изъ Императорскихъ оранжерей. Розы бѣлыя, алыя и желтыя, ли-ліи, жасмины цѣлыми снопами и длинными коврами украшали ска-терти, на которыхъ блестяли драгоценныя приборы. Позади сто-ловъ длинными рядами вытянулись официанты въ парадныхъ крас-ныхъ мундирахъ; издали казалось точно столы были обшиты дви-жущейся красной лентой. Залы также были убраны растеніями и цвѣтами. Тутъ-же помѣстились оркестръ и пѣвцы Императорской русской оперы и струнный оркестръ придворнаго музыкантскаго хора въ красныхъ парадныхъ мундирахъ. На столахъ были разло-жены меню и программа пьесъ, исполняемыхъ оркестрами. Рису-нокъ меню артистически сдѣланъ художникомъ М. Микѣшинымъ. Съ лѣвой стороны внизу Петербургскій дворецъ Великаго Князя Николая Николаевича Старшаго, площадь этого дворца наполнена толпою русскихъ и черногорцевъ. Они держатъ другъ друга за ру-ки и длинною вереницей уходятъ вправо къ высокой скалистой горѣ, увѣнчанной вензелемъ Великаго Князя Петра Николаевича и Великой Княгини Милицы Николаевны. Гора эта отдѣляетъ дво-рецъ отъ столицы Черногоріи Цетинье, живописно раскинувшейся на отрогахъ Балганъ. Весь этотъ пейзажъ увѣнчанъ на верху дву-мя гербами—русскимъ и черногорскимъ,—которые, въ свою оче-редь, соединены Императорской Россійской короной. Еще выше, надъ разбросанными по всѣмъ этимъ изображеніямъ бѣлыми и алы-ми розами, паритъ двухглавый орелъ, мощно расправившій свои крылья и, наконецъ, надъ этимъ орломъ—Императорская корона. Весь рисунокъ сдѣланъ красками.

Императорскій столъ былъ накрытъ въ Петровской залѣ покоемъ. На немъ дорогіе золотые приборы и онъ почти сплошь представ-ляетъ собой цвѣточный коверъ. Въ центрѣ занимали мѣста Вы-соконовообрачные Великій Князь Петръ Николаевичъ и Великая Княгиня Милица Николаевна. По правую руку отъ Великаго Кня-зя Петра Николаевича изволила сидѣть Государыня Императрица, затѣмъ: великій герцогъ Мекленбургъ-Шверинскій, Великая Кня-гиня и герцогиня Марія Александровна Эдинбургская, Настѣдникъ Цесаревичъ, Великая княгиня Александра Георгиевна и герцогъ

Эдинбургскій. Съ лѣвой стороны отъ Ея Императорскаго Высочества Милицы Николаевны занималъ мѣсто Государь Императоръ, Великая Княгиня и герцогиня Анастасія Михайловна Мекленбургъ-Шверинская, князь Николай Черногорскій, Великая Княгиня Елизавета Теодоровна, наслѣдный князь Данилъ Черногорскій и Великая Княгиня Ольга Теодоровна. Съ правой стороны стола занимали мѣста: Великая Княгиня Ксенія Александровна, Великій Князь Алексѣй Александровичъ, Великая Княгиня Екатерина Михайловна, Великій Князь Павелъ Александровичъ, принцесса Евгенія Максимилиановна Ольденбургская, Великіе Князья Михаилъ Николаевичъ, Михаилъ Михайловичъ и Александръ Михайловичъ, герцогъ Евгений Максимилиановичъ Лейхтенбергскій, гофмейстерина графиня А. А. Строганова и статсъ-дама баронесса Будбергъ. Съ лѣвой стороны перваго стола сидѣли: Великій Князь Владиміръ Александровичъ, королева Марія Греческая, Великій Князь Сергій Александровичъ, Княжна Анастасія Николаевна Черногорская, герцогъ Георгій Максимилиановичъ, принцесса Елена Георгіевна Мекленбургъ-Стрелицкая, Великіе Князья: Николай Николаевичъ Младшій, Николай Михайловичъ, Георгій Михайловичъ, Сергій Михайловичъ, принцъ Александръ Петровичъ Ольденбургскій и герцогъ Михаилъ Георгіевичъ Мекленбургъ-Стрелицкій. У центральной же части стола, напротивъ Высоконовобрачныхъ и Ихъ Величествъ сидѣли: митрополитъ Исидоръ, епископы Германъ и Маркель, генераль-адъютантъ Рихтеръ, германскій, великобританскій послы и датскій посланникъ. Въ боковыхъ мѣстахъ Высочайшаго стола кромѣ того сидѣли епископъ Гермогенъ, протопресвитеръ І. М. Янышевъ, министры — народнаго просвѣщенія, иностранныхъ дѣлъ, путей сообщенія, финансовъ, внутреннихъ дѣлъ, члены Государственнаго Совѣта: Гротъ, Набоковъ, Стояновскій, Фришъ, Зубовъ, генераль-адъютанты: князь В. А. Долгоруковъ, Клауфманъ и Обручевъ, статсъ-секретарь Вешняковъ, временно-управляющій Государственнымъ контролемъ Т. И. Филипповъ, товарищъ министра юстиціи Марковъ, греческій посланникъ князь Маврокордато и черногорскій воевода Божидаръ Петровичъ. Остальныя особы размѣстились частью въ Петровскомъ, частью въ Купеческомъ залѣ. Въ началѣ седьмого часа начались тосты. Первый тостъ былъ за здравіе Ихъ Императорскихъ Величествъ и сопровождался салютомъ въ 51 выстрѣлъ. Далѣе слѣдовали тосты за Ихъ Высочества князя и княгиню Черногорскихъ, за Высоконовобрачныхъ, за весь Императорскій Домъ и Августѣйшихъ гостей и, наконецъ, за ду-

ховныхъ особъ и всѣхъ вѣрнопоходанныхъ. Послѣ перваго тоста музыка играла народный гимнъ, послѣ второго—черногорскій, каждая здравица сопровождалась салютомъ въ 31 выстрѣль. Во время обѣда Ихъ Императорскимъ Величествамъ подавали кубки первые чины Двора, а остальнымъ августѣйшимъ особамъ—вторые чины Двора и придворные кавалеры. Кромѣ того за креслами Государи Императора, Государыни Императрицы стояли первые чины Двора, за креслами остальныхъ августѣйшихъ особъ—камергеры и камеръ-юнкеры. Въ семь часовъ обѣдъ закончился. Внизу на площадкѣ предъ дворцомъ стала хоръ музыки лейбъ-гвардіи Преображенскаго полка. Августѣйшія Особы перешли на балконъ, гдѣ изволили пить кофе, въ это время Преображенцы исполнили нѣсколько музыкальныхъ пьесъ. Въ восьмомъ часу послѣдовала отъѣздъ Высоконовобрачныхъ въ Знаменское въ сопровожденіи Августѣйшихъ особъ. Въ Знаменское еще ранѣе уѣхали тѣ изъ придворныхъ чиновъ и дамъ, которые должны были встрѣтить Высоконовобрачныхъ.

— 29 іюня исполнилось 50-тилѣтіе архіерейства блаженнѣйшаго Софронія, патріарха Александрійскаго. Уроженецъ острова Хиоса, блаженнѣйшій Софроній въ 1839 г. іюня 29 былъ хиротонисанъ въ Константинополѣ въ митрополита Хиосскаго; въ 1859 г. перемѣщенъ на Амасійскую митрополию, въ 1863 году избранъ на вселенскій патріаршіи Константинопольскій престолъ, который вынужденъ былъ оставить, по причинѣ грекоболгарскаго вопроса, въ концѣ декабря 1866 г. Въ 1870 г. въ сентябрѣ избранъ на Александрійскій престолъ. Не безъ интересно напомнить, что изъ всѣхъ патріарховъ Восточной Церкви александрійскій имѣетъ наиболѣе титуловъ. Онъ именуется не только патріархомъ, но и паной Александрійскимъ, Ливійскимъ, Пентаполійскимъ, Еѳіопскимъ и всего Египта, отцомъ отцовъ, пастыремъ пастырей, архіепископомъ архіепископовъ, тринадцатымъ изъ апостоловъ и судьей міра. Понскій титулъ данъ александрійскимъ патріархамъ во время раздѣленія церквей—восточной и западной. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ патріархи носятъ двѣ митры, по-очередно, изъ коихъ одна обыкновенная архіепископская, другая—персидская тіара.

Блаженный Софроній не разъ былъ жалованъ разными драгоценными подарками русскихъ царей, покойныхъ императоровъ Николая I и Александра II. Въ числѣ этихъ подарковъ есть митра, покрытая рубинами и алмазами, имѣющая посрединѣ крестъ съ очень крупнымъ брилліантомъ.

— Прискорбный фактъ отмѣчаетъ константинопольскій корре-

спондентъ «Варш. Дн.»; онъ сообщаетъ, что единственная духовная школа, находящаяся въ вѣдомствѣ вселенской патріархіи, съ каждымъ годомъ падаетъ и въ этомъ году выпустила только восемь воспитанниковъ,—именно 4-хъ діаконовъ, одного монаха и 3 свѣтскихъ воспитанниковъ. Какъ я узналъ, говоритъ корреспондентъ, теперь уже въ этой школѣ вовсе не обращаютъ вниманіе на изученіе русскаго языка, какъ это дѣлалось въ былое время.

— По словамъ «Варш. Дневн.» изъ всѣхъ православныхъ помѣстныхъ церквей положеніе сербской церкви въ Австро-Венгріи должно обращать на себя наибольшее вниманіе православнаго міра, какъ самое безотрадное и тяжелое, въ виду вмѣшательства ино-вѣрнаго правительства въ ея внутреннюю жизнь. Отношеніе этого правительства къ сербской церкви, особенно со дня противуконституціоннаго назначенія патріархомъ извѣстнаго Германа Анджелича, недавно умершаго, приняло характеръ, угрожающій самому существованію этой автономной церкви.

Въ австрійской сербской церкви существовалъ обычай, что епископы и выборные отъ приходо-въ ежегодно собирались на соборъ къ митрополиту для сужденія о дѣлахъ и нуждахъ церкви. Для австрійскихъ нѣмецкихъ правителей эти «соборы» были всегда бѣльмомъ на глазу. Первая попытка вмѣшательства въ ихъ дѣла была сдѣлана еще въ 1760 году, когда правительство воспретило созывъ соборовъ безъ своего разрѣшенія и присутствія своихъ комиссаровъ. Тѣмъ не менѣе Австрія съ тѣхъ поръ, въ теченіе ста сличкомъ лѣтъ, не осмѣливалась посягнуть на духовную власть этихъ соборовъ. Нынѣ же, судя по сообщеніямъ не только австрійскихъ и сербскихъ, но даже мадьярскихъ газетъ (какъ напр., *Pesti Naplo*), вмѣшательство австрійскаго правительства дошло до присвоенія имъ себѣ правъ сѣнода сербской православной Церкви и полнаго отрицанія ея автономіи даже въ вопросахъ обыденныхъ, ежедневныхъ, очевидно съ цѣлью заставить сербскій народъ свыкаться съ мыслью о предстоящемъ, можетъ быть въ близкомъ будущемъ, совершенномъ уничтоженіи правъ сербской церкви въ Австріи, гарантированныхъ разными прежними указами. *Pesti Naplo*, органъ умѣренной партіи венгерской оппозиціи, рассказываетъ случай, когда опредѣленіе сербскаго сѣнода, которымъ одно духовное лицо было подвергнуто каноническому наказанію, не только не было признано австрійскимъ правительствомъ, но прямо кассировано ино-вѣрнымъ министромъ церковныхъ дѣлъ, послѣ чего это духовное лицо было назначено игуменомъ Крушедольскаго монастыря. Этимъ

вторженіе австрійской свѣтской власти въ дѣла православной Церкви не ограничилось. Произволь администраціи во время незаконнаго управленія сербской церковью въ Австро-Венгріи Германа Анджелича сталъ обычнымъ явленіемъ и продолжается нынѣ подъ управленіемъ администратора сербской митрополіи Василяна Петровича. Въ теченіе восьми мѣсяцевъ своего правленія Петровичъ былъ занятъ лишь измышленіемъ способовъ къ тому, чтобы не допустить созыва собора, который, по уставу, долженъ былъ быть созванъ въ теченіе 3-хъ мѣсяцевъ со дня назначенія администратора патриархіи. На мнѣніи состоящаго при митрополитѣ совѣта онъ не обращаетъ никакого вниманія. Въ окружномъ посланіи по поводу празднованія Косовской годовщины В. Петровичъ уничтожаетъ издревле установленное церковное служеніе по книгамъ, изданнымъ съ благословенія сербскаго митрополита Павла Ненадовича, и открыто признаетъ за иновѣрными властями право распоряжаться внутренними дѣлами сербской православной церкви въ Австро-Венгріи. Говорятъ, что Василянъ Петровичъ въ дѣлѣ уничтоженія автономіи помянутой церкви намѣренъ пойти еще далѣе и даже ввести выдачу десятины латинскому духовенству, вносящейся православными приходами въ Австро-Венгріи въ прежнія тяжкія времена и уничтоженной стараніями сербскаго архіепископа Стратимировича въ 1790 году. Очевидно, люди Вѣны и Пешта хорошо знали, кому ввѣряютъ судьбы сербской церкви, назначая В. Петровича администраторомъ сербской митрополіи и преемникомъ Германа Анджелича. Въ сербскихъ австрійскихъ газетахъ нынѣ повторяются рассказы «Српск'аго Народ'а» за 1882 годъ о жизни нынѣшняго администратора, бывшаго тогда архимандритомъ Беочинскаго монастыря. Не будемъ передавать этихъ рассказовъ, но всѣ они еще живутъ въ памяти сербскаго народа, населяющаго сербскія окраины Австро-Венгріи.

Изъ приведенныхъ данныхъ становится понятнымъ успявающееся со дня на день какъ въ сербскомъ народѣ, такъ и въ его духовенствѣ негодованіе на Василяна Петровича. Во многихъ мѣстахъ сербскія церковныя общины держатъ «малые соборы» и на нихъ требуютъ созыва общаго церковнаго собора, въ чемъ видятъ единственное спасеніе своей церкви отъ иновѣрнаго ига, которому замыслилъ подчинить эту церковь Петровичъ. О сербскомъ общественномъ мнѣніи нечего и говорить: почти нѣтъ сербской газеты, которая бы самыми мрачными красками не изображала безначалія, господствующаго нынѣ въ дѣлахъ сербской церкви, и не

оплакивала бы близкой гибели сербской церковной автономіи. Читая всё эти описанія, нельзя не придти къ заключенію, что австро-мадьярское правительство рѣшилось уничтожить автономію сербской православной церкви и тѣмъ, можетъ быть, проложить путь присоединенію православнаго населенія къ римскому католицизму, хотя бы подъ видомъ уніи. Врядъ ли найдется хотя бы одинъ истинный сынъ Вселенской православной Церкви, который бы ясно не сознавалъ, что необходимо помочь не только словомъ, но и дѣломъ поработенной сербской православной церкви въ Австріи при нынѣшнихъ угрожающихъ самому ея существованію условіяхъ. Между тѣмъ въ каждомъ православномъ живетъ не мѣнѣе ясное сознаніе, что помощи этой нынѣ придти не откуда. Остается надѣяться на собственныя силы сербской православной церкви въ Австріи; если же этихъ силъ не окажется, то надо быть готову увидѣть картину гибели этой Церкви въ сѣтяхъ хитросплетенной римской уніи.

— Изъ Галиціи русскія газеты сообщаютъ, что папа далъ разрѣшеніе на установленіе греко-католическаго синода. Предварительныя работы по этому предмету исполняются митрополитомъ Сембратовичемъ и епископами Перемышля и Станиславова. Венгерскія автономныя греко-католическія церковныя общины пошлютъ въ синодъ своихъ представителей.

— Повидимому, подъ шумокъ разныхъ международныхъ и внутреннихъ вопросовъ, стоящихъ, такъ-сказать, на первомъ планѣ, въ нашемъ Сѣверо-Западномъ краѣ, остающемся какъ бы въ тѣни, ксендзы снова начинаютъ обдѣлывать свои дѣлишки. Такъ, по словамъ «Моск. Вѣд.», въ одномъ изъ уѣздовъ Ковенской губерніи опять пошли въ ходъ старыя приемы ксендзовъ на пользу католической церкви, столько разъ съ успѣхомъ испытанные ими и приносившіе польскому дѣлу обильные плоды какъ только мѣстная русская власть слабѣла. Въ ноябрѣ 1888 года мѣстные ксендзы то и дѣло сѣзжались по поводу 50-тилѣтняго юбилея папы; въ Ковенской губерніи и по сегодня открываются и отстраиваются напои захилѣвшіе во время Муравьева костелы, которыхъ тамъ и безъ того видимо невидимо. Наконецъ, слѣдуетъ вспомнить о такъ-называемыхъ «фестахъ» и ихъ умноженіи. Въ одномъ изъ уѣздовъ помянутой губерніи количество этихъ «фестовъ», не превышавшихъ въ 1877 году семп, достигло въ настоящее время невѣроятной цифры 311. Фесты обуславливаются празднованіемъ того или другаго святаго въ приходскихъ костелахъ и вызываютъ сѣздъ множества ксендзовъ и со-

бране прихожанъ. О времени и мѣстѣ «феста» полиція должна быть поставляема въ извѣстность, но если одинъ и тотъ же святой празднуется одновременно въ десяткѣ и болѣе мѣстъ, то не только исправника или становыхъ, но даже и простыхъ урядниковъ не хватитъ для наблюденія за тѣмъ, что на подобномъ «фестѣ» дѣлается, а тѣмъ болѣе, говорится! Да и что за наблюдатель урядникъ?

Нельзя сомнѣваться въ томъ, что «фесты», какъ средство для постояннаго общенія между ксендзами, могутъ играть и играютъ весьма невыгодную для русскихъ интересовъ въ краѣ роль, а громадное увеличеніе ихъ числа свидѣтельствуешь о томъ, что гдѣ-то, почему-то, поводья ослабли. Вѣрить въ преданность русскому дѣлу ксендзовъ—было бы смѣшно, вѣрить въ искренность поляковъ не менѣе безразсудно,—зачѣмъ же допускать умноженіе фестовъ и возобновленіе костеловъ? И почему подобные слухи доходятъ главнымъ образомъ изъ Ковенской губерніи? Причина должна же существовать,—но въ чемъ она?

— «Моск. Вѣд.» говорятъ, что яркимъ примѣромъ того, какое значеніе парламентаризмъ придаетъ религіозно-нравственнымъ интересамъ, опекаемыхъ имъ народовъ можетъ послужить Милановскій режимъ. Рядомъ недостойныхъ выходокъ со стороны сербскихъ заправилъ маститый и законный іерархъ Сербской Церкви принужденъ былъ оставитъ страну и долгіе годы находиться въ изгнаніи. За время его отсутствія, съ согласія незаконныхъ архіереевъ, были изданы законы имѣвшіе цѣлю подрвать въ корнѣ вліяніе духовенства на народъ, дабы тѣмъ легче орудовать этимъ послѣднимъ въ цѣляхъ австрійской интриги. На глазахъ всей Сербіи ея королемъ былъ совершенъ возмутительнѣйшій актъ насилія въ бракоразводномъ дѣлѣ съ королевой Наталіей, съ самымъ гнуснымъ издѣвательствомъ надъ каноническими законами Церкви и несомнѣнною волей народа. И всѣ эти возмущавшія народъ событія происходили подъ охраной парламентаризма, служащаго якобы органомъ выражающимъ народную волю! Высокопреосвященному Михаилу придется употребитъ много успій, чтобы поставить Сербскую Церковь въ должныя отношенія къ свѣтскому правительству. Въ настоящее время учрежденная имъ коммиссія усиленно работаетъ надъ пересмотромъ всѣхъ напредницкихъ узаконеній, касающихся сербской Церкви.

— Въ венгерской газетѣ «Pesti Naplo» напечатано письмо митрополита Михаила, адресованное имъ 8 іюня сего года румынско-



му архіепископу и митрополиту Венгріи и Семиградіи, Роману Мирону въ Германштадтѣ. Судя по содержанію этого посланія, оно похоже на окружное ко всѣмъ православнымъ митрополитамъ южно-славянскихъ земель. Посланіе это гласитъ:

«Ваше высокопреосвященство! Вамъ извѣстно, что въ Сербіи въ 1881 году былъ изданъ, не одобренный высшею духовною и церковною властію, законъ о церковныхъ и духовныхъ дѣлахъ, противорѣчащій канонамъ Св. Церкви, лишающій ее ея неоспоримыхъ правъ, отнимающій у духовныхъ лицъ право свободнаго рѣшенія въ дѣлахъ ихъ компетенціи и устанавливающій, кромѣ того, размѣръ таксъ долженствующихъ быть взимаемыми за церковныя требы и архипастырское благословеніе. Закономъ этимъ Св. Церковь наша сверглась съ ея божественной высоты и служенія ея приравнивалось къ обыкновеннымъ, оплачиваемымъ человѣческимъ дѣйствіямъ.

«Мы подняли свой голосъ противъ этого закона, и вмѣстѣ съ четырьмя нашими епископами протестовали противъ его изданія. Мы исполнили нашу архипастырскую обязанность и защищали нашу святую православную Церковь согласно принесенной ей и Господу Богу архипастырской присягѣ. Но намъ не дана была возможность служить Святой Церкви, такъ какъ я, митрополитъ, и четыре епископа лишены были сана.

«Но совершилось еще болѣе рѣзкое нарушеніе каноническаго закона. Въ то время, когда законные владыки церкви еще занимали свои мѣста, созвано было, подъ наименованіемъ епископальнаго синода, собраніе, состоявшее исключительно изъ лицъ свѣтскаго духовенства, которое избрало для новой церкви митрополитомъ архимандрита Θεодосія Мраовича. Сей незаконный и противно каноническимъ установленіямъ избранный митрополитъ искалъ посвященія въ санъ въ чужой, иностранной епархіи, хотя законные сербскіе епископы тогда еще не были отрѣшены отъ своихъ должностей.

«Незаконность іерархіи Мраовича я доказалъ, на основаніи каноническихъ законовъ, въ протестѣ своемъ отъ 29 января за 1884 годъ, посланномъ на имя почившаго уже патріарха Іоакима IV.

«Но Провидѣнію угодно было допустить окончательное уничиженіе и потрясеніе православной Церкви въ нашемъ отечествѣ. Сербскій народъ воспротивился такому обращенію съ законными пастырями Церкви и неотступно требовалъ возстановленія законнаго порядка и церковнаго мира. Благодареніе Господу нашему

Иисусу Христу! Теперешнее богобоязненное Сербское правительство исполнило волю народа и возвратило насъ къ нашему духовному сану, и 29 мая сего года мы опять приняли въ свои руки управленіе нашею Церковью.

«Увѣдомляя о семъ ваше высокопреосвященство, мы просимъ васъ поддержать насъ своими молитвами и братскою любовію и доставить намъ утѣшеніе духовнымъ единствомъ нашей вѣры, дабы облегчить намъ бремя нашего архипастырства и богоугоднаго служенія духовному благу ввѣренной намъ Христомъ паствы.

«Неканоническая іерархія добровольно отступила отъ своихъ постовъ; Θεодосій, Димитрій и Никаноръ лично явились ко мнѣ на поклоненіе; *мы же намѣрены отсрочить рѣшеніе о законности ихъ архипастырскаго служенія и предпринятыхъ ими духовныхъ дѣйствій впредь до созыва епископскаго синода*, оставляя ихъ самихъ въ мирѣ и предоставляя имъ собственнымъ добрымъ примѣромъ содѣйствовать въ будущемъ, дабы въ лонѣ нашей національной Церкви водворились любовь и согласіе.

«Съ глубокимъ почтеніемъ, преданностію и любовію, имѣю честь быть вашего высокопреосвященства братъ во Христѣ, архіепископъ Бѣлградскій и митрополитъ

„*Михаилъ*“.

— Братство или Друштво Св. Саввы въ Бѣлградѣ, пишетъ корреспондентъ славянской корреспонденціи, единственное въ Сербіи общество, благотворное вліяніе котораго распространяется какъ на занятія Австріей провинціи, такъ равно и на тѣ, которыя находятся еще подъ владычествомъ Турціи. Образовалось оно во имя патрона сербскихъ школъ Св. Саввы въ то время, когда управляемая напредняками Сербія спокойно глядѣла какъ болгары затрачиваютъ, съ цѣлью пропаганды, до 3 милліоновъ франковъ на учрежденіе народныхъ болгарскихъ школъ въ Македоніи и Старой Сербіи. Въ теченіе двухъ мѣсяцевъ вступило въ Друштво Св. Саввы болѣе 5 тысячъ членовъ, и во главѣ его учредителей стоятъ и члены королевскаго дома Обреновичей. Цѣль его—охранять и поддерживать развитіе національнаго самосознанія въ сербскомъ населеніи, находящемся подъ вліяніемъ мусульманъ, австрійцевъ и болгаръ. Въ этихъ видахъ, общество снабжаетъ субсидіями народныя школы, раздаетъ книги, печатаемыя подъ заглавіемъ «Братство», строитъ церкви въ Босніи, Герцеговинѣ и Македоніи, посылаетъ туда своихъ агентовъ, обучаетъ въ собственныхъ своихъ заведеніяхъ бѣдныхъ дѣтей, уроженцевъ этихъ старо-сербскихъ провинцій,

съ тѣмъ, чтобъ имѣть тамъ въ послѣдствіи надежныхъ пропагандистовъ сербской идеи. Въ послѣднемъ учебномъ году воспитывалось на паживеніи Друштва въ Бѣлградскомъ учительскомъ институтѣ 32 молодыхъ людей, будущихъ народныхъ учителей въ поименованныхъ провинціяхъ. Кромѣ того, читаются по вечерамъ двухчасовыя (а зимой трехчасовыя) публичныя лекціи для рабочихъ и мастеровыхъ, на которыхъ было въ этомъ году 140 слушателей всякаго возраста, обучавшихся преимущественно чтенію и письму. Въ настоящее время Друштво предположило построить для своихъ нуждъ особый домъ, и на этотъ предметъ поступаютъ изъ всѣхъ сербскихъ провинцій значительныя пожертвованія. Не подлежитъ сомнѣнію, что Друштво, во главѣ котораго находится профессоръ Бѣлградской великой школы Николаевичъ, при дѣятельномъ содѣйствіи заграничныхъ сербскихъ консульствъ, будетъ все болѣе и болѣе распространять и развивать ту благую дѣятельность, починъ которой давно должно было сдѣлать сербское правительство.

— Корреспондентъ «Моск. Вѣдом.» говоритъ, что только что вышла изъ печати интересная брошюра, скорѣе официальный отчетъ Болгарскаго Экзархата о современномъ положеніи болгарской православной церкви. Брошюра эта содержитъ интересныя данныя о болгарской Церкви въ княжествѣ и южной Болгаріи, а также свѣдѣнія о религіозныхъ пропагандахъ.

Въ Болгаріи, сѣверной и южной, по словамъ автора брошюры, число церквей въ настоящее время 1,576, часовень 243, монастырей мужскихъ 79, женскихъ 14, всѣхъ священниковъ 2,062, разныхъ другихъ духовныхъ лицъ 22, монаховъ 208 и монахинь 348. Въ это число не входятъ: 1) церкви, монастыри и духовенство принадлежащія Греческой церкви или же вѣдомству Константинопольской греческой патриархіи; 2) Рывскій монастырь, находящійся въ Балканѣ Рыло и имѣющій свое независимое управленіе.

Интересенъ слѣдующій фактъ, на который защитникамъ Фанара въ Россіи слѣдовало бы обратить вниманіе. Число болгарскихъ церквей увеличивается по годамъ съ того времени, какъ началась борьба за независимую іерархію, а главное, послѣ отдѣленія болгарской церкви отъ греческой. До 1860 года (время открытаго разрыва съ Фанаромъ) въ Болгаріи—по обѣ стороны Балканъ, было всего 678 церквей и часовень; съ этого же года до 1888 въ этомъ краѣ построено 1,143 церквей и часовень. По десятилѣтіямъ, церкви строились такъ: въ 1860—1870 построено 290 церквей; 1870—1880 построено 329 церквей; 1880—1889 построено 524.

«Этотъ фактъ, говоритъ авторъ брошюры, важенъ тѣмъ, что доказываетъ какъ болгарскій народъ, не смотря на утверженіе известной части его интеллигенціи, что время церквей и поповъ прошло, и не смотря на гоненія противъ духовенства, созданіе трудностей для него, а облегченій для разныхъ пропагандъ,—этотъ фактъ доказываетъ, что болгарскій народъ не забываетъ Бога, исповѣдуетъ свою вѣру и дѣлаетъ то, что ему диктуетъ его религиозное чувство».

Болгарское правительство преслѣдовало и преслѣдуетъ духовенство. Почему оно дѣлаетъ это? Потому что заправители перенесли западныя теоріи о борьбѣ противъ церкви на болгарскую православную почву. Они забыли, что «въ Болгаріи наука и просвѣщеніе, говоритъ авторъ брошюры, получаютъ свои зародыши въ церкви и распространяются благодаря духовенству. Если мы забываемъ, исторія никогда не забудетъ, что первыми жертвами болгарскаго возрожденія были духовныя лица».

Какъ относится болгарское правительство и сочувствующая ему деморализованная молодежь къ церкви и духовенству? «Они кричатъ по адресу этого же духовенства: вы просты и невѣжи, вы представители мрака и невѣжества, вы, ретрограды, не заслуживаете милости и никакого вниманія; лучше умирайте съ голоду; похороните себя живыми, такъ какъ вашъ вѣкъ уже прошелъ. Вотъ какова награда для духовенства послѣ освобожденія Болгаріи».

Что же требуетъ духовенство отъ правительства? Весьма немного: 1) уважать церковь и ея служителей и содѣйствовать подъему ихъ образованія открытіемъ духовныхъ школъ; 2) исполнять законъ объ улучшеніи быта духовенства.

Правительство не дѣлаетъ ни того, ни другаго. Напротивъ, оно закрываетъ существующія семинаріи (Петро-Павловскую въ Львовцѣ), не даетъ стипендій для высшаго духовнаго образованія и радо видѣть духовныхъ лицъ нищенствующими и приниженными.

«Какъ хотите, чтобы священники были довольны вами, спрашиваетъ авторъ,—и чтобъ они поддерживали васъ, когда они ничего хорошаго отъ васъ не видѣли; напротивъ того, видятъ ежедневно что вы принимаете мѣры для ихъ униженія, что не обращаете вниманія на ихъ права и не находите возможнымъ дать имъ указанныя въ законахъ вознагражденія? Какого сочувствія и какой поддержки хотите отъ сословія, которое вы морите голодомъ?»

По мнѣнію корреспондента «Моск. Вѣд.», авторъ слишкомъ узко, неправильно и поверхностно смотритъ на ненормальное отношеніе

между правительствомъ и духовенствомъ, на глубокую серіозную борьбу между ними какъ на борьбу изъ-за одного хлѣба и личнаго существованія. У насъ, говоритъ онъ, масса свидѣтельствъ, судя по которымъ, мы должны придти къ заключенію, что духовенство' болгарское, благодаря своему здравому смыслу и національному инстинкту, борется еще и ради обереганія чистоты православной вѣры—этой колыбели болгарскаго православнаго народа.

Въ княжествѣ и Южной Болгаріи католическихъ и униатскихъ семействъ всего—2,536, католическихъ церквей—17, училищъ—18, духовныхъ лицъ—53, монахинь—87, учениковъ—1,330.

А вотъ статистика протестантовъ по отчету: всего протестантскихъ семействъ—466, церквей—15, проповѣдниковъ—24, училищъ 16 съ 302 учениками.

— Во время пребыванія Кобурга въ Систовѣ митрополитъ Климентъ счелъ нужнымъ сказать своей паствѣ всю истину о теперешнихъ лжеправителяхъ Болгаріи и ихъ клеветкахъ. Сначала болгарскіе палочники не рисковали выступить противъ митрополита, такъ какъ предстояло путешествіе Фердинанда въ Тырново и они могли ожидать волненій народа, а съ другой стороны, они надѣялись, что митрополитъ раскается. Но митрополитъ остался вѣренъ своимъ убѣжденіямъ.

Когда Кобургъ прибылъ въ Тырново, Климентъ отправился для осмотра епархіи и на требованіе правительства принять участіе въ торжествѣ приѣма Фердинанда онъ рѣшительно отказался.

Послѣ этого Стамбуловъ и его товарищъ Тончевъ возбудили вопросъ, слѣдуетъ ли наказать Климента за его рѣчь произнесенную въ Систовѣ; Тончевъ совѣтовалъ прекратить дѣло, такъ какъ народъ и такъ уже сильно возбужденъ противъ правительства за его преслѣдованіе духовенства; къ его мнѣнію присоединился вскорѣ и Стамбуловъ, но иначе посмотрѣлъ на это дѣло «его царское высочество». Кобургъ заявилъ, что онъ считаетъ себя въ высшей степени оскорбленнымъ поведеніемъ тырновскаго митрополита и потому требуетъ его наказанія. Стамбуловъ отвѣтилъ, что на случай возмущенія народа онъ не беретъ на себя отвѣтственности и что если судить митрополита, то никакъ не въ Тырновѣ, гдѣ у него имѣются многіе приверженцы и гдѣ правительство черезчуръ непопулярно.

Было рѣшено отправить митрополита въ Систово.

И вотъ 9 іюня ночью ворвалась въ домъ митрополита толпа жапдармовъ съ полицейскими чиновниками и потребовала подчи-

ненія. Митрополитъ протестовалъ; тогда его насильно, почти на рукахъ вытащили, посадили въ кибитку и увезли по направленію къ Систову.

Въ Систовѣ митрополита помѣстили на квартирѣ у одного священника Алеки и приставили къ нему нѣсколько жандармовъ, которымъ было приказано обращаться со старикомъ-іерархомъ какъ можно погрубѣе. И нужно признать, они исполняли свою роль съ величайшею точностію. Когда митрополитъ вышелъ изъ комнаты, чтобы подышать на террасѣ свѣжимъ воздухомъ, жандармы бросились на него и начали толкать, одинъ же такъ сильно дернулъ его за рукавъ, что оборвалъ его.

На слѣдующее утро митрополита отправили подъ конвоемъ на допросъ къ слѣдователю. Сначала ему предложили письменное обвиненіе, начинающееся словами: «Въ името на негово царско высочество Фердинанда I ви обвиняетесь» и т. д.

Митрополитъ сразу заявилъ, что такой формы обвиненія онъ принять не можетъ, такъ какъ не признаетъ Фердинанда своимъ законнымъ государемъ.

«Да, сказалъ онъ,—я его не признаю, ибо онъ лжецъ, обманувшій Болгарію. Послѣ его избранія на болгарскій престолъ, онъ заявилъ, что явится къ намъ не иначе какъ съ одобренія Россіи, затѣмъ, нарушивъ это заявленіе свое, онъ явился въ Болгарію, обѣщавъ, что употребитъ всѣ усилія къ тому, чтобы возвратить Болгаріи благоволеніе Россіи, а между тѣмъ онъ не только ничего не предпринялъ для исполненія своего обѣщанія, а напротивъ, вмѣстѣ съ нѣсколькими отщепенцами болгарами употребилъ всевозможныя средства для того, чтобъ оскорбить нашу покровительницу, хорошія отношенія съ которой, по убѣжденію всѣхъ болгаръ, необходимы для процвѣтанія нашего отчества. Что же касается обвиненія въ сказанномъ мною въ Систовѣ словѣ, то оно дѣйствительно было сказано мной, и на будущее время я намѣренъ какъ настыръ поучать своихъ духовныхъ дѣтей въ такомъ же направленіи».

Послѣ такого рѣшительнаго заявленія, слѣдователь обратился съ телеграммой къ правительству, которое отвѣтило, чтобы потребовать съ митрополита залогъ въ 20,000 франковъ. Митрополитъ отвѣтилъ на предъявленное къ нему требованіе, что у него такихъ денегъ нѣтъ; однако, систовскіе граждане, узнавъ объ этомъ, въ продолженіе двухъ дней внесли требуемыя двадцать тысячъ и тогда митрополитъ наконецъ былъ освобожденъ.

— Корреспондентъ «Моск. Вѣдом.» мрачными красками изображаетъ современное состояніе Румынской православной Церкви. Печальное состояніе ея обуславливается не только иновѣрнымъ правительствомъ и дѣятельностію западныхъ пропагандъ, но главнымъ образомъ крайнею бѣдностію румынскаго духовенства. Церковныя имущества отобраны, говоритъ онъ, въ казну «какъ государственная собственность», и ихъ доходы, поддерживавшіе раньше церковь и ея служителей, предназначены на другія нужды (королю Карлу досталась львиная доля).

Надѣленіе брестьянъ землей и освобожденіе ихъ отъ крѣпостной зависимости поставило сразу помѣщиковъ, въ прежнее время главныхъ ревнителей церкви, въ положеніе простыхъ гражданъ, лишенныхъ въ селѣ всякаго авторитета; личная инициатива и воля замѣнилась общею, и церковь и ея служители остались, вслѣдствіе этого, на попеченіи правительства. Правительство же съ своей стороны, не смотря на измѣнившіяся условія жизни общества, не только не озаботилось соотвѣтственнымъ измѣненіемъ условій матеріальнаго быта духовенства, но, отобравъ церковныя имущества, сохранило во всей цѣлости прежнее положеніе, то-есть предоставило церкви и ея служителямъ содержаться на жертвы благочестивыхъ христіанъ.

Священнослужители попали такимъ образомъ въ зависимость отъ общинъ и получаютъ отъ послѣднихъ жалованья отъ 20 до 50 фр. въ годъ (5—20 р.), а въ самыхъ богатыхъ общинахъ, какъ напримѣръ въ Романской епископін, не болѣе 200 фр. (80 руб.). Даже покупка предметовъ необходимыхъ для богослуженія, просфоръ, вина, свѣчь и пр., зависитъ отъ доброй воли прихожанъ.

Многія общины договариваются со священниками по правиламъ гражданскихъ сдѣлокъ чрезъ письменныя засвидѣтельствованныя у нотаріусовъ условія, порождающія судебныя разбирательства, въ которыхъ священники являюся стороною въ процессѣ и, въ случаѣ выигрыша дѣла, получаютъ исполнительные листы на взысканіе съ имущества прихожанъ, что, очевидно, способствуетъ еще большому обостренію ненормальныхъ отношеній гражданъ къ духовенству.

Ставъ въ зависимость отъ общинъ, безо всякой поддержки правительства, священнослужители, благодаря политическимъ страстямъ, до чрезвычайности развитымъ въ средѣ румынскаго общества, стали въ зависимость и отъ чисто политическихъ мотивовъ. Выборы старшинъ раздѣляютъ общины на враждебныя партіи, и

священникъ обязательно долженъ принадлежать къ одной изъ этихъ партій. Горе священнику дѣйствовавшему въ пользу партіи не побѣдившей на выборахъ! Я уже не говорю о томъ, говоритъ корреспондентъ, что существуютъ старшины и общинные писаря съ противо-религіозными идеями. Подобнаго рода люди до того ненавидятъ священнослужителей и церковь, что прямо проповѣдуютъ уничтоженіе послѣдней; священнослужителямъ подобныхъ общинъ остается лишь одно—искать перехода въ другую общину.

Крайне плохое матеріальное положеніе румынскаго православнаго духовенства довело священнослужителей до того, что они занимаютъ по селамъ питейною торговлей, принимаютъ должности сборщиковъ податей, сельскихъ писарей, старостъ и инья занятія явно несоотвѣтствующія духовному званію, тогда какъ единственная приличная священнику должность сельскаго учителя, достаточно вознаграждаемая и правительствомъ и общиной, и раньше занимаемая лицами православнаго духовенства, отобрана у нихъ, такъ какъ правительство ввело новые расходы на учрежденіе такъ-называемыхъ нормальныхъ школъ для исключительнаго образованія свѣтскихъ сельскихъ учителей и замѣняетъ ими священниковъ.

Ко всѣмъ этимъ условіямъ и послѣдствіямъ полнѣйшаго матеріальнаго обѣдненія румынскаго православнаго духовенства слѣдуетъ прибавить и законъ о воинской повинности, играющій не малую роль въ этомъ обѣдненіи.

Согласно этому закону (1882 года 24 ноября, ст. 22 и 74), молодые семинаристы, давшіе обязательство вступленія въ духовное званіе, освобождаются отъ военной службы условно до 25-лѣтняго возраста включительно (ст. 22). Молодые же люди, условно освобожденные отъ воинской повинности, подвергаются за все время своего освобожденія уплатѣ по 100 франковъ въ годъ (ст. 74). На этомъ основаніи военное начальство требуетъ семинариста въ казармы даже и со школьной скамьи, если до окончанія образованія некому платить за него этой стофранковой повинности, и только поступленіе въ духовенство избавляетъ его отъ военной тяготы. Но, по обычаю Церкви, чтобы стать священникомъ, надо жениться, что, въ свою очередь, обременяетъ его и безъ того бѣдное положеніе (богатый платитъ таксу и неидетъ въ духовное званіе). Женившись, семинаристъ долженъ содержать малыми своими средствами, недостаточными и для одного человѣка, жену и дѣтей. Самъ бѣдный, онъ, конечно, беретъ себѣ и въ жены дѣвушку изъ



бѣднаго же класса общества, то-есть соединяетъ двѣ бѣдности. Нѣтъ ничего удивительнаго, что это печальное матеріальное положеніе румынскаго православнаго духовенства, при отсутствіи у него духовно-нравственнаго мужества, довело его до ропота на свою судьбу, до порицанія правительства и церковной іерархіи, до увлеченія политическими страстями, такъ какъ они, естественнымъ образомъ, легко дѣлаются жертвами интригъ заинтересованныхъ лицъ, обѣщающихъ имъ улучшить ихъ матеріальное положеніе за ту или другую политическую услугу.

Иностранная пропаганда, враждебная Православной Церкви, эксплуатируетъ несчастное положеніе румынскаго духовенства въ свою пользу, внушая ему ненависть противъ Синода, яко бы умышленно оставляющаго православное бѣлое духовенство въ крайней нищетѣ, и убѣждая священниковъ требовать уничтоженія монашества, вреднаго де для общества, передачи себѣ хлѣба и ножа (то-есть участія въ Синодѣ) и преобразованія церкви сообразно новымъ «культурнымъ идеямъ».

Эти вредныя для Православной Церкви идеи не остались платоническими. Къ иностранной антиправославной пропагандѣ присоединились люди эксплуатирующіе жалкое положеніе духовенства для своихъ политическихъ интересовъ.

Между духовенствомъ начали составляться тайныя общества, въ основаніе которыхъ были положены ненависть къ епископству, къ монашеству и къ семинарскому образованію, «все еще недостаточно свѣтскому». Пропагандировалась идея образованія изъ священниковъ отдѣльнаго сословія, независимаго отъ епископства, разрѣшенія публичныхъ священническихъ сходокъ для обсужденія текущихъ вопросовъ и нуждъ духовенства.

Тайныя священническія общества учредили двѣ газеты (одну въ Букарештѣ, другую въ Яссахъ), въ которыхъ поносились епископство, монашество, церковно-православный порядокъ и св. каноны. Румынская журналистика и многіе «либеральствующіе» депутаты и сенаторы поддерживали эти дикія требованія взбунтовавшихся священниковъ, и дѣло грозило бы цѣлымъ скандаломъ, еслибы правительству, путемъ различныхъ обѣщаній объ улучшеніи матеріальнаго быта духовенства, не удалось хоть на время пресѣчь эту революціонную пропаганду.

Но дѣло продолжаетъ оставаться въ натянутомъ положеніи, и существуютъ серіозныя опасенія новыхъ движеній, такъ какъ Румынское правительство ровно ничего не дѣлаетъ для удовлетворе-

нія справедливыхъ требованій Синода въ области улучшенія быта духовенства. Заканчивая свои сообщенія о православномъ духовенствѣ въ Румыніи, корреспондентъ считаетъ необходимымъ выгородить Румынскій Синодъ изъ той отвѣтственности, которая должна пасть на Румынское правительство, допустившее столь печальное положеніе православнаго духовенства въ образовательномъ, религіозно-нравственномъ и матеріальномъ отношеніяхъ.

Румынскій Синодъ во всемъ этомъ совершенно не виноватъ.

Ему предоставлена закономъ одна лишь дисциплинарная власть и каноническій судъ надъ духовенствомъ. Въ силу этого, Синодъ ничего не можетъ предпринять самостоятельно для улучшенія быта духовенства и лишь представляетъ правительству о нуждахъ духовенства и предлагаетъ проекты реформъ, систематически оставаемые правительствомъ безъ исполненія.

— Корреспондентъ «Моск. Вѣд.» говоритъ, что прошелъ уже годъ со времени празднованія 900 лѣтія введенія христіанства въ Россіи. Прошлогодня торжества въ Херсонесѣ отошли въ область исторіи, но память о нихъ еще живо сохраняется какъ въ самомъ монастырѣ, такъ и въ Севастополѣ. Одного изъ пяти епископовъ, совершавшихъ въ прошломъ году торжественное богослуженіе во вновь освященномъ храмѣ, уже нѣтъ въ живыхъ, именно скончался Гермогенъ, епископъ Сухумскій. Въ настоящемъ году день 15 іюля былъ отпразднованъ съ возможною торжественностью. Рано утромъ подъ звонъ всѣхъ колоколовъ отъ новаго Владимірскаго Адмиралтейскаго собора двинулся крестный ходъ въ Херсонесскій монастырь. Во главѣ хода шествовалъ самъ преосвященный Мартиніанъ, епископъ Симферопольскій и Таврическій, въ сопровожденіи духовенства городского, военнаго и морскаго. Въ процессіи участвовали и войска гарнизона. Здѣсь ходятъ слухи, что епископу Мартиніану будетъ данъ санъ архіепископа съ присоединеніемъ къ его титулу наименованія «и Херсонисскій» въ воспоминаніе древнѣйшей Крымской епархіи, просуществовавшей до самаго присоединенія Крымскаго ханства къ Россіи. Херсонесская епархія получила свое начало въ IV вѣкѣ, именно съ тѣхъ поръ когда іерусалимскій патріархъ Ермонъ (303—313) послалъ въ 310 году въ Тавриду проповѣдниковъ вѣры, запечатлѣвшихъ своею кровію апостольскіе труды и извѣстныхъ подъ именемъ «семи священномучениковъ» въ Херсонесѣ епископствовавшихъ (память ихъ празднуется 7 марта). Эта епархія обнимала собою тѣ греческія колоніи, которыя составляли Херсонесскую республику, то-есть весь

Трахейскій или иначе Ираклійскій полуостровъ; впрочемъ, границы ея часто измѣнялись, то расширяясь, то сокращаясь.

Херсонисскіе архипастыри носили разные титулы; они по временамъ были епископами, архіепископами и митрополитами и занимали въ ряду архіереевъ подвѣдомыхъ Константинопольскому патріарху мѣста отъ 16 до 109. Послѣ разрушенія въ 1394 году Херсониса, епархія его слилась съ Готерійскою (основанною около 325 года) и въ составѣ ея просуществовала до 1774 г., когда послѣдній митрополитъ Готерійскій и Кефайскій, Игнатій, переселился въ предѣлы Россіи (въ Маріуполь) и вся Таврида въ религіозномъ отношеніи вошла въ составъ Словенской (въ послѣдствіи Екатеринбургской) епархіи.

О томъ, какъ богатъ былъ древній Херсонисъ храмами, мы и до сихъ поръ не имѣемъ вѣрнаго понятія. Такъ, напримѣръ, въ послѣдніи недѣли открыто вновь три храма древнѣйшаго христіанскаго стила. Въ храмахъ найдено много цѣнныхъ въ историческомъ отношеніи колонць, капителей, пилястровъ и т. п. Въ настоящемъ году императорская археологическая коммиссія отпустила на производство раскопокъ въ Херсонисѣ 8,000 р., то-есть на одну тысячу болѣе противъ прошлаго года, но и это слишкомъ недостаточно. Для того, чтобы Херсонисъ вызвать снова на свѣтъ Божій, потребуется не тысячи, но десятки тысячъ рублей. Въ настоящемъ году предполагается вести раскопки вплоть до ноября.

— Въ концѣ 1887 года былъ утвержденъ уставъ Св.-Владимірскаго православнаго братства въ городѣ Владимірѣ-Волынскомъ, который служитъ центромъ дѣятельности братства, поставившаго себѣ главною цѣлью—укрѣпленіе православія въ западномъ краѣ. Дѣятельность братства въ минувшемъ 1888 году, какъ видно изъ отчета за этотъ годъ, выразилась въ слѣдующемъ. Признавая важнѣйшимъ средствомъ къ осуществленію своей задачи—возстановленіе древнихъ церковныхъ памятниковъ, братство возбудило ходатайство о разрѣшеніи повсемѣстной подписки на обновленіе бывшаго кафедральнаго собора Успенія Божіей Матери (Мстиславова храма) и въ то же время исправило значительныя поврежденія въ стѣнахъ и пилонахъ этого храма, образовавшіяся весной отчетнаго года. Вмѣстѣ съ тѣмъ, для охраненія остатковъ храма, открытаго въ 1886 году вблизи города Владиміра, въ урочищѣ «Старая Каедрa», отъ случайныхъ поврежденій была построена вокругъ нихъ деревянная рѣшетчатая ограда; кромѣ того, братствомъ былъ представленъ на утвержденіе епархіальнаго началь-

ства проектъ обновленія домової епископскої церкви, находящейся рядомъ съ Мстиславовымъ храмомъ, причемъ главную заботу о пріисканіи средствъ на обновленіе этой церкви принялъ на себя мѣстный соборный причтъ. Въ отчетномъ же году, въ помѣщеніи прилегающемъ къ Мстиславову храму и предоставленномъ въ распоряженіе братства, соборнымъ протоіереемъ были устроены: древне-хранилище и бібліотека, въ которую къ началу текущаго года поступило болѣе 160 книгъ и брошюръ духовнаго содержанія и сочиненій относящихся къ исторіи православія и русской народности въ западной Россіи.

— Корреспондентъ «Южн. Край» говоритъ, что въ мѣстномъ, т. е. екатеринославскомъ педагогическомъ и духовномъ мірѣ пропелъ сильное впечатлѣніе указъ преосвященнаго Серапіона, епископа Екатеринославскаго и Таганрогскаго, данный черезъ консисторію всему приходскому духовенству. Указъ этотъ вызванъ увеличивающимся съ каждымъ годомъ числомъ учителей и репетиторовъ евреевъ, преподающихъ въ христіанскихъ домахъ Законъ Божій, при чемъ репетиторы эти со свойственной евреямъ дерзостью, увѣряютъ родителей, что это «не велика мудрость, и что они (т. е. еврей-репетиторы) знаютъ Законъ Божій не хуже, если не лучше «батюшекъ». Указъ преосвященнаго Серапіона заканчивается слѣдующими многозначительными словами: «предписать всему духовенству Екатеринославской епархіи словомъ запрещенія и убѣжденія не дозволять православнымъ родителямъ приглашать евреевъ обучать ихъ дѣтей, особенно же по Закону Божию, а въ случаѣ пререканій немедленно доносить о семъ епархіальному начальству»...

— Въ послѣднее время во многихъ учебныхъ заведеніяхъ вводится ознакомленіе учащихся съ главнѣйшими требованіями гігіены, а въ женскихъ школахъ кулинарное искусство. Такъ, въ предстоящемъ учебномъ году въ селѣ Тростяницѣ, Гродненской губерніи, открывается женская образцовая школа съ четырехъ годичнымъ курсомъ для дѣтей церковно-служителей и къ предметамъ обученія, опредѣленнымъ программой Св. Синода для такого рода школъ, будетъ присоединено руководѣніе, нѣкоторое ознакомленіе съ требованіями гігіены и кулинарнаго искусства.

— Какъ извѣстно, въ Свят. Синодѣ въ настоящее время разсматривается вопросъ объ устройствѣ центральныхъ складовъ книгъ религіозно-нравственнаго содержанія съ цѣлью предотвратить крестьянское населеніе отъ такъ-называемой лубочной литературы и предоставить ему возможность полезнаго чтенія. Въ видѣ опыта

въ городѣ Вятѣ устраивается такой складъ подъ руководствомъ преосвященнаго Сергія, епископа Вятскаго и Слободскаго.

— Съ предстоящаго учебнаго года преподаваніе основныхъ понятій по медицинѣ вводится въ четырехъ духовныхъ академіяхъ и шести семинаріяхъ. Сдѣланные въ этомъ отношеніи опыты въ семинаріяхъ: кіевской, одесской и екатеринославской, дали удовлетворительные результаты. Какъ извѣстно, медицина существовала уже въ программѣ нашихъ семинарій довольно долгое время, и была исключена изъ общей программы лѣтъ около 18 тому назадъ. Затѣмъ, кіевскій митрополитъ Платонъ, снова возбуждвшій вопросъ о введеніи медицины, какъ предмета крайне необходимаго въ дѣятельности нашихъ пастырей церкви, въ числѣ побудительныхъ доводовъ къ тому привелъ, что, за отсутствіемъ врачей, священникамъ очень часто приходится давать паствѣ свои совѣты по оказанію настоятельной лекарской помощи; въ подобномъ совѣтѣ, какъ указать опытъ, прихожане нуждаются очень часто. Чтобы избѣгнуть неудачъ старыхъ временъ по преподаваніи медицины въ семинаріяхъ, Святѣйшій Синодъ, при выдачѣ такого разрѣшенія, поставилъ на видъ, чтобы, при введеніи изученія медицины въ мѣстныхъ семинаріяхъ, было обращено особенное вниманіе на ходъ даннаго дѣла и была выработана общая программа для дальнѣйшихъ курсовъ. Въ настоящее время, по словамъ «Нов.», программа уже выработана и утверждена Святѣйшимъ Синодомъ.

— По поводу предписанія министра внутреннихъ дѣлъ губернаторамъ о неумѣстности миссіонерской агитаціи лютеранскаго духовенства, противорѣчащей дѣйствующимъ узаконеніямъ о лютеранской церкви въ Россіи, «Риж. Вѣст.» замѣчаетъ: отъ этого распоряженія лютеранская церковь въ Россіи не только ничего не теряетъ, но, напротивъ, выиграетъ, ибо гг. пасторы не будутъ отвлекаемы заботами объ обращеніи язычниковъ въ Азіи и Африкѣ въ лютеранство, отъ попеченій о своихъ собственныхъ паствахъ, которыя крайне въ нихъ нуждаются. Весьма странно было видѣть усердную дѣятельность гг. лютеранскихъ пасторовъ на пользу иностранныхъ миссій, въ то время, какъ ихъ собственные прихожане положительно страдаютъ отъ недостаточности пастырскаго ухода и въ иныхъ мѣстахъ многіе мѣсяцы не видятъ своихъ проповѣдниковъ, поручающихъ исполненіе даже важнѣйшихъ требъ кюстерамъ. Главнымъ образомъ, недостаткомъ пастырскаго ухода и объясняется не останавливающееся уклоненіе лютеранъ въ разныя секты, преимущественно въ баптизмъ, и возможность появленія не-

лѣпѣйшихъ религіозныхъ ученій, въ родѣ обнаружившагося недавно въ Курляндской губерніи. Вотъ на эти печальныя явленія слѣдовало бы лютеранскому духовенству обратить свое вниманіе, вмѣсто того, чтобы, германофильства ради, благодѣтельствовать индѣйцамъ и неграмъ при посредствѣ германскихъ миссій или же ратовать противъ православія.

— Въ Херсонской епархіи возбужденъ не безынтересный вопросъ о вѣроисповѣданіи еврейскихъ подкидышей. Въ Одессѣ были случаи, что подкидышаемыхъ дѣтей съ признаками еврейскаго обрѣзанія, по принятіи въ пріютъ, предназначали къ воспитанію въ еврейской вѣрѣ, и раввины требовали записи въ еврейскія метрики; но лѣтомъ минувшаго года городская управа обратилась съ вопросомъ о правильности такого порядка къ одесскому градоначальнику. Градоначальникъ передалъ въ Херсонскую консисторію, которая признала, что подобные подкидыши должны быть крещаемы въ православную вѣру; оставленіе ребенка евреемъ могло бы быть допускаемо изъ уваженія къ родительскому праву, но въ подобныхъ случаяхъ не можетъ быть и рѣчи объ этомъ правѣ, такъ какъ родители сами отказываются отъ него, бросая своего ребенка въ постороннія руки. Обращеніе ребенка въ еврея было бы уже не соблюденіемъ права, а охраною собственно еврейскаго интереса къ невыгодѣ дѣтей.

— На сколько необходимы для сельскихъ священниковъ общедоступныя мелицинскія свѣдѣнія, это доказываетъ слѣдующій фактъ, Въ «Гобольскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ» за н. г., а изъ нихъ въ нѣкоторыхъ другихъ епархіальныхъ изданіяхъ напечатанъ былъ списокъ медицинскихъ средствъ, которыя полезно было бы имѣть всякому сельскому приходскому священнику для оказанія первоначальной врачебной помощи нуждающимся въ ней. Списокъ этотъ оказался и не исправнымъ, и недостаточно полнымъ. Въ виду этого редакція «Самарскихъ Епарх. Вѣдомостей» обратилась къ одному мѣстному врачу съ просьбою пересмотрѣть этотъ списокъ, исправить, дополнить, и исправленный такимъ образомъ врачемъ списокъ напечатала въ № 14 за н. г. своего изданія. Полагаемъ, что знакомство съ этимъ спискомъ будетъ не бесполезнымъ и для сельскихъ священниковъ Харьковской епархіи. Вотъ этотъ списокъ.

«Казалось бы, говорятъ г. самарскій врачъ, что въ настоящее время, когда дѣло медицинской помощи сельскому населенію составляетъ предметъ заботъ и стараній всякаго земства, когда въ различныхъ мѣстахъ каждаго уѣзда устроятся больницы, прие-

ные покон,—съ постоянно живущимъ фельдшеромъ и наѣзжающимъ періодически земскимъ врачомъ,—въ настоящее время, казалось бы, есть возможность получить медицинскую помощь безотлагательно и въ селѣ, и въ деревнѣ. Казалось бы, поэтому, нѣтъ надобности имѣть священнику въ селѣ собственную домашнюю аптеку. Да и есть ли время священнику возиться съ приготовленіемъ лекарствъ, когда у него такъ много другаго дѣла? Но, если взглянуть на оборотную сторону дѣла, если посчитать, сколько у насъ въ Россіи и теперь хвораетъ и умираетъ людей безъ всякой медицинской помощи, или за отдаленностью отъ постоянного мѣстожителства врача, или за его отлучкой, за невозможностью,—при состояніи нашихъ дорогъ,—добраться даже и до аптеки, чтобы фельдшеръ заглазно далъ какое нибудь вспомогательное средство; то нельзя не сказать, что даже и самая маленькая аптечка подъ руками у приходскаго священника въ селѣ можетъ оказываться весьма благодѣтельнымъ пособіемъ народному здравію. Нельзя не признать по этому, что было бы весьма полезно, если бы сельскіе приходскіе священники не только для своего семейства, но и для того, чтобы оказать иногда пособіе своимъ прихожанамъ, имѣли у себя въ селѣ, и даже по деревнямъ совѣтовали, по возможности, сколько нибудь грамотнымъ людямъ заводить у себя необходимыя лекарства и ознакомили этихъ грамотниковъ съ употребленіемъ такихъ необходимѣйшихъ врачебныхъ средствъ. Стоимость этихъ средствъ, можно сказать, ничтожна, сравнительно съ пользою, которую они приносятъ; да ежели бы они показались кому и дороги, то могли бы обустраиваться платою съ больныхъ, взимаемою не ради барышей, а хотя бы только на пополненіе, поддержаніе и расширеніе такой аптечки; вѣдь платятъ же наши крестьяне,—и часто платятъ очень дорого,—за леченіе и лекарства разнаго рода шарлатанамъ-знахарямъ, не имѣющимъ никакого понятія о дѣйствиіи даваемыхъ ими лекарствъ.

Предлагаемъ небольшой перечень тѣхъ средствъ, которыя могутъ быть употребляемы и не врачомъ, для поданія заболѣвающимъ первой врачебной помощи.

Для того, чтобы скорѣе можно было отыскать въ такой домашней аптечкѣ лекарство, какое нужно, слѣдовало бы хранить ихъ въ особомъ шкафчикѣ или ящикѣ и при томъ въ алфавитномъ порядкѣ, хотя бы въ порядкѣ настоящаго списка.

1. *Александрійскій листъ*—слабительное, употребляется въ видѣ настоя, какъ чай. Завариваютъ щепоть на чайную чашку кипятка; когда остынетъ, то процеживаютъ сѣвозъ ветошку и выпиваютъ.

вають за два раза черезъ полчаса. Иногда для вкуса прибавляютъ столько же густаго отвара изъ чернослива, который и самъ по себѣ имѣетъ такое же дѣйствіе; слабятъ безъ болей. Можно купить въ аптекарскомъ магазинѣ за 30 коп.  $\frac{1}{4}$  фун.

2. *Англійская* (горькая) *соль*—обладаетъ слабо-соленнымъ и горькимъ вкусомъ, отличается менѣе раздражающимъ свойствомъ, чѣмъ другія слабительныя соли и менѣе другихъ разстраиваетъ пищеваженіе.

Приемъ можетъ быть отъ одной и до четырехъ столовыхъ ложекъ соли, растворенныхъ въ теплой водѣ. Иногда прибавляютъ и къ настою александрійскаго листа отъ  $\frac{1}{2}$ —1 столовой ложки и тогда принимаютъ эту смѣсь каждый часъ, по рюмкѣ, до дѣйствія. Чтобы исправить горькій вкусъ, къ растворенной въ теплой водѣ соли можно прибавлять лимоннаго сока. Фунтъ этой соли въ аптекарскомъ магазинѣ стоитъ 10 к.

3. *Анисовыя капли*—чаще всего употребляются при кашлѣ съ труднымъ откашливаніемъ, а также при отрыжкѣ и пученіи живота. Дѣтямъ отъ 3—8 капель, а взрослымъ отъ 10—20 капель 3—4 раза въ день.

Эти капли хорошо давать, особенно старикамъ съ застарѣлымъ кашлемъ, въ настоѣ травы Мать и Мачиха или же въ отварѣ алтейнаго корня, съ прибавленіемъ нашатыря, по половницѣ чайной ложки на стаканъ настоя. Какъ травы Мать и Мачиха, такъ алтейнаго корня и анисовыхъ капель можно купить на 15 коп. каждой спеціи.

4. *Богородская трава*—настоянная какъ чай, употребляется для примочки ранъ и для ваннъ, а настоянная на водкѣ какъ натиранье, вмѣсто муравьиного спирта, при ломотѣ въ рукахъ и ногахъ. Можно собирать лѣтомъ на полѣ или на 10 коп. купить въ аптекарскомъ магазинѣ.

5. *Бура*—при жабѣ въ горлѣ, при молочницѣ у дѣтей, употребляется и какъ полосканье, и для смазыванія въ горлѣ.

Взять чайную ложку буры на стаканъ воды съ  $\frac{1}{2}$ -столовой ложкою глицерина, или на стаканъ настоя—изъ шалфея, съ прибавленіемъ ложки варенаго меда; или же въ столовой ложкѣ глицерина растворяютъ 1 чайную ложку буры и смазываютъ десны, губы и языкъ у дѣтей при молочницѣ (при цвѣтѣ во рту, какъ говорятъ въ деревнѣ). Въ аптекарскомъ магазинѣ 15 к. фунтъ.

6. *Вазелинъ*. Это есть минеральный жиръ, не портящійся отъ долгаго стоянія на воздухѣ, такъ какъ сало быстро портится, горитъ, особенно лѣтомъ. Онъ употребляется для различныхъ мазей



и растираній тѣла, — особенно хорошъ вазелинъ для мазей при трещинахъ на соскахъ у кормящихъ грудью женщинъ, въ равной смѣси съ глицериномъ, при чемъ необходимо дѣлать предъ каждымъ кормленіемъ ребенка обмываніе сосковъ теплой мыльной водой. 1 фун. вазелина стоитъ 50 коп.

7. *Валеріаново-эфирныя капли* — употребляются при всякаго рода нервныхъ боляхъ, — сердцебіеніи отъ испуга, — при расстройствѣ желудка, обморокѣ, истерикѣ и икотѣ. Взрослымъ отъ 15 до 20 капель, а дѣтямъ по числу лѣтъ черезъ  $\frac{1}{2}$ —1—2 часа въ ложкѣ отварной воды или же въ  $\frac{1}{4}$  рюмкѣ воды. Въ аптекѣ на 20 коп.

8. *Глицеринъ* — весьма полезенъ какъ замѣна деревяннаго масла, котораго въ послѣднее время безъ подмѣсей почти невозможно найти; прикладывается въ раны и язвы по поламъ съ карболовою водою. Внутри дается вмѣстѣ съ рыбьимъ жиромъ для приправы вкуса, 1 часть на 5 частей рыбьяго жира. Фунтъ 50 к.

9. *Горчичный спиртъ* — употребляется какъ растираніе при судорогахъ въ рукахъ и ногахъ, для согрѣванія тѣла и при параличахъ; имъ же можно замѣнить горчичникъ, для чего вливаютъ спиртъ въ тѣсто и прикладываютъ тѣсто какъ горчичникъ, или же прямо смачиваютъ ветошку и кладутъ, въ замѣнъ горчичника, подъ ложечку, при болѣзняхъ въ желудкѣ и на затылокъ при головныхъ боляхъ и головокруженіи отъ прилива крови. Въ аптекѣ на 20 к.

10. *Гофманскія капли*. Капли эти употребляются какъ и Валеріановыя, но чаще при угарѣ и боляхъ подъ ложкою. Приѣмъ отъ 10—20 капель въ ложкѣ отварной воды или же на сахарѣ. Достаточно на 20 коп. въ аптекѣ.

11. *Жизенная бѣлая магнезія* дается дѣтямъ при кислой отрыжкѣ, пученіи живота и, какъ легкое слабительное. Кусочекъ магнезіи велпчпною съ кедровый орѣхъ размѣшиваютъ въ грудномъ молокѣ, давая раза 3—4 въ день. Иногда употребляютъ какъ присыпку на опрѣлостяхъ. *На 5 коп. много.*

12. *Известковая вода* — можетъ быть легко приготовлена дома. Берутъ негашеной извести и гасятъ ее дома (т. е. кусокъ извести обливаютъ водой, которая жадно соединяется съ известью, развивая сильно теплоту; затѣмъ известь, насытившись водой, рассыпается въ порошокъ); порошокъ гашеной извести всыпаютъ въ бутылъ до  $\frac{1}{4}$  ея объема и доливаютъ водой, взбалтываютъ и даютъ осѣсть извести на дно, а прозрачная надъ осадкомъ вода и будетъ известковая. Эту воду сливаютъ и разбавляютъ пополамъ съ теплой водой. Израсходовавъ воду, опять добавляют обыкновенной

водой до тѣхъ поръ, пока вся известь не израсходуется. Известковая вода употребляется при простой жабѣ и всякой боли въ горлѣ, а также при дифтеритѣ. Даютъ известковую воду, пополамъ съ кипяченымъ молокомъ, при кашлѣ съ мокротою, и при поносѣ у дѣтей, 1 чайную ложку на рюмку молока. Смѣсь известковой воды пополамъ съ масломъ деревяннымъ, прованскимъ, коноплянымъ, подсолнечнымъ, а лучше съ льнянымъ употребляютъ на обожженные мѣста въ видѣ мази.

13. *Камфара*—пары ея нюхаютъ при простомъ насморкѣ такъ: берутъ стаканъ кипятку и опускаютъ кусочекъ камфары, она отъ тепла улетучивается, превращается въ паръ, этотъ-то паръ ея и глотаютъ раза 3—4 въ день и насморкъ прекращается. *Камфарный спиртъ* готовится такъ: 1 часть камфары всыпается на 8 частей виннаго спирта, въ которомъ камфара и растворится. *Масло камфарное* готовится такъ: 1 часть камфары на 8 частей деревяннаго, прованскаго масла или же вазелина или сала.

Камфарный спиртъ употребляютъ при простудной ломотѣ въ ногахъ и рукахъ, а масло при всякой краснотѣ съ болью въ кожѣ и при рожѣ; мѣста, смазанные камфарной мазью или масломъ, всегда покрываютъ ватою.

14. *Капли д-ра Боткина*—даются при всякомъ разстройствѣ живота, (поносъ) особенно—когда это разстройство сопровождается жаромъ и знобомъ. Взрослымъ по 20—30 кап. черезъ часъ, а дѣтямъ по 5—8 кап. черезъ 3 часа.

15. *Капли д-ра Инюземцева*—даются только взрослымъ при поносѣ, рвотѣ съ болью въ кишкахъ отъ 20—30 кап. черезъ часъ.

16. *Карболовая (черная) кислота*—употребляется какъ средство обеззараживающее; для этой цѣли употребляется въ растворѣ, которымъ моютъ полы, стѣны и пр.

17. *Касторовое масло*—(иначе—рициновое)—какъ слабительное, обладаетъ свойствомъ дѣйствовать не раздражая кишечнаго канала: его нельзя принимать долго, потому что оно тогда разстраиваетъ пищевареніе, но оно является средствомъ незамѣнимымъ, когда нужно за одинъ разъ опорожнить кишечный каналъ отъ засореній. Касторовое масло имѣетъ то преимущество передъ другими слабительными, что его можно давать даже и тогда, когда есть страданіе самихъ кишекъ, т. е. катарръ или воспаленіе кишечнаго канала. Если попавшее въ кишки инородное тѣло или же застрявшая въ нихъ, непереварившаяся пища, вызываетъ постоянный поносъ и кишечный катарръ,—то касторовое масло являет-

ся единственно позволительнымъ изъ слабительныхъ. При отвращеніи къ нему, его лучше принимать пополамъ съ глицериномъ. Многіе принимаютъ его въ кофе, пивѣ, молокѣ и т. п.

Приемъ можетъ быть отъ  $\frac{1}{2}$ —2 столовыхъ ложекъ. Дѣтямъ можно давать съ сахаромъ, 3 части сахару и 1 часть кастороваго масла. Изъ него дѣлаютъ также эмульсію (растительное искусственное молоко), состоящую изъ соединенія 4 частей, — напимѣръ, золотниковъ—аравійской камеди и воды съ 6 золотниками кастороваго масла; къ этой густой смѣси, при постоянномъ растираніи въ ступкѣ, постепенно добавляется 24 золотника воды и сдѣланное такимъ образомъ молоко выпивается въ 2 приема.

Касторовое масло можетъ быть замѣнено всякимъ другимъ растительнымъ, напр. провансскимъ, льнянымъ, подсолнечниковымъ, орѣховымъ, маковымъ, горчичнымъ, коноплянымъ, — только не деревяннымъ, — потому что деревяннаго масла безъ подмѣсей, — иногда вредныхъ, — нельзя почти найти; но всякое другое растительное масло принимать необходимо въ количествѣ вдвое большемъ противъ масла кастороваго.

18. *Летучая мазь*—можетъ быть приготовлена дома: 1 часть нашатырнаго спирта и 3 части деревяннаго масла взбалтываются и мазь готова. Ее употребляютъ при разнаго рода простудной ломотѣ на всѣхъ частяхъ тѣла. Послѣ втиранія мази нужно покрывать шерстяною тканью.

19. *Мятная капля*—даются по 5 капель и болѣе на сахарѣ или съ водой, при боляхъ подъ ложкой и тошнотѣ, а *мятнымъ масломъ* натираютъ високъ при мигрени и десны при зубной боли.

20. *Муравейный спиртъ*—употребляется для растиранія больного мѣста при застарѣлой ломотѣ въ ногахъ и рукахъ.

21. *Миндаль сладкій*—изъ него дѣлается молоко такъ: одну столовую ложку миндальныхъ зеренъ обвариваютъ кипяткомъ и черезъ нѣсколько минутъ кожица начинаетъ легко отдѣляться отъ ядра; тогда, очистивъ миндаль отъ кожицы, толкутъ въ мѣдной, чугушной или каменной ступкѣ, приливая небольшое количество воды, чтобы миндаль не очень обмасливался; когда изъ миндаля сдѣлается однообразная тѣстая масса, то туда прибавляютъ постепенно 1 стаканъ отварной воды, цѣдятъ сквозь чистую ветошку, выжимаютъ сквозь ветошку истолченную массу и молоко готово. Его даютъ дѣтямъ по ложкамъ при поносѣ и жарѣ, а взрослымъ при боляхъ въ животѣ.

22. *Нашатырь* и 23. *нашатырный спиртъ*—употребляется какъ

нюхательный спиртъ при обморокахъ и истерикѣ, при укушеніи ядовитыми насѣкомыми и гадами (змѣями), въ видѣ примочки. При употребленіи нашатырнаго спирта какъ нюхательнаго, не должно подносить самой стеклянки къ носу, а лучше всего мочить какую либо ветошку и подносить къ носу или же, растерѣвъ немного на ладоняхъ, подносить къ носу и давать вдыхать, отнимая отъ лица руки, чтобы дать вдохнуть и чистаго воздуха. При угарѣ, угорѣннаго нужно перенести на чистый воздухъ или въ помѣщеніе съ чистымъ воздухомъ.

24. *Ромашка* подобно липовому цвѣту и малинѣ употребляется какъ потогонное лекарство.

25. *Рыбий жиръ*—средство это очень хорошее для золотушныхъ дѣтей. Его даютъ отъ 1 чайной ложки до столовой на пріемъ, раза два три въ день, а чтобы исправить иногда вкусъ прибавляютъ, всякій разъ отъ 1—4 мятныхъ капель или же по равнымъ частямъ съ глицериномъ. Чистымъ жиромъ смазываютъ золотушныя сыпи тѣла, послѣ обмыванія съ мыломъ мѣсто покрытыхъ сыпью и предварительно вытеревъ вымытое мѣсто до суха. При золотушномъ гноетеченіи изъ уха, также промываютъ растворомъ одной части соды на 100 частей воды, вытираютъ осторожно въ ухѣ ватою и кладутъ на ватѣ или вливаютъ теплаго, какъ парное молоко, рыбьяго жира капли 3—4 и закрываютъ ватою. Промываніе въ первое время необходимо дѣлать раза 2—3 въ день, а затѣмъ и рѣже.

26. *Салициловый натръ*—употребляется внутрь при ломотѣ въ суставахъ. Берутъ чайную ложку салициловаго натра на чайную чашку отварной воды и принимаютъ глотками въ теченіи дня всю порцію; употребляется также, какъ полосканье, при сильной жабѣ, опухоли въ горлѣ съ краснотою и труднымъ глотаніемъ даже слюны, съ жаромъ и головной болью; взять 2 чайныхъ ложекъ на стаканъ теплой воды, полоскать каждые полъ-часа.

27. *Сало свиное*—употребляется для смазыванія тѣла при скарлатинѣ, при чемъ смазываніе должно дѣлать когда уже кожа вся снимется.

28. *Свиный сахаръ*—употребляется какъ наружное средство въ видѣ свинцовой примочки, которая готовится такъ: 2 золотника свинцоваго сахара разводять въ 1 фунтѣ воды. Иногда къ ней прибавляютъ или просто винный спиртъ, или же камфорный спиртъ, смотря по надобности, отъ 2—12 столовыхъ ложекъ, или же разводять просто пополамъ со спиртомъ, а за неимѣніемъ спирта обыкновенной водкой. Особенно это употребляется съ поль-

зою при ушибахъ, когда нельзя достать льда. (См. «Ледъ, какъ лечебное средство» въ № 4 Сам. Еп. Вѣд. за настоящій годъ).

29. *Скитидаръ французскій* — употребляется при коликахъ въ правой сторонѣ ниже реберъ, отъ 5 кап. до 15 капель, съ глицериномъ. При дифтеритѣ у дѣтей, не болѣе 2 разъ по  $\frac{1}{4}$  чайной ложкѣ на приемъ.

30. *Скитидаръ простой* — при ломотныхъ боляхъ въ тѣлѣ, для натиранія болящихъ мѣстъ и для куренія, обрызгиванія комнатъ при дифтеритѣ, кори, скарлатинѣ и т. п. заразныхъ болѣзняхъ.

31. *Сода* (двууглекислый натръ). При ожогѣ присыпается непосредственно на обожженое мѣсто; боли скоро утихаютъ и не дѣлается пузырей. Внутри при боляхъ подъ ложечкой и въ груди при ожогѣ, по  $\frac{1}{2}$  чайной ложкѣ на приемъ въ рюмкѣ воды или молока, запивая при этомъ полстаканомъ воды или молока.

32. *Солодковый корень*. Оттапливается 2 столовыхъ ложки на 2 стакана кипятка и туда прибавляютъ  $\frac{1}{2}$  чайной ложки нашатыря или же 1 чайную ложку анисовыхъ капель и выпиваютъ это за сутки большими глотками. При простудномъ кашлѣ, особенно у стариковъ, дѣтямъ дается наполовину меньшая порція.

33. *Съра горючая* — для обезуриванія домовъ, гдѣ были съ заразною болѣзнію больные. Для этого берутъ около 3-хъ фунт. палочковой сѣры на простую деревянную избу и ставятъ посреди ея лохань съ водою или съ пескомъ, накладываютъ въ поставленный посрединѣ лохани чугунокъ или котелокъ жару и высыпаютъ туда сѣру, а изъ дома, закрывъ печную трубу, предварительно всѣ уходятъ и тогда затворяютъ и окна, и двери, а, когда можно будетъ войти, затапливаютъ печь, оставя отворенными двери и окна около 2 часовъ и затѣмъ закрываютъ окна и двери на 2 часа, не закрывая трубы; по истеченіи этого времени, снова входятъ для жилья въ избу.

34. *Стрныи цытгъ* — къ 2 частямъ его примѣшиваютъ 1 часть дегтя и 5 частей сала и натираютъ тѣло при чесоткѣ.

35. *Хининъ* — употребляется при лихорадкахъ отъ 5—10 гранъ на приемъ взрослымъ и отъ 1—3 дѣтямъ. При лихорадкѣ хининъ лучше всего давать, когда нѣтъ ни жара, ни зноба, и пота. Лучше всего предъ приемомъ хинина дать слабительное, и когда уже прослабитъ, тогда и дать хининъ. Нужно соблюдать строго въ теченіи 2 недѣль діету, кромѣ легкаго бульона изъ курицы и жареной телятины или баранины нежирной, ничего не употреблять. Избѣгать вина и водки, а особенно пива.

36. *Черемуховая вода* — употребляется при боляхъ глазъ какъ

примочка или чистая, или же съ настоємъ цвѣтовъ шиповника. За неизмѣнїемъ черемуховой воды, можно употребить однихъ цвѣтовъ настой въ видѣ примочки.

37. *Черника сушеная.* Ягоды черники завариваютъ какъ чай и даютъ для питья при поносѣ, подобно поджаренному черному хлѣбу (сухари) отъ стакана до 1 кружки въ день, особенно это хорошо при лихорадочныхъ болѣзняхъ.

38. *Шалфей*—настой густой и холодный хорошо принимать при ночныхъ изнурительныхъ потахъ. А теплый вмѣсто липоваго цвѣта, а также и полосканье пополамъ съ молокомъ, при боляхъ въ горлѣ (жабѣ).

39. *Элексиръ Датскаго короля*—прекрасное средство при кашлѣ у дѣтей, при чемъ необходимо также смазываніе груди саломъ или вазелиномъ пополамъ съ скипидаромъ.

#### Врачебныя средства чисто домашнія:

*Варъ черный* (сапожный) употребляется при чирьяхъ и язвахъ на тѣлѣ. Растопивъ 1 часть съ 8 частями свиного сала, студятъ и этой мазью намазанною на ветошкѣ прикладываютъ къ чирьямъ, промывая теплой водой съ мыломъ при всякой перемѣнѣ перевязки.

*Глина*—часто употребляется какъ противувоспалительное, въ замѣнъ холодныхъ примочекъ. Такъ, жидкій растворъ на ветошкѣ прикладываютъ на опухоли отъ воспаления вѣки, и при рождѣ лица; часто густое тѣсто, смѣшанное съ уксусомъ и солью, замѣняетъ горчичники. При сильныхъ боляхъ въ лѣвой сторонѣ груди,—соответственно біенію сердца, кладутъ густую въ ветошѣ глину съ уксусомъ, для того, чтобы ослабить усиленное біеніе сердца.

*Деготь* чистый часто употребляется при чесоткѣ. 1 часть дегтя, 2 части сѣры съ 5 частями сала, кипятятся вмѣстѣ; смѣсь эту студятъ и употребляютъ какъ мазь при чесоткѣ, смазывая ежедневно на ночь въ теченіе 2 недѣль всѣ мѣста, пораженныя чесоткой, причемъ необходимо разъ или два въ недѣлю вымыться хорошенько съ мыломъ и щелокомъ въ банѣ. При лишаяхъ на тѣлѣ, за исключеніемъ лица и живота, смазываютъ смѣсью 1 часть дегтя и 3 частей сала или же вазелина или глицерина, ею же перевязываютъ застарѣлыя язвы. При заразныхъ эпидемическихъ болѣзняхъ окуриваютъ пѣбы, капая по нѣскольکو капель чистаго дегтя на горячія уголья.

*Клюква*—употребляется для приготовленія изъ ней морса; 1 ложка клюквы на стаканъ отварной воды растирается и выжи-

мается черезъ холстъ. Даютъ или съ сахаромъ, или же чистый соевъ какъ хорошее прохлаждающее питье при всякаго рода жарѣ; замѣняетъ собой лимоны.

*Липовый цвѣтъ*—пьютъ какъ чай, чтобы вызвать потъ при всякаго рода простудѣ.

*Малина сухая*—употребляется какъ чай и составляетъ самое пріятное потогонное средство.

Средства при порубѣхъ, порѣзахъ и всякаго рода ранахъ и язвахъ.

Въ деревнѣ такъ часты бываютъ случаи пораненія, что не лишнимъ будетъ сообщить нѣсколько простѣйшихъ совѣтовъ относительно наложенія первой перевязки при порубахъ, порѣзахъ и другихъ ранахъ, а также и о дальнѣйшемъ уходѣ за ранами и язвами. Тотъ часъ при пораненіи, рану необходимо хорошенько вымыть карболовой водой, а остановить кровь изъ раны можно сильнымъ прижатіемъ самой раны комкомъ ваты смоченной 5% карболовой водой. Самымъ же первымъ и главнымъ условіемъ при всѣхъ ранахъ и язвахъ для успѣшности заживленія должна быть чистота. Всякія раны и язвы необходимо раза два въ день обмывать теплой водой съ половицинымъ разведеніемъ 5% карболовой воды, вымывая всякій разъ и въ окружности рапъ и язвъ мыломъ.

Для обмыванія хорошо пріобрѣсти такъ называемую *кружку Эсмарха*, которая стоитъ отъ 1½—2½ рублей. Она должна быть всегда содержима чисто и опрятно. При неимѣніи ея или при недоступности для кого либо по цѣнѣ, она можетъ быть замѣнена обыкновеннымъ чайникомъ, изъ котораго вода струею поливается на язву. *Гигроскопическая вата* теперь замѣняетъ собою губки, ветошь и корпію; цѣна фунта 75 коп.

*Марля*—какъ дешевый матеріаль, 3—5 к. аршинъ, употребляется вмѣсто бинтовъ, ветошекъ и на компрессы.

*Восковая или масляная бумага* можетъ быть употреблена вмѣсто клеенки. Какъ восковую, такъ и масляную бумагу легко приготовить дома: нагрѣть листъ простой, почтовой или сахарной, даже газетной бумаги и растопить воскъ или масло, вазелинъ или сало по теплomu листу; пропитавшись тѣмъ или другимъ, бумага пріобрѣтаетъ способность не промокать и не пропускать черезъ себя воды, совершенно замѣняя клеенку, которая отъ бумаги отличается лишь своей большей прочностію».

Вышли въ свѣтъ и продаются во Владимірской библиотекѣ, находящейся при старой Покровской ц. г. Казани,

## С Л О В А И Р Ъ Ч И

*синодальнаго члена Павла Архіепископа Казанскаго.*

Цѣна 2 руб. 50 коп. съ пересылкою.

---

ТАМЪ-ЖЕ ПРОДАЮТСЯ ИЗДАНИЯ БИБЛИОТЕКИ:

## Р Ъ К А І О Р Д А Н Ъ И Е Я О К Р Е С Т Н О С Т И,

Профессора А. И. Гренкова. Цѣна 10 к.

---

## С Л Ы С Л Ъ И З Н А Ч Е Н І Е Ц Е Р К О В Н О Й А Н А Т Е М Ы.

*Преподавателя семинаріи И. А. Невзорова. Цѣна 10 коп.*

---

## О П О С Т Ъ,

Ректора Семинаріи Архим. Никанора. Ц. 15 к.

Выписывающимъ 50—100 экзempl. уступается 25%.

---

**К**олокольный мастеръ, занимавшій должность у г. Рыжова въ теченіи 18 лѣтъ, предлагаетъ свои услуги на отлитіе колоколовъ всевозможнаго вѣса, съ различными украшеніями, съ новозобрѣтенными окнами, а также американской системы. Приобрѣтеніе такихъ колоколовъ на мѣстѣ гораздо выгоднѣе, чѣмъ у всѣхъ колокольныхъ заводовъ.

Имѣются печатныя и письменныя выраженія благодарности за отливку подобныхъ колоколовъ.

*Адресъ:* на Старо-Московской улицѣ, домъ № 64, Михаила Михайловича Ольховникова, въ Харьковѣ.

---



Годъ III.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА

Годъ III.

4 р.
за годъ
съ пересыл.

ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ ДЛЯ  
ЧТЕНІЯ ВЪ ХРИСТИАНСКОЙ СЕМЬѢ

2 р. 50 к.
за полгода
съ пересыл.

# „ВОСКРЕСНЫЙ ДЕНЬ“

Адресъ редакціи: Москва, Кожевники, домъ Троицкой церкви.

## ПРОГРАММА ЖУРНАЛА.

I. Литературный отдѣлъ. 1) *Церковь Христова въ ея прошломъ*. Очерки и рассказы изъ исторіи библейской, общей, русской церковной и гражданской. 2) *Церковь Христова въ ея настоящемъ*. Жизнеописанія служителей Христовой истинны, воспоминанія о нихъ, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни. 3) *Христіанское Богослуженіе*. Исторія его и значеніе. 4) *Христіанское искусство*. Исторія его и современное состояніе. 5) *Церковная географія*. Путешествія, описанія святыхъ мѣстъ Востока и русскихъ святыхъ. 6) *Евангельская проповѣдь*. Подвиги проповѣдниковъ Евангелія на окраинахъ русской земли и за предѣлами оной. Описаніе быта, нравовъ и вѣрованій ивородцевъ. 7) *Христіанская мысль*: вѣроученіе и правоученіе. Благодатныя явленія вѣры. *Естественное богословіе*. Духовно-правоучительное изложеніе свѣдѣній изъ наукъ естественныхъ. Духовныя размышленія, стихотворенія. 8) *Религіозно-нравственная картинка* художественныхъ произведеній свѣтской литературы. 9) *Церковно-бытовая жизнь*: повѣсти, рассказы, дневники, записки, воспоминанія изъ церковно-бытовой и религіозно-нравственной жизни. 10) *Извѣстія и замѣтки* о текущихъ явленіяхъ духовно-общественной жизни какъ въ Россіи, такъ и за границей. 11) *Библиографія*. Новыя книги и журнальныя статьи съ критическими замѣчаніями на нихъ.

II. Иллюстраціи. 1) Изображенія Св. угодниковъ Божіихъ, виды Св. мѣстъ, обителей, храмовъ съ ихъ святынями, снимки съ иконъ и разныхъ предметовъ церковной утвари. 2) Портреты служителей христіанской истинны, какъ прошлаго, такъ и настоящаго времени: преосвященныхъ архимандритовъ, пастырей церкви, поддѣльниковъ добродѣтели, дѣятелей христіанскаго просвѣщенія, миссіонеровъ и проч. Типы ивородцевъ, среди которыхъ подвизаются наши миссіонеры. 3) Снимки съ картинъ знаменитыхъ мастеровъ христіанскаго искусства какъ русскихъ, такъ и иностранныхъ. 4) Картины изъ церковно-бытовой и религіозно-нравственной жизни.

## ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ:

1) „Воскресные Листы“: исторія и объясненіе церковныхъ праздниковъ, жизнеописанія святыхъ и описаніе чудотворныхъ иконъ, чтимыхъ Православной церковью.

2) НОТЫ ДЛЯ ЦЕРКОВНАГО ПѢНІЯ.

Редакторъ-издатель С. Уваровъ.