

# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Зло, его сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i> . . . . .	433—464
Св. священномученикъ и всея Россіи чудотворецъ Макарій I-й, митрополитъ Кіевскій и Галицкій и его время. По поводу 400-лѣтія со дня мученической кончины (1497—1897). <i>Свящ. Н. Стеллецкаго</i> . . . . .	465—492
Очерки по исторіи древне-русской письменности (продолженіе). <i>Н. Протопопова</i> . . . . .	493—506
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Удовлетворительно ли объясняется фактъ одобренія и мученія совѣсти у детерминистовъ? (окончаніе) <i>А. П.</i> . . . . .	<del>337—352</del>
Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ. Каро. члена Парижской Академіи наукъ (продолженіе). * * * . . . . .	337—352
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Отъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ. — Высочайшія награды. — Вѣдомость № 4-й о церковно-приходскихъ школахъ Харьковской епархіи за 1895/96 учебный годъ (въ особомъ приложеніи). — Извѣстія и замѣтки. — Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СООСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

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

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брепано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Апрѣля 1897 года.  
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

## ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе \*).

### Ученіе Канта.

Изъ ученій о добрѣ и злѣ, предложенныхъ мыслителями XIX вѣка, безъ сомнѣнія, заслуживаетъ особеннаго вниманія ученіе знаменитаго критика—философа *Эммануэла Канта* (1724—1804 г.). Свои воззрѣнія на этотъ предметъ Кантъ изложилъ въ двухъ своихъ сочиненіяхъ,—„Критика практическаго разума“ и „Религія въ границахъ простаго разума“<sup>1)</sup>.

Что же такое, по Канту, добро и что такое зло? По мнѣнію Канта<sup>2)</sup>, добро и зло суть предметы, относящіеся единственно только къ практическому разуму, ибо подъ первымъ (т. е. добромъ) разумѣется всегда необходимый предметъ желанія, а подъ вторымъ (т. е. зломъ) необходимый предметъ отвращенія, но оба по принципу разума. Понятіе добра не можетъ быть выведено изъ предшествующаго пракческаго закона; напротивъ оно должно еще служить основаніемъ для него. Поэтому оно должно быть только понятіемъ о чемъ-либо такомъ, существованіе чего обѣщаетъ удовольствіе и такимъ образомъ опредѣляетъ побужденіе субъекта къ произведенію его, т. е., опредѣляетъ способность желанія. Но такъ какъ а priori невозможно усмотрѣть, какое представленіе будетъ сопровож-

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1897 г. № 7.

1) Мы пользуемся этими сочиненіями Канта по изданію *I. Г. Курхмана*: 1) *Kritik der praktischen Vernunft*. 2-te Aufl. Berlin. 1870; 2) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Berlin. 1869.

2) *Krit. d. prakt. Vernunft*. Стр. 69 и слѣд.

даться удовольствіемъ, а какое напротивъ — неудовольствіемъ, то только опытъ могъ бы рѣшить, что непосредственно добро или зло. Свойство субъекта, по отношенію къ которому только и можетъ быть установленъ этотъ опытъ, есть *чувство* удовольствія и неудовольствія, какъ способность воспріятія, относящаяся къ внутреннимъ ощущеніямъ, а такимъ образомъ понятіе о томъ, что непосредственно добро, должно было бы относиться только къ тому, съ чѣмъ непосредственно соединяется ощущеніе *удовольствія*, а понятіе о просто—зломъ—къ тому, что непосредственно возбуждаетъ огорченіе. Но такъ какъ это противорѣчитъ уже словоупотребленію, которое отличаетъ *пріятное* отъ *добраго*, *непріятное* отъ *злого*, и требуетъ, чтобы добро и зло всегда были предметомъ сужденія разума, слѣдовательно выражались въ понятіяхъ, которыя сообщаютъ общее, а не предметомъ простого ощущенія только, ограничивающагося лишь отдѣльными объектами и ихъ впечатлительностію, а съ другой стороны такъ какъ само по себѣ съ представленіемъ объекта а priori не могутъ быть непосредственно соединяемы удовольствіе или неудовольствіе, то философъ, который посчиталъ бы себя вынужденнымъ чувство удовольствія положить въ основу своего практическаго сужденія, назвалъ бы *добрымъ* то, что является *средствомъ* пріятнаго, а *зломъ*—то, что служитъ *причиною* непріятностей и огорченія; ибо сужденіе объ отношеніи средствъ къ цѣлямъ во всякомъ случаѣ есть дѣло разума. Но хотя одинъ только разумъ можетъ усматривать связь средствъ съ ихъ цѣлями (такъ что и волю можно было бы опредѣлять по достоинству цѣлей, потому что онѣ всегда являются опредѣлительными побужденіями для способности хотѣнія по принципамъ), все таки практическія правила, вытекающія изъ вышеуказаннаго понятія о добрѣ только какъ средствѣ, предметомъ воли никогда не полагали бы нѣчто само по себѣ, а только доброе *для чего либо*; добро такимъ образомъ было бы только полезнымъ, а то, для чего оно полезно, всегда должно было бы находиться внѣ воли въ ощущеніи. Но если это ощущеніе, какъ пріятное ощущеніе, должно быть отличаемо отъ понятія добра, то нигдѣ непосредственно не существовало бы ничего добраго, но доброе долж-

но быть отыскиваемо только въ средствахъ для чего-то другого, именно для нѣкоторой пріятности.

Съ этой точки зрѣнія Кантъ, очевидно, не могъ удовлетвориться тѣмъ опредѣленіемъ добра и зла, какое предлагала схоластика: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali*. Эта школьная формула, говоритъ Кантъ,—часто употребляется правильно, но часто также причиняетъ и весьма чувствительный ущербъ философіи, потому что выраженія *boni* и *mali* двумысленны, въ чемъ, конечно, виновата ограниченность языка, по причинѣ которой они заключаютъ въ себѣ двоякій смыслъ, а потому являются двусмысленными и практическіе законы, а философія хотя и усматриваетъ различіе въ понятіи, обозначаемомъ однимъ и тѣмъ же словомъ, не находитъ однако-же возможности точно опредѣлить это различіе. Кромѣ того, говоритъ Кантъ, двусмысленно и выраженіе: *sub ratione boni*. Ибо оно можетъ означать: мы представляемъ себѣ нѣчто добрымъ, когда и поелику мы *желаемъ* его; но оно можетъ означать и слѣдующее: мы *желаемъ* чего-либо потому, что представляемъ его себѣ *добрымъ*, такъ что или желаніе опредѣляетъ понятіе объекта какъ добраго, или понятіе добраго опредѣляетъ желаніе; такимъ образомъ выраженіе *sub ratione boni* въ первомъ случаѣ означало бы: мы хотимъ чего либо *подъ идею добраго*; во второмъ: *вслѣдствіе этой идеи*, которая должна предшествовать хотѣнію какъ основаніе его опредѣленія. Нѣмецкій языкъ, по увѣренію Канта, счастливѣе латинскаго, потому что онъ обладаетъ выраженіями, достаточными для того, чтобы обозначить различіе этихъ понятій. Для того, что по латынѣ называется однимъ только словомъ *bonum* у нѣмцевъ есть два весьма различныхъ понятія и два различныхъ выраженія. Для *bonum*—*das Gute* (добро) и *das Wohl* (благо), для *malum*—*das Böse* (зло) и *das Uebel* или *Weh* (бѣдствіе, бѣда, горе); такъ что представляются возможными два совершенно различныя сужденія, смотря по тому будемъ ли мы при извѣстномъ дѣйствіи разсматривать *додро* и *зло* этого дѣйствія или наше *благо* и *бѣдствіе* (вредъ). Отсюда уже слѣдуетъ,—говоритъ Кантъ,—что вышеприведенное психологическое положеніе по мень-

шей мѣрѣ еще весьма вѣточно, когда оно переводится такъ: мы ничего не желаемъ, кромѣ относящагося къ нашему благу или горю; напротивъ оно выражается несомнѣнно точно и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно ясно, когда его передаютъ такъ: мы ничего не хотимъ, по указанію разума, кромѣ того, что мы считаемъ добрымъ или злымъ.

*Благо* или *бѣдствіе*, по ученію Канта, всегда означаютъ только отношеніе къ нашему состоянію *пріятности* или *непріятности*, удовольствія или скорби, и если мы поѣтому желаемъ какого либо объекта или питаемъ къ нему отвращеніе, то это случается лишь настолько, насколько онъ (объектъ) относится къ нашей чувственности и чувству удовольствія или неудовольствія, которое онъ производитъ. Но *добро* или *зло* всегда означаетъ отношеніе къ *воли*, насколько она опредѣляется *закономъ разума*—дѣлать себѣ нѣчто своимъ объектомъ, потому что она никогда непосредственно не опредѣляется чрезъ объектъ и его представленіе, а есть способность—правило разума дѣлать побудительною причиною дѣйствія (чрезъ что объектъ можетъ стать дѣйствительнымъ). Такимъ образомъ добро или зло относятся собственно къ дѣйствіямъ, а не къ состоянію ощущенія лица, и если бы что либо просто (во всякомъ отношеніи и безъ дальнѣйшихъ условій) должно было быть добрымъ или злымъ и должно было бы считаться таковымъ, то это былъ бы только образъ поведенія, правила воли, а слѣдовательно и лицо можетъ быть добрымъ или злымъ человекомъ, но не вещь, которая такъ могла бы называться. Пусть, сколько угодно, говоритъ Кантъ,—смѣются надъ тѣмъ стойкомъ, который, въ жесточайшемъ припадкѣ ревматизма, воскликнулъ: „о боль, какъ бы ты меня сильно ни терзала, я никогда не соглашусь, что ты—нѣчто злое (*каховъ, malum*)!—но онъ былъ правъ. Бѣдствіе было то, что онъ чувствовалъ, и что заставило его закричать; но чтобы имъ было причинено ему зло, допустить этого—онъ не имѣлъ никакой причины; потому что эта болѣзнь нисколько не уменьшила достоинства его личности, а уменьшила только достоинство его состоянія. Лишь одна сознательная ложь унизила бы его духъ. Но эта болѣзнь послужила только поводомъ къ его возвышенію, когда

онъ созналъ, что онъ не вызвалъ ее несправедливымъ поступкомъ и не заслуживаетъ поэтому наказанія. Что мы должны называть добрымъ, то въ сужденіи каждаго разумнаго чело-вѣка должно быть предметомъ желанія, а зло въ глазахъ каждаго должно быть предметомъ отвращенія; слѣдовательно, кромѣ чувства въ этомъ сужденіи нуженъ еще и разумъ. Такимъ образомъ правдѣ противопоставляется ложь, правосудію насиліе и т. д. Но мы можемъ называть бѣдствіемъ нѣчто такое, что всякій долженъ въ то же время считать добрымъ, иногда посредственно, иногда непосредственно добрымъ. Кто дозволилъ подвергнуть себя хирургической операціи, тотъ чувствуетъ ее безъ сомнѣнія какъ зло (бѣдствіе); но разумомъ онъ и каждый признають ее добромъ. Вообще же говоритъ Кантъ, добромъ слѣдуетъ признавать только то, что оказывается таковымъ по указанію разума и что посредственно или непосредственно вытекаетъ изъ нравственнаго долга; съ другой стороны только разумъ опредѣляетъ и то, что должно быть признаваемо зломъ а таковымъ является все противное нравственному долгу и несообразное съ нимъ.

Изъ приведенныхъ разсужденій ясно, что Кантъ признаетъ зло лишь въ области нравственной дѣятельности чело-вѣка; что же касается зла физическаго, то онъ не считаетъ его зломъ въ собственномъ смыслѣ, и даже съ телеологической точки зрѣнія охотно старается обратить его въ добро. Хирургическая операція, по его мнѣнію, есть добро. Зломъ слѣдуетъ считать только дѣйствія и при томъ не тѣ, которыя причиняють вредъ нашему здоровью и благосостоянію, а лишь тѣ, которыя непосредственно относятся къ волѣ чело-вѣка и идутъ въ разрѣзъ съ требованіями нравственнаго закона, оказываются безчестными и безнравственными.

Съ этимъ разсужденіемъ нельзя согласиться вполнѣ. Если физическое зло не есть зло въ собственномъ смыслѣ и даже легко переходитъ въ добро, то оно, какъ и добро, уже есть то, что должно быть; а если оно есть то, что должно быть, то неразумно вести съ нимъ борьбу. Пусть больной скептикъ кричитъ,—такъ слѣдуетъ, такъ должно быть. Больному не слѣдуетъ дѣлать никакихъ операцій, не слѣдуетъ даже совсѣмъ и



лѣчить его, потому что болѣзнь не унижаетъ, а только возвышаетъ человѣка. Борьба съ болѣзнію лишь отыметъ у человѣка удобный случай проявить величіе своего духа!

Цѣль добрыхъ дѣйствій, по Канту, удовольствіе; злодѣй находитъ удовольствіе въ удачно совершенномъ имъ преступленіи. Но такъ ли *должно быть*? Ясно, что отрицая физическое зло, Кантъ неминуемо становится на точку зрѣнія оптимизма и раздѣляетъ всѣ его недостатки.

Но отвергая зло физическое, Кантъ въ широкихъ размѣрахъ признаетъ существованіе зла въ нравственной жизни и дѣятельности человѣка; это зло въ человѣческой природѣ онъ называетъ прямо *радикальнымъ*, кореннымъ и изначальнымъ. Что человѣкъ оказывается способнымъ къ добру, это, по мнѣнію Канта, ничего не говоритъ противъ признанія радикальнаго зла въ его природѣ. Рѣчь идетъ не объ отдѣльныхъ злыхъ дѣйствіяхъ, но о томъ, что моральное настроеніе человѣка должно быть признано злымъ, о томъ, что зло есть коренной принципъ нравственной дѣятельности человѣка, составляетъ основную причину всего поведенія и всѣхъ поступковъ его. „Человѣка называютъ злымъ,—говоритъ Кантъ <sup>1)</sup>, не потому, что онъ совершаетъ дѣйствія злыя (противныя закону), а потому, что отъ этихъ дѣйствій необходимо заключать къ злымъ максима́мъ въ человѣкѣ“ (т. е. правиламъ поведенія, избраннымъ самимъ человѣкомъ). Конечно, на противузаконныя дѣйствія указываетъ и опытъ; но максимы въ опытѣ непосредственно не даются; поэтому на основаніи данныхъ лишь опыта съ увѣренностію нельзя дѣлать сужденія о томъ, что совершающій противузаконныя дѣйствія—человѣкъ *злой*. Для такого сужденія мы можемъ находить основаніе лишь въ максимахъ, постигаемыхъ чрезъ умозаключеніе. А потому достаточно нѣсколькихъ или даже только одного сознательно совершеннаго злого дѣйствія. чтобы а priori сдѣлать заключеніе къ злой максимѣ, лежащей въ основѣ этихъ дѣйствій, а отсюда и къ присущему субъекту основанію всѣхъ особенныхъ морально-злыхъ максимъ,—что въ свою очередь совершенно достаточно

<sup>1)</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1872, стр. 20.

для того, чтобы назвать человека злымъ“. Эпиграфомъ для своего разсужденія о томъ, что человекъ золь отъ природы, Кантъ избралъ даже извѣстное изреченіе Горация: *Vitiis nemo sine nascitur* (никто не рождается безъ пороковъ). Выраженіе: „человекъ золь“ онъ понимаетъ такъ: хотя человекъ и сознаетъ требованія нравственнаго закона, но уклоненіе (случайное) отъ нихъ онъ принялъ въ свою максиму. Что человекъ золь *отъ природы*, это не значитъ того, что зло выводится изъ его родового понятія (человѣка вообще), иначе оно было бы необходимымъ, а слѣдовательно человекъ не могъ бы подлежать за него и отвѣтственности, но это значитъ, что всѣ люди—даже и наилучшіе изъ нихъ—имѣютъ естественную склонность къ злу. Въ этомъ смыслѣ Кантъ и называетъ зло въ человѣческой природѣ и радикальнымъ или прирожденнымъ, но все таки привлеченнымъ на насъ нами самими.

Въ доказательство своего положенія Кантъ приводитъ много поразительныхъ примѣровъ изъ людскихъ дѣлъ и поведенія: хладнокровныя, безъ всякаго повода и всякой нужды, убійства на Тофоа, въ Новой Зеландіи, Навигаторскихъ островахъ, въ обширныхъ пустыняхъ Сѣверной Америки; непрерывныя скорби и жалобы всего человѣчества; вѣроломство при искренней, повидимому, дружбѣ; отсутствіе довѣрія во взаимной откровенности даже у лучшихъ друзей; ненависть къ тому, кому мы обязаны, къ чему нашъ благодѣтель всегда долженъ быть подготовленъ, общеприложимость замѣчанія, что „въ несчастіи нашихъ лучшихъ друзей есть нѣчто, что намъ не совсѣмъ не нравится“. Послѣ этого Кантъ уже находитъ просто излишнимъ говорить о явныхъ порокахъ и злодѣянствъ, враждебности цѣлыхъ народовъ, интригахъ дипломатіи, войнахъ, человѣконенавистничествѣ, порокахъ культуры и цивилизаціи и т. д. и т. д.

Склонность человека къ злу Кантъ разсматриваетъ подробно въ трехъ главныхъ ея видахъ: 1) склонность къ злу, какъ слабость человѣческаго сердца въ слѣдованіи разъ принятымъ максимамъ вообще или *порочность* человѣческой природы, 2) склонность къ смѣшенію не моральныхъ побужденій съ моральными (даже когда это смѣшеніе происходитъ по доброду на-

мѣренію и подѣ видомъ максимъ добра) это—*нечистота* и 3), склонность къ принятію злыхъ максимъ т. е., *злостность*, развращенность человѣческой природы или человѣческаго сердца.

Моральная слабость или порочность (*fragilitas*) человѣческаго сердца прекрасно выражена уже въ сѣтованіи ап. Павла: „хотѣть добраго я могу, а для совершенія его у меня не хватаетъ силъ“. Моральная нечистота (*impuritas, improbitas*) человѣческаго сердца, по ученію Канта, состоитъ въ томъ, что максима по объекту (по намѣренному слѣдованію закону) хотя и добра, и, быть можетъ, достаточно сильна для поведенія, но не чисто моральна, т. е., не приняла въ себя, какъ слѣдовало бы, только одного нравственного закона, какъ вполнѣ *достаточное* побужденіе, а большею частію (быть можетъ, даже всегда), кромѣ его, вуждается еще и въ другихъ побужденіяхъ, чтобы при посредствѣ ихъ опредѣлить волю къ тому, чего требуетъ обязанность; другими словами: моральная нечистота человѣческаго сердца состоитъ въ томъ, что требуемая обязанностію дѣйствія совершаются не въ силу только одной обязанности. Наконецъ, моральная *злостность* (*vitiositas, pravitas*) или, если угодно, *поврежденность* (*corruptio*) человѣческаго сердца есть склонность воли къ максимамъ—изъ морального закона слѣдовать инымъ побужденіямъ (неморальнымъ). Она, по ученію Канта, можетъ быть названа также *развращенностью* (*perversitas*) человѣческаго сердца, потому что она извращаетъ нравственный порядокъ относительно побужденій свободной воли.

Со всѣмъ приведеннымъ разсужденіемъ Канта объ извращенности человѣческой природы и объ универсальности радикальнаго зла, очевидно, нельзя не согласиться. Оно вполнѣ согласно и съ ежедневнымъ свидѣтельствомъ опыта, и съ доводами разсудка, и съ непосредственнымъ общечеловѣческимъ сознаніемъ. Но какъ рѣшаетъ Кантъ вопросъ: откуда это радикальное зло въ человѣческой природѣ? Причину этого зла, по ученію Канта, нельзя полагать, какъ думаютъ, въ *чувственности* и въ вытекающихъ изъ нея естественныхъ склонностяхъ. Чувственность и ея склонности не имѣютъ

никакой внутренней связи съ моральнымъ зломъ; а съ другой стороны, если бы моральное зло вытекало изъ чувственной природы нашей, то мы не могли бы признавать себя ответственными за него, потому что не мы виновники нашей чувственной природы и вытекающихъ изъ нея склонностей. Но Кантъ не признаетъ возможнымъ полагать причину зла и въ поврежденности морально законодательствующаго разума, съ чѣмъ неизбежно соединялось бы невозможное предположеніе, что морально—законодательствующій разумъ будто бы можетъ уничтожить въ себѣ самомъ авторитетъ нравственнаго закона и отвергнуть его обязательность для человѣка. Мыслить себя свободно дѣйствующимъ существомъ и въ то же время освобожденнымъ отъ моральнаго закона, присущаго моральной личности, значило бы то же, что мыслить причину дѣйствующую безъ всякаго закона,—что заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Слѣдовательно, *чувственность* содержитъ въ себѣ *слишкомъ мало*, чтобы быть причиною моральнаго зла въ человѣкѣ; ибо устраняя побужденія, вытекающія изъ свободы, она обратила бы человѣка въ простое *животное*. Напротивъ освобожденный отъ моральнаго закона, слѣдовательно, *злой разумъ* (*проще—злая воля*) содержитъ въ себѣ *слишкомъ много*, ибо при этомъ предположеніи побужденіемъ явилось бы лишь одно противодѣйствіе моральному закону, и человѣкъ такимъ образомъ превратился бы въ какое-то сатанинское существо. Но ни при какихъ максимахъ человѣкъ (даже самый злой) не освобождается совершенно отъ моральнаго закона: и разбойники находятъ нужнымъ послушаніе. Этотъ законъ является для человѣка всегда настойчиво обязательнымъ,—и если бы кромѣ него у человѣка не было никакихъ другихъ побужденій къ дѣятельности, то человѣкъ былъ бы безусловно морально—добрымъ существомъ, точно такъ же, какъ и съ другой стороны: если бы человѣкъ (по субъективному принципу самолюбія) принялъ въ свою основную максиму только чувственность, какъ начало само по себѣ достаточное для опредѣленія воли, руководствуясь только естественными склонностями и не слѣдуя моральному закону, который все таки ему присущъ,—то онъ было бы морально—злымъ существомъ. Будучи не въ силахъ уничтожить

въ себѣ ни одного изъ этихъ принциповъ—ни чувственности, ни моральнаго закона—человѣкъ ставитъ ихъ однако-же въ извѣстное соподчиненіе, одинъ дѣлаетъ условіемъ другого, отдаетъ преимущество въ качествѣ побужденія или моральному закону, или самолюбію, и отъ этого-то происходитъ, что самъ человѣкъ оказывается добрымъ или злымъ. Послѣ сказаннаго дуализмъ, повидимому, неизбеженъ: моральный законъ есть источникъ добра; чувственность или самолюбіе—источникъ зла. Древніе, какъ мы видѣли, иногда и останавливались на этомъ рѣшеніи вопроса о происхожденіи зла. Но Кантъ идетъ далѣе. Онъ хочетъ достигнуть такого рѣшенія этого вопроса, которое вполнѣ удовлетворяло бы всѣмъ требованіямъ его строго—критическаго ума.

Начало (первое),—говоритъ Кантъ,—есть происхожденіе дѣйствія отъ его первой причины, т. е., отъ такой причины, которая уже не есть дѣйствіе другой причины того же рода. Поэтому оно можетъ быть разсматриваемо или какъ начало умопредставляемое или какъ начало во времени. Въ первомъ смыслѣ предметомъ разсмотрѣнія является только *бытіе* дѣйствія, во второмъ—его *бываніе*, т. е., какъ событіе въ его отношеніи къ *причинѣ во времени*. Если дѣйствіе относится къ причинѣ, которая соединена съ нимъ по законамъ свободы, какъ это предполагается въ моральномъ злѣ, то опредѣленіе воли къ ея дѣйствію не можетъ быть мыслимо соединеннымъ съ основаніемъ этого опредѣленія во времени, но только въ умопредставленіи, и потому не можетъ быть выводимо изъ какаго либо *предшествовавшаго* состоянія, что наоборотъ всегда случается, когда рѣчь идетъ о зломъ дѣйствіи, какъ событіи во внѣшнемъ мірѣ, и объ его отношеніи къ его обыкновенной, ближайшей или естественной причинѣ. Такимъ образомъ, по ученію Канта, уже самое стремленіе отыскать начало происхожденія во времени для свободныхъ дѣйствій, какъ таковыхъ, (подобно тому, какъ это мы дѣлаемъ при сужденіяхъ о дѣйствіяхъ природы), заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Начало моральныхъ свойствъ человѣка Кантъ, вслѣдствіе этого, находитъ возможнымъ отыскать только въ умопредставленіи. Съ этой точки зрѣнія ему кажется совершенно неосновательнымъ

то предположеніе, по которому распространеніе зла думаютъ объяснять *наслѣдственностію* извращенной природы; ибо и о морально — зломъ, говоритъ Кантъ, — можно сказать то же, что сказалъ поэтъ о добромъ: *genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto* (что сдѣлали родъ и предки, а не мы сами, то не можетъ считаться нашимъ).

Само собою понятно, что разсуждая о происхожденіи зла, мы не должны съ самаго начала имѣть въ виду склонность къ нему (какъ *peccatum in potentia*), но должны имѣть въ виду только дѣйствительное зло данныхъ дѣйствій, по его внутренней возможности, а равно и по тому, что могло побудить волю къ его совершенію. Каждое злое дѣйствіе, какъ скоро отыскивается его происхожденіе въ умопредставленіи, по мнѣнію Канта, должно быть понимаемо такъ, какъ будто-бы человекъ пришелъ къ нему непосредственно изъ состоянія невинности. Ибо каково бы ни было его предшествовавшее поведеніе, каковы бы ни были вліяющія на него естественныя причины, находятся ли онѣ въ немъ или внѣ его, — злое дѣйствіе его все таки свободно и не опредѣляется ни одною изъ этихъ причинъ, а потому можетъ и должно быть разсматриваемо всегда какъ *первоначальное* проявленіе свободы воли. Человекъ не долженъ бы дѣлать его, въ какихъ бы временныхъ обстоятельствахъ онъ ни находился, ибо ни въ какомъ случаѣ онъ не можетъ перестать быть свободно дѣйствующимъ существомъ. Въ виду этого, говоритъ Кантъ, мы даже не можемъ спрашивать о *временномъ* происхожденіи, но должны спрашивать только объ *умопредставляемомъ* происхожденіи этого дѣйствія, чтобы опредѣлить и, насколько возможно, объяснить этимъ путемъ склонность, т. е., субъективное всеобщее основаніе для принятія отступленія отъ моральнаго закона въ нашу максиму, если таковое основаніе существуетъ.

Съ вышесказаннымъ, говоритъ Кантъ, вполне согласенъ и тотъ способъ представленія, который предлагаетъ Св. Писаніе, изображая происхожденіе зла, какъ *начало* его въ человѣческомъ родѣ, потому что представляетъ его въ исторіи, гдѣ то, что по природѣ самаго дѣла должно быть мыслимо какъ первое, является таковымъ во времени. По Св. Писанію, зло на-

чинается не склонностію къ нему, лежащею въ основѣ чело-  
вѣческой дѣятельности, потому что иначе начало его не про-  
изошло бы изъ свободы, но *грѣхомъ* (подъ которымъ разумѣется  
нарушеніе моральнаго закона какъ *Божественной заповѣди*);  
а состояніе человѣка, предшествовавшее склонности къ злу,  
называется состояніемъ *невинности*. Моральный законъ пред-  
шествовалъ какъ заповѣдь (Быт. II., 16, 17), какъ это должно  
быть даже и у теперешняго человѣка, какъ существа уже не-  
чистаго, обуреваемого склонностями. Въмѣсто того, чтобы пря-  
мо слѣдовать этому закону, какъ достаточному побужденію  
(которое только одно является безусловно добрымъ), человѣкъ,  
говоритъ Кантъ, искалъ вокругъ себя другихъ побужденій  
(Быт. III, 6), которыя могутъ быть добрыми только условно  
(именно—насколько чрезъ нихъ не причиняется ущербъ закону)  
и припаялъ себѣ максимумъ—слѣдовать закону обязанности не  
изъ обязанности только, но по побужденію другихъ цѣлей.  
Этимъ онъ обнаружилъ, слѣдовательно, свое недовѣріе къ до-  
стоинству заповѣди, исключаящей вліяніе всѣхъ другихъ по-  
бужденій; послушаніе закону онъ низвелъ просто на степень  
условнаго побужденія, какъ средства, и такимъ образомъ въ  
максимѣ своего поведенія предоставилъ преимущество чув-  
ственному побужденію (принципу самолюбія) надъ побужденіями  
моральнаго закона, т. е., согрѣшилъ. *Mutato nomine de te fa-  
bula narratur* (исторія касается тебя—только подъ другимъ  
именемъ). Что мы такъ поступаемъ ежедневно, т. е., „въ Адамѣ  
всѣ согрѣшили“ и еще будемъ грѣшить,—говоритъ Кантъ,—  
это ясно изъ выше сказаннаго: только у насъ предполагается  
прирожденная склонность къ нарушенію нравственнаго закона,  
а въ первомъ человѣкѣ нельзя предполагать таковой склон-  
ности, напротивъ, онъ находился въ состояніи невинности, а  
потому у него нарушеніе требованія моральнаго закона и на-  
вается *грѣхопадениемъ*.

Что мы не можемъ постигнуть происхожденія зла во вре-  
мени, не признавая виновникомъ этого зла самаго Бога, какъ  
Творца міра и человѣка, и не отстраняя отъ человѣка отвѣт-  
ственности за его дѣйствія,—это, по мнѣнію Канта, признаетъ  
будто-бы и Св. Писаніе. По содержащемуся въ немъ повѣст-

вованію, зло хотя и полагается въ началѣ міра, но не въ человѣкѣ, а въ *духѣ* высшаго порядка. И если мы можемъ еще понять грѣхопаденіе человѣка какъ слѣдствіе искушенія отъ нѣ, то Св. Писаніе оставляетъ неразрѣшимымъ вопросъ: какъ могъ пасть ангелъ? откуда зло у діавола?

И такъ, результатъ изслѣдованія, къ которому приходитъ Кантъ, можетъ быть выраженъ въ слѣдующихъ положеніяхъ. Склонность къ злу присуща нравственной природѣ каждаго человѣка; въ этомъ случаѣ нарушеніе требованій нравственнаго закона, по всей справедливости, должно быть обозначено какъ радикальное зло. Но начала или происхожденія этого зла, какъ дѣйствія одной только свободной воли, во времени указать нельзя; оно должно быть только умопредставляемо, т. е., отнесено за тѣ трансцендентальные предѣлы бытія, которые отодвигаются даже за самый моментъ творенія и гдѣ господствуетъ одна безусловная, ни чѣмъ не стѣсняемая свобода; но и здѣсь процессъ происхожденія зла для насъ долженъ остаться непостижимымъ. Не подлежитъ сомнѣнію только одно, что въ той трансцендентальной области бытія палъ каждый человѣкъ, почему каждый человѣкъ и является злымъ уже вмѣстѣ съ своимъ рожденіемъ. Въ этомъ смыслѣ присущая человѣку склонность къ злу обыкновенно называется врожденною.

Что это рѣшеніе вопроса о происхожденіи зла въ области человѣческой жизни и дѣятельности неосновательно само въ себѣ и никого не могло удовлетворить, это ясно видно уже изъ того, что въ настоящее время оно представляетъ только историческій интересъ. У Канта было много послѣдователей, — и даже въ настоящее время можно назвать мыслителей, которые охотно слѣдуютъ его методу и защищаютъ его основное міровоззрѣніе. Но между ними почти никто не раздѣляетъ мнѣнія Канта о томъ, какъ нужно представлять себѣ начало морально—злыхъ дѣйствій. За то много можно указать такихъ мыслителей, которые по *этому* вопросу объявляютъ себя непримиримыми противниками Канта.

Не подлежитъ сомнѣнію, что въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи зла Кантъ былъ близокъ къ дуалистическому міро-



воззрѣнію Платона, и источникомъ зла признавалъ чувственность, какъ только она становится побужденіемъ для человѣка въ его дѣятельности, получая перевѣсъ надъ требованіями моральнаго закона. Такъ понимаютъ Канта и лучшіе изъ его отечественныхъ мыслителей. „Онъ, говоритъ Тейхмюллеръ <sup>1)</sup>, представляетъ человѣка состоящимъ изъ чувственности и разума, формы и матеріи. *Чувственность* есть постоянная составная часть и остается *существенною причиною зла*, которое поэтому необходимо должно быть *радикальнымъ*, потому что чувственность принадлежитъ къ *сущности* человѣка. Но разумъ какъ формальный принципъ также имѣетъ существенное значеніе и требуетъ логической всеобщности мотива. По велику же чувственность съ своими побужденіями представляетъ лишь частное и индивидуальное, то всеобщее въ противоположность ей является какъ законъ, а воля поэтому подъ вліяніемъ чувственности—какъ несвободная и злая, подъ вліяніемъ закона—какъ свободная. Слѣдовательно, происходитъ вѣчный процессъ, поелику разумъ вѣчно требуетъ подчиненія его всеобщему закону, чувственность вѣчно предлагаетъ побужденіе частное, независимое отъ закона“. Рѣшенію вопроса о злѣ и его происхожденіи предложенному Кантомъ Тейхмюллеръ не приписываетъ объективно—научнаго значенія; онъ называетъ его только *балансируваніемъ* между чистымъ религіознымъ ученіемъ и тѣмъ философскимъ міровоззрѣніемъ, которое Кантъ считалъ истиннымъ.

Въ самомъ дѣлѣ что такое это умопредставляемое, трансцендентальное происхожденіе зла изъ безусловной трансцендентальной свободы? По справедливому замѣчанію *Rome* <sup>2)</sup>, „въ этой умопредставляемой и трансцендентальной области какъ до-временномъ дѣйствіи и въ до-временномъ состояніи прекращается не только представленіе, но и мышленіе“. Почитатели и защитники Канта, не раздѣляя его мнѣнія о происхожденіи зла, стараются оправдать Канта тѣмъ, что онъ будто-бы имѣлъ въ виду лишь формальную свободу вообще какъ способность

<sup>1)</sup> Religionsphilosophie. 1866, стр. 349.

<sup>2)</sup> Ethik § 496. У Пфлейцера Das Wesen der Religion. Leipzig 1869. Стр. 315.

произвола—слѣдовать или отвергать тѣ или другія побужденія. Предлагаемое Кантомъ рѣшеніе вопроса о злѣ и его происхожденіи они поэтому обращаютъ въ простую игру отвлеченными логическими повятіями. Но игра такъ и остается игрою. Отъ нея, какъ утверждаетъ по другому, впрочемъ, поводу и самъ Кантъ, совершенно невозможно сдѣлать естественнаго перехода къ реальному обнаруженію воли въ злыхъ дѣйствіяхъ. Совершенно нельзя понять, какимъ образомъ человѣкъ, который, по непреложному требованію абсолютнаго нравственнаго закона, долженъ быть существомъ добрымъ, въ дѣйствительности могъ уклониться отъ слѣдованія этому закону.

Другіе <sup>1)</sup> изъясняютъ ученіе Канта о происхожденіи зла въ области трансцендентальной свободы гораздо проще и естественнѣе. Они утверждаютъ прямо, что въ этомъ случаѣ Кантъ слѣдуетъ ученіямъ Платона и Оригена, допуская предсуществованіе душъ и предполагая, что паденіе *каждаго* человѣка произошло еще раньше начала временной жизни, раньше раскрытія началъ свободы воли въ области настоящаго бытія. Это ученіе заключаетъ въ себѣ столько непримиримыхъ противорѣчій и приводитъ къ такимъ явно недѣльнымъ выводамъ, что остано- виться на немъ Кантъ могъ дѣйствительно, только тогда, если бы онъ стремился не къ разрѣшенію поставленнаго вопроса, а къ простому балансированію между непримиримыми возрѣніями. Въ своей критикѣ космологическаго доказательства бытія Божія Кантъ, какъ извѣстно, безусловно утверждаетъ, что законы бытія феноменальнаго міра нельзя переносить въ область бытія довременнаго и трансцендентальнаго. Какимъ же образомъ здѣсь, въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи зла, онъ, въ явное противорѣчіе самому себѣ, обычныя разсудочныя категоріи, имѣющія свое значеніе лишь въ сужденіи о свойствахъ бытія временнаго и случайнаго, прилагаетъ къ сужденію о бытіи довременномъ и трансцендентальномъ? Ясно, что въ бытіи довременномъ нельзя полагать ни начала, ни измѣненія; а слѣдовательно, не можетъ быть и рѣчи о происхожденіи зла тамъ, гдѣ мыслимо только бытіе вѣчное и неизмѣнное.

<sup>1)</sup> Срв. Pflleiderer Das Wesen der Religion. 1869. Стр. 314—315; Delitzsch, System der christlichen Apologetik, 1869, стр. 126; Тейхмюллеръ въ цитованномъ сочиненіи и мн. др.

Если допустить, что человекъ палъ раньше своего временнаго существованія, т. е., въ бытіи трансцендентальномъ и безвременномъ, то его нужно представлять существомъ вѣчно—злымъ, сатанинскимъ, неспособнымъ къ нравственному улучшенію, не могущимъ имѣть стремленія къ добру,—чему противорѣчитъ свидѣтельство ежедневнаго опыта. Какъ бы человекъ нравственно ни палъ, онъ никогда не утрачиваетъ способности къ улучшенію и исправленію. Совѣсть по временамъ возвышаетъ свой голосъ даже и въ душѣ самаго грубаго злодѣя. Стремленіе къ добру такъ-же присуще человеку, какъ и влеченіе къ злу. Все это признаетъ охотно и Кантъ. Но всѣ эти явленія съ его точки зрѣнія совершенно необъяснимы.

Относя начало зла только къ трансцендентальной свободѣ, Кантъ безъ сомнѣнія хотѣлъ не рѣшить, а лишь *обойти* этотъ роковой вопросъ. Въ этомъ смыслѣ нужно понимать и его выраженіе о томъ, что процессъ происхожденія зла долженъ остаться навсегда для насъ неразрѣшимой загадкой.

Кантъ отвергаетъ, какъ несостоятельныя, всѣ тѣ философскія ученія, по которымъ самъ всеблагій Богъ признается виновникомъ зла существующаго въ мірѣ. Но чему учитъ Кантъ? Если каждый человекъ палъ еще до своей временной жизни, то детерминизмъ неизбѣженъ. Каждый человекъ уже отъ вѣчности предопредѣленъ къ злу и гибели. И кто же долженъ быть признанъ дѣйствительнымъ виновникомъ того зла, которое совершаетъ человекъ, злой отъ вѣчности и злымъ явившійся въ эту временную жизнь? Такимъ образомъ, Кантъ въ своемъ рѣшеніи вопроса о происхожденіи зла въ области умопредставленія становится въ непримиримое противорѣчіе со всѣмъ своимъ міровоззрѣніемъ, утверждая то, что въ другихъ случаяхъ онъ безусловно отрицалъ. Другія основанія противъ возможности предположенія о паденіи человека въ его мнимомъ трансцендентальномъ бытіи будутъ указаны нами ниже, при разборѣ ученія Ю. Мюллера.

#### У ч е н і е Ф и х т е.

Какъ ни противорѣчиво само по себѣ сужденіе Канта о злѣ и его происхожденіи, но оно было повторено еще разъ пред-

ставителями пантеизма нашего вѣка, обязаннаго своимъ происхожденіемъ ученію Канта. Впрочемъ, *Фихте* и *Шеллингъ* имѣли совершенно иное понятіе о злѣ, чѣмъ какое мы встрѣчаемъ у Канта. Какъ пантеисты, они не полагали существеннаго различія между добромъ и зломъ, хотя и высказывали свое мнѣніе по этому предмету въ такихъ смутныхъ и неясныхъ выраженіяхъ, что ихъ мысли съ правомъ можно уподобить трудно-понимаемымъ изреченіямъ языческихъ оракуловъ. Такъ *Фихте* (1762—1814), не признавая въ мірѣ существованія физическаго зла, не допускалъ, собственно говоря, возможности зла и въ нравственной дѣятельности человѣка, въ смыслѣ грѣха противъ нравственнаго міропорядка. Богъ есть самъ нравственный міропорядокъ (*moralische Ordnung*); человѣкъ—только орудіе его проявленія во времени. Каждому человѣку указано его опредѣленное мѣсто, цѣль и характеръ его дѣятельности. И если безъ непосредственнаго воздѣйствія нравственнаго міропорядка или Бога воробей не падаетъ съ крыши, волосы—съ головы нашей, то понятно, что всѣ дѣйствія человѣка просто необходимы, таковы именно, какими они *должны быть*.

Различіе между добромъ и зломъ съ этой точки зрѣнія можетъ имѣть лишь относительный и случайный характеръ. Кто добрѣ, для того существуетъ только одно добро. Нравственный законъ состоитъ въ томъ, что чистое Я выражается и объективируется въ Я индивидуальномъ. Отсюда понятно, что, коль скоро наше Я является единственнымъ носителемъ и выразителемъ нравственнаго закона и нравственнаго порядка, то мораль получаетъ не только субъективный, но и безусловно эгоистическій характеръ. Все имѣетъ цѣну только по отношенію къ нашему Я; что же относится къ тому, что не—Я, то не имѣетъ никакой цѣны, никакого значенія. Поэтому—во внѣшней природѣ и въ окружающемъ насъ мірѣ мы никогда не найдемъ ничего добраго, ничего хорошаго; тамъ мѣсто только тому, что принято называть зломъ, но что въ сущности составляетъ лишь отрицаніе нашего Я, какъ носителя нравственнаго закона. Ясно, что послѣ этого *Фихте* не оставалось ничего, какъ перейти въ пессимизмъ, чего однако же явно не

сдѣлалъ, хотя окружающій насъ міръ онъ и называетъ неоднократно „наихудшимъ (allerschlimmste) изъ всѣхъ міровъ, которые только могли бы существовать“. Такимъ образомъ, Фихте, первоначально отрицавшій всякое значеніе такъ называемаго физическаго зла, собственно говоря, только за нимъ однимъ и призналъ существенное или реальное значеніе.

#### Ученіе Шеллинга.

*Шеллингъ* (1775—1854), подобно Фихте, не признаетъ существеннаго различія между добромъ и зломъ. По его ученію, добро и зло—одно и то же. Если же они представляются какъ бы различными явленіями въ окружающемъ насъ мірѣ, то это происходитъ отъ того, что мы смотримъ на одно и то же явленіе съ различныхъ сторонъ. Разсматриваемое „въ корнѣ своего тожества“ зло есть вмѣстѣ съ тѣмъ и добро: между тѣмъ какъ добро, разсматриваемое въ своемъ раздвоеніи или нетождествѣ, есть зло. Недобро еще не есть дѣйствительное, но лишь возможное добро; зло является злымъ лишь настолько, насколько оно оставляетъ свою потенціальность; находясь же въ своемъ потенціальномъ состояніи, оно есть то, чѣмъ оно и *должно быть*—основаніемъ или базисомъ, изъ котораго можетъ развиться то, что мы называемъ зломъ.

Такимъ образомъ и Шеллингъ, подобно Канту, относитъ зло за предѣлы жизни во времени, въ область трансцендентальнаго, допуская предсуществованіе душъ. „Человѣкъ,—говоритъ онъ,—отъ вѣчности подпалъ эгоизму и потому всѣ раждающіеся уже раждаются съ принципомъ зла“<sup>1)</sup>. Изъ сказаннаго ясно, что для Шеллинга, какъ и для Канта, было неизбѣжно закончить свое сужденіе о злѣ детерминизмомъ, т. е., ученіемъ о предопредѣленіи, противъ котораго оба философа вначалѣ своей философской дѣятельности выставляли неопровержимыя возраженія. По міровоззрѣнію Шеллинга, человѣкъ, какъ въ своихъ добрыхъ дѣлахъ, такъ и въ злыхъ, является лишь орудіемъ слѣпой абсолютной необходимости. Зло, какъ и добро,

<sup>1)</sup> Срв. *O. Pfleiderer*, *Das Wesen der Religion*. 1869. Стр. 314. *Delitzsch*, *System der christlichen Apologetik*. 1869. Стр. 127.

Шеллингъ признаетъ существенными членами въ процессѣ необходимаго развитія, въ которомъ, конечно, уже уничтожается и всякая тѣнь свободы <sup>1)</sup>).

Какъ пантеистъ, понимавшій жизнь міра въ смыслѣ развитія мірового принципа, или міровой души, какъ начала, организующаго и образующаго міръ въ систему, Шеллингъ въ своихъ „Философскихъ разысканіяхъ о сущности человѣческой свободы и о соединенныхъ съ нею предметахъ“ (въ 1809 г.), прямо пришелъ къ заключенію, что то несовершенство или зло, которое мы замѣчаемъ въ конечныхъ вещахъ, имѣетъ свою коренную основу въ самомъ Богѣ. Послѣ этого понятно, что все то, что было высказано нами въ опроверженіе буддизма, неоплатонизма и ученія Канта, имѣетъ свое полное значеніе и въ отношеніи къ міровоззрѣнію Шеллинга. Можно только удивляться, какимъ образомъ современники Шеллинга надѣялись увидѣть въ немъ непреодолимаго защитника христіанскихъ догматовъ и непобѣдимаго противника тогдашнихъ атеистовъ!

### У ч е н і е Г е г е л я .

Особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе о злѣ, его сущности и происхожденіи, которое было предложено знаменитымъ нѣмецкимъ мыслителемъ Георгомъ Вильгельмомъ Фридрихомъ Гегелемъ (1770—1831) и изложенное въ его сочиненіяхъ: „Феноменологіи духа“, „Философіи права“ и въ особенности—въ „Философіи религіи“.

Міровоззрѣніе Гегеля, какъ извѣстно, долгое время господствовало надъ умами мыслящихъ людей и потому представляетъ громаднѣйшій историческій интересъ. Къ сожалѣнію, его ученіе о злѣ отличается такою туманностію и неясностію, что оно допускало и допускаетъ до противорѣчія разнообразныя пониманія и толкованія. Самое понятіе Гегеля о добрѣ и злѣ представляется слишкомъ смутнымъ и часто заключающимъ въ себѣ почти непримиримыя противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое, по Гегелю, добро и что такое зло? „Добро, говоритъ Гегель <sup>2)</sup>, есть идея, какъ единство *понятія* воли и *особенной*

<sup>1)</sup> Срв. Delitzsch, System der christlichen Apologetik. Leipzig. 1869. Стр. 97.

<sup>2)</sup> Werke. 1840. Bd. VIII. Стр. 167.

воли,—реализированная свобода, абсолютная конечная цѣль воли“, т. е. добромъ Гегель называетъ согласіе частной воли въ ея обнаруженіи съ общею волею, совершенное повиновеніе требованіямъ закона.

Въ другомъ мѣстѣ <sup>1)</sup> Гегель утверждаетъ, что добро есть то, что должно быть, добро—гармонично; зло есть противоположность добра, нарушение гармоніи, то, что не должно быть. Зло есть внутреннѣйшая рефлексія субъективности самой въ себѣ противъ объективнаго и всеобщаго“, т. е., по Гегелю, зло есть уклоненіе отъ общей воли, отъ добра, разрушеніе того, что признается порядкомъ и гармоніею, то, что не должно быть.

Въ этихъ опредѣленіяхъ *повидимому* вѣрно указаны существенные признаки какъ добра, такъ и зла. Но это—только *повидимому*. Во всякомъ случаѣ приведенныя опредѣленія добра и зла могутъ быть приняты развѣ съ значительными оговорками. Мы уже имѣли случай показать, въ какомъ смыслѣ Гегель понимаетъ зло, какъ то, что не должно быть. Оно, по Гегелю, не должно быть не потому, что отрицаетъ добро, вступаетъ съ нимъ въ борьбу и часто побѣждаетъ его, а потому, что оно само есть только недоразвившееся добро, низшая форма проявленія добра, несовершенство, которое не должно быть только потому, что должно перейти въ высшую форму добра, въ совершенство. Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ дѣло съ полнымъ отождествленіемъ добра и зла.

Далѣе,—подъ добромъ Гегель разумѣетъ совершенное повиновеніе cadaго лица общей волѣ, закону, а подъ зломъ—уклоненіе частной воли отъ пути, указываемаго волею общею. Но всегда ли общее служитъ выраженіемъ вѣчной идеи и всякій ли законъ, какъ выраженіе общей воли, гарантируетъ достиженіе добродѣтели? Іудеи, требовавшіе смерти Богочеловѣка, ссылались на повелѣніе закона: „мы имѣемъ законъ,—и по закону нашему Опъ долженъ умереть“. А между тѣмъ все человечество вотъ уже въ теченіи двухъ тысячелѣтій признаетъ судъ надъ Іисусомъ Христомъ и его приговоръ однимъ изъ нечестивѣйшихъ дѣлъ, какія знаетъ только исторія,—злодѣя-

<sup>1)</sup> Werke. 1845. Bd. XVII. Стр. 388—389.

ніемъ, подобнаго которому не было и не будетъ. „Общее, выраженіемъ котораго у Гегеля служить духъ времени, общіе интересы, цѣли и стремленія данной эпохи общечеловѣческаго развитія,—это общее само,—говоритъ В. Д. Кудрявцевъ <sup>1)</sup>),—можетъ быть подвержено заблужденію и быть порочнымъ въ самомъ существѣ своемъ, что мы и дѣйствительно видимъ во времена упадка общественной нравственности. Наше нравственное сознаніе не только отдѣльнымъ лицамъ, но и цѣлымъ народамъ и эпохамъ приписываетъ очень различный нравственный характеръ и никогда не смѣшиваетъ нравственное и историческое значеніе извѣстнаго лица или эпохи. Съ другой стороны и наоборотъ, отдѣльное лицо можетъ значительно возвышаться надъ уровнемъ общественной нравственности и индивидуальное въ нравственномъ отношеніи можетъ быть далеко выше и нравственнѣе своего времени, какъ потому, что по своему духу и убѣжденіямъ можетъ принадлежать болѣе нравственнымъ прежнимъ временамъ, такъ и потому, что оно можетъ уйти впередъ, возвыситься надъ уровнемъ современныхъ понятій и принадлежать, такъ сказать, будущему. Никто, напр., не станетъ считать безусловно нравственными даже для своего времени принциповъ общественной дѣятельности или господствующихъ нравовъ въ цвѣтущую даже эпоху Греціи и, конечно, отдастъ предпочтеніе *личностямъ* Сократа и Платона, не смотря на то, что они были личностями исключительными, тогда какъ представителями духа того времени скорѣе можно назвать софистовъ“. И такъ, указываемое Гегелемъ опредѣленіе добра и зла не можетъ быть признано точнымъ и вполне научнымъ.

Но не выше стоятъ и другія опредѣленія, предложенныя Гегелемъ. Мы приведемъ еще только важнѣйшія изъ нихъ.

Зло, говоритъ Гегель <sup>2)</sup>), не есть нѣчто положительное, но только отрицательное, не имѣющее существованія само для себя, но хотящее быть только само для себя, абсолютный призракъ отрицанія. Поэтому зло есть то, что не необходимо, должно быть уничтожено <sup>3)</sup>). Зло есть нѣчто ничтожное, явленіе

<sup>1)</sup> Сочиненія т. II. Вып. 3. Стр. 96.

<sup>2)</sup> Werke. Bd. VI. Стр. XVI—XIX.

<sup>3)</sup> Werke. Bd. VIII. Стр. 152. 168—171.



только кажущееся, но не имѣющее истинной реальности <sup>1)</sup>. Зло есть произволъ—возвысить собственную обособленность (Besonderheit) надъ всеобщимъ до значенія принципа и реализовать ее чрезъ дѣйствіе <sup>2)</sup>. Зло есть конечное въ его широкомъ опредѣленіи, насколько оно не желаетъ обратиться въ безконечное и насколько оно утверждаетъ себя въ своемъ конечномъ бытіи именно какъ конечное по отношенію къ безконечному, всеобщему, къ единству бытія, которое есть добро, независимая духовная сила бытія самаго по себѣ <sup>3)</sup>. Зло основывается на естественности, а естественность и есть именно то, что не должно быть. Зло есть необходимая переходная ступень, необходимый переходный моментъ въ развитіи бытія и добра и въ возвращеніи абсолютной идеи въ самое себя, необходимый моментъ въ развитіи самосознанія, ибо если человѣкъ ничего не зналъ бы о злѣ, онъ ничего не могъ бы знать и о добрѣ, а слѣдовательно онъ не могъ бы быть и существомъ нравственнымъ.

Мы уже имѣли случай замѣтить, что ни одно изъ приведенныхъ опредѣленій зла не имѣетъ строго научнаго характера, а сопоставленныя между собою, они оказываются часто настолько противорѣчивыми, что взаимно отрицаютъ другъ друга и извращаютъ нравственныя понятія, достоинство которыхъ удостоверяется всеобщимъ сознавіемъ человѣчества. Что зло не есть только простое отрицаніе добра, а врагъ его,—это было уже нами доказано, равно какъ и то, что зло нельзя понимать только какъ несовершенство бытія или низшую ступень въ развитіи добра. Далѣе,—мы замѣтили уже въ свое время (при раскрытіи оптимистическаго понятія о злѣ), что указаніе на зло какъ на необходимое условіе для проявленія добра ведетъ не только къ отождествленію добра со зломъ и поставленію зла выше добра, но и къ совершенному извращенію основныхъ принциповъ нравственности, къ такъ называемому нигилизму, который, какъ свидѣтельствуетъ исторія, дѣйствительно есть не что иное какъ практическій выводъ изъ пантеистическаго мі-

1) Werke. Bd. II. Стр. 361—363.

2) Werke. Bd. VIII. Стр. 152 и слѣд.

3) Werke. Bd. I. Стр. 331; срв. Bd. II. Стр. 361—363.

ровоззрѣнія. Наконецъ, что понятія Гегеля о злѣ находятся между собою въ непримиримомъ противорѣчїи,—это также очевидно для каждаго. Въ самомъ дѣлѣ,—если зло есть явленіе необходимое, какъ утверждаетъ Гегель, необходимый моментъ въ процессѣ развитія бытія и нравственной дѣятельности, то какъ же можно безъ противорѣчїя утверждать, что оно есть то, что не необходимо должно быть, что оно не есть бытіе для себя?

Какъ пантеистъ, понимающій жизнь міра въ смыслѣ развитія единого абсолютнаго начала, Гегель, очевидно, долженъ бы былъ или отрицать существованіе зла въ мірѣ или же, такъ сказать, узаконить его, отождествивъ его съ добромъ. Но и то, и другое противорѣчило бы прямому свидѣтельству опыта. Гегель предпочитаетъ скорѣе быть непослѣдовательнымъ, чѣмъ стать въ непримиримое противорѣчїе съ опытомъ и съ непосредственнымъ сознаниемъ всего человѣчества. Вслѣдствіе этого онъ ведетъ дѣло такъ, что въ одно и то же время и отрицаетъ существованіе зла въ мірѣ, признавая его только переходнымъ моментомъ бытія, и узаконяетъ его существованіе, объявляя его явленіемъ даже необходимымъ. Наконецъ, признавая зломъ конечное вслѣдствіе только его конечности, все естественное вслѣдствіе только его естественности, Гегель послѣдовательно долженъ бы былъ окончить крайнимъ пессимизмомъ. Но онъ и здѣсь предпочитаетъ остаться скорѣе непослѣдовательнымъ, чѣмъ впасть въ односторонность міровоззрѣнія, которое тогда пропагандировалъ уже его непримиримый врагъ—*Артуръ Шопенгауэръ*. Поэтому онъ болѣе приближался къ оптимизму, чѣмъ къ пессимизму. Онъ отрицалъ всю область такъ называемаго физическаго зла. „Естественныя вещи, равно какъ и всѣ животныя—добры“, говоритъ Гегель <sup>1)</sup>. Не считаетъ онъ зломъ и всѣ тѣ физическія бѣдствія, которыя повлекло за собою грѣхопаденіе прародителей. Послѣ грѣхопаденія, говоритъ Гегель <sup>2)</sup>, „человѣкъ подвергается наказанію, онъ изгоняется изъ рая, и Богъ говоритъ ему: „Проклята земля ради тебя, въ скорби ты долженъ ѣсть то, что она принесетъ тебѣ, тернія и волчцы она должна производить, и ты будешь

<sup>1)</sup> Werke. Bd. XII. Berlin. 1832. Philosophie der Religion. стр. 212.

<sup>2)</sup> Тамъ же стр. 65.

ѣсть полевую траву. Въ потѣ лица своего ты долженъ ѣсть свой хлѣбъ, и ты опять долженъ возвратиться въ землю, такъ какъ ты изъ нея взять, ибо прахъ—ты и въ прахъ возвратишься“.

„Мы должны сознаться,—разсуждаетъ по этому поводу Гегель,—что ѣсть хлѣбъ въ потѣ лица, прибрѣтать свое содержаніе своею дѣятельностію, трудомъ, разумомъ,—это, разумѣется, слѣдствіе конечности, но съ другой стороны это-то именно и составляетъ достоинство человѣка. Животнымъ предоставленъ тотъ счастливый жребій (если кому угодно такъ назвать его), что природа даетъ имъ все, въ чемъ они имѣютъ нужду; человѣкъ же напротивъ самъ достигаетъ того, что ему необходимо, естественнымъ образомъ, благодаря своей свободѣ“.

Далѣе,—Гегель не считаетъ зломъ не только болѣзней и скорбей, но даже и самой смерти, по поводу которой онъ будто бы находитъ достаточно утѣшенія въ своемъ пантеистическомъ пониманіи смысла міровой жизни.

Что неосновательно отрицать реальность такъ называемаго физическаго зла,—объ этомъ мы уже говорили и повторять сказаннаго не будемъ. Здѣсь мы отмѣчаемъ лишь то, что Гегель не признаетъ зломъ всѣхъ тѣхъ бѣдствій и скорбей, горя и болѣзней, трудовъ и лишеній, которыя входятъ въ понятіе физическаго зла. Онъ ограничивается только признаніемъ зла, проявляющагося въ дѣйствіяхъ и поведеніи человѣка. Но какъ онъ понимаетъ это зло? Должно ли его вмѣстѣ съ Кантомъ признавать зломъ радикальнымъ или же оно есть только явленіе случайное, зависящее отъ внѣшнихъ случайныхъ обстоятельствъ?

Разсматривая природу и назначеніе человѣка и опредѣляя, какъ нужно понимать человѣческую природу, какъ самъ человѣкъ долженъ смотрѣть на нее и что онъ вообще долженъ знать о ней, Гегель приходитъ <sup>1)</sup> къ двумъ совершенно противоположнымъ заключеніямъ: 1) что человѣкъ *добръ* отъ природы, не раздвоенъ самъ въ себѣ, гармониченъ съ собою, миренъ въ самомъ существѣ своемъ, и 2) что человѣкъ *золъ* отъ природы. Что человѣкъ добръ отъ природы, это значитъ, что добрымъ признается его общее, субстанціальное суще-

<sup>1)</sup> Werke. Bd. XII. стр. 109—110.

ство. Противоположнымъ этому заключенію является второе, — что человѣкъ отъ природы есть существо злое. Но эти противоположенія ближайшимъ образомъ имѣютъ значеніе только для насъ, для внѣшняго разсмотрѣнія. Что человѣкъ добръ отъ природы, это значитъ, что онъ есть нѣчто самъ въ себѣ единое, нераздвоенное, а слѣдовательно, и не имѣющее нужды въ примиреніи. Что человѣкъ отъ природы добръ, это въ сущности все равно, — говоритъ Гегель, — что сказать: самъ по себѣ человѣкъ есть духъ, разумность; онъ созданъ по образу Божию, а Богъ есть добро; съ другой стороны онъ, какъ духъ, есть отображеніе Божіе, а потому самъ въ себѣ и онъ есть добро. Но въ его самобытіи (Ansich) заключается для него и возможность примиренія. Что человѣкъ добръ самъ въ себѣ, — этимъ еще не все сказано. Его самобытіе (Ansich) есть во всякомъ случаѣ односторонность. Что человѣкъ добръ въ себѣ, это значитъ только то, что онъ таковъ лишь внутреннимъ образомъ, *по своему понятію, но не по своей действительности*. Въ томъ, что онъ есть духъ, и заключается для него возможность быть злымъ. Какъ духъ, онъ долженъ выступить изъ своей непосредственности, изъ своего бытія въ себѣ, ибо онъ не долженъ оставаться такимъ, каковъ онъ есть въ себѣ въ своей естественности. Это — законъ необходимости, законъ самой природы духа. Такое выступленіе изъ своей естественности, изъ своего бытія въ себѣ, и есть именно то, что прежде всего обосновываетъ раздвоеніе и производитъ разладъ или зло. Но это раздвоеніе не причиняетъ человѣку ущерба, а напротивъ возвышаетъ его, выводя его изъ состоянія чистой *животности*, которая была свойственна его изначальной или райской невинности.

Но кромѣ духовной природы у человѣка есть еще физическая природа, которая хотя и есть сама въ себѣ *понятіе*, но въ которой понятіе не восходитъ до своего бытія для себя. Она подчинена неизмѣннымъ законамъ и остается имъ всегда вѣрною, не выступаетъ изъ нихъ, въ чемъ и состоитъ ея субстанціальность и чрезъ что она подчинена безусловной необходимости. Ясно, что эта природа навсегда *должна быть тѣмъ, чѣмъ она должна быть*. Она поэтому никогда не можетъ быть

причиною, но всегда можетъ быть поводомъ къ тому, чтобы человѣкъ вышелъ изъ своего состоянія единства и перешелъ въ раздвоеніе или состояніе зла, ибо, какъ духъ, человѣкъ прежде всего противопоставляетъ себя этой своей природѣ, т. е., своему ближайшему бытію въ себѣ, вступаетъ въ раздѣленіе, такъ какъ ему, какъ духу, принадлежитъ способность выступить изъ своей непосредственности и установить раздѣленіе своего понятія отъ своего непосредственнаго существованія.

Но что такое это раздѣленіе? это, очевидно, есть не что иное, какъ наше познаніе себя, отличеніе своего понятія отъ своего бытія; а такъ какъ раздвоеніе или раздѣленіе есть зло, то ясно, что источникомъ зла является знаніе. Выступленіе изъ своей непосредственности есть отпаденіе отъ своего бытія и переходъ въ ту форму бытія которую мы называемъ естественнымъ существованіемъ. Отсюда то Гегель и выводитъ свое второе заключеніе,—что человѣкъ отъ природы есть существо злое, т. е., если человѣкъ живетъ только по природѣ, то онъ непремѣнно долженъ быть злымъ. „Естественный человѣкъ, говоритъ Гегель <sup>1)</sup>, есть тотъ, который добръ самъ по себѣ, по своему понятію; но естественнымъ въ конкретномъ смыслѣ является тотъ человѣкъ, который слѣдуетъ своимъ страстямъ и побужденіямъ, который подчиненъ похотямъ, для котораго естественная непосредственность составляетъ законъ. Онъ естественъ, и въ этомъ своемъ естественномъ бытіи онъ есть существо хотящее; а такъ какъ содержаніе его хотѣнія составляютъ побужденія и склонности, то онъ—злой. По формѣ, обладая волею, онъ не есть уже животное; но содержаніе и цѣль его хотѣнія суть еще нѣчто естественное. Что человѣкъ есть существо злое отъ природы, это значитъ, что онъ золъ потому, что естественъ. Состояніе, называемое обыкновенно состояніемъ невинности; есть состояніе естественности, животности. Человѣкъ долженъ быть виновнымъ, на сколько онъ добръ, онъ не долженъ быть добрымъ, какъ *естественное существо*. Онъ долженъ быть виною, волею, онъ долженъ быть вмѣняемымъ. Виною называется вообще вмѣняемость. „Абсолютное требованіе, предъявляемое Гегелемъ къ человѣку, состоитъ въ томъ, что-

<sup>1)</sup> Тамъ же стр. 212.

бы человѣкъ не оставался существомъ природы, насколько естественное составляетъ цѣль, содержаніе, опредѣленіе его хотѣнія. Человѣкъ, какъ человѣкъ, есть субъектъ, а какъ естественный субъектъ, онъ есть именно отдѣльный субъектъ, и его воля есть именно частная, обособленная воля, она наполнена содержаніемъ обособленности; вотъ почему естественный человѣкъ неизбѣжно эгоистиченъ. Отъ добраго человѣка мы требуемъ, говоритъ Гегель, по крайней мѣрѣ того, чтобы онъ поступалъ по общимъ опредѣленіямъ, по законамъ. Естественность же воли прежде всего есть эгоизмъ воли, она отлична отъ всеобщности воли и противоположна разумности воли, развившейся до всеобщности. Это зло, олицетворенное во всеобщихъ чертахъ, есть діаволь. Но тѣмъ, что человѣкъ есть существо злое, насколько онъ есть естественная воля, еще вовсе не уничтожается въ немъ, по увѣренію Гегеля, другая сторона, именно,—что онъ добръ самъ въ себѣ: таковымъ онъ остается всегда по своему понятію: въ дѣйствительности человѣкъ только отличенъ отъ своего понятія, не составляетъ единства съ своимъ понятіемъ въ своей субъективности, а потому—то его естественная дѣйствительность и есть эгоизмъ.

И такъ, по ученію Гегеля, человѣкъ, по своей идеѣ, по своему понятію, есть существо доброе отъ природы. Но въ дѣйствительномъ, конкретномъ бытіи каждый человѣкъ является злымъ, и потому можетъ быть признанъ также злымъ отъ природы. Злымъ въ дѣйствительномъ своемъ существованіи человѣкъ становится потому, что онъ естественъ и индивидуаленъ, обособляется отъ своего общаго понятія, является существомъ личнымъ, имѣющимъ самосознаніе и собственную частную волю. Зло, по ученію Гегеля, состоитъ въ раздвоеніи, въ обособленіи, въ отдѣльности, субъективности, конечности, конкретности, личности, потому что естественная обособленность есть эгоизмъ. Выраженіе: „быть злымъ“ для Гегеля тождественно съ выраженіемъ: „быть дѣйствительнымъ, естественнымъ человѣкомъ“.

Но съ такимъ ученіемъ Гегеля о сущности зла въ области человѣческой жизни и дѣятельности согласиться нельзя, такъ какъ въ немъ отождествляются совершенно различныя понятія индивидуальность и эгоизмъ, конкретность и зло. „Ошибка те-

оріи Гегеля, по справедливому замѣчанію В. Д. Кудрявцева <sup>1)</sup>, состоитъ въ томъ, что она эгоизмъ, какъ извѣстное нравственное качество, отождествляетъ съ индивидуальностію. Желаніе отстоять свою индивидуальность, противопоставить ее даже общему, иногда не имѣетъ ничего общаго съ эгоизмомъ и это желаніе не только не можетъ быть порочнымъ, но иногда должно быть признано добрымъ, потому что, вопреки мнѣнію Гегеля, отождествляющаго общее съ добрымъ, бывають случаи, когда общее носитъ противунравственный характеръ, а индивидуальное—противоположный. Дѣйствительно, мы видимъ, что противоположность общаго и отдѣльнаго не соотвѣтствуетъ противоположности добра и зла; потому что общее, точно также какъ и отдѣльное, само можетъ подлежать нравственной оцѣнкѣ, быть правымъ и неправымъ, добрымъ и злымъ<sup>4</sup>.

Кромѣ того, нельзя согласиться съ Гегелемъ и въ томъ, что добрымъ человѣкомъ слѣдуетъ называть того, кто слѣдуетъ общимъ предписаніямъ, законамъ. Въ этомъ отношеніи необходимо принимать во вниманіе не только то, каковы эти общія предписанія и законы, но и то, съ какимъ настроеніемъ и по какимъ побужденіямъ человѣкъ слѣдуетъ имъ. Опытъ свидѣтельствуетъ, что изъ страха наказанія, изъ опасенія за свое благосостояніе, т. е., по чисто *эгоистическимъ* побужденіямъ, законамъ подчиняются и явно злые и порочные люди; но становятся ли они чрезъ это добрыми?

Наконецъ, нельзя не замѣтить, что говоря о сущности добра и зла въ человѣческой жизни и природѣ, Гегель обращаетъ пенку духа въ физику духа, сущность нравственности отождествляетъ съ процессами развитія человѣческаго сознанія, говоритъ о добрѣ и злѣ, а имѣетъ въ виду только способность противоположенія понятій, добро и зло превращаетъ лишь въ необходимые моменты самосознанія. Это замѣчаніе наше не могъ бы назвать несправедливымъ и самъ Гегель. По крайней мѣрѣ онъ самъ такъ характеризуетъ сущность своего ученія о добрѣ и злѣ. „Существованіе зла, говоритъ онъ <sup>2)</sup>,—предполагаетъ лишь отношеніе дѣйствительности къ понятію: имъ

<sup>1)</sup> Сочиненія т. II. вып. 3. Стр. 95.

<sup>2)</sup> Werke. Bd. XII. Стр. 219.

только опредѣляется противоположеніе бытія самаго по себѣ, понятія и обособленности, какъ добра и зла. Поэтому несправедливо спрашивать: добръ ли человѣкъ отъ природы или нѣтъ? такъ какъ это предположеніе—ложное. Съ другой стороны легкомысленно и говорить, что онъ столько-же добръ, сколько и золь“.

Имѣя невѣрное представленіе о добрѣ и злѣ, Гегель очевидно, не могъ указать вѣрно и того источника, изъ котораго зло происходитъ. Злобытіе, говоритъ онъ <sup>1)</sup>, состоитъ въ разложеніи понятія на противоположные элементы, т. е., въ разсмотрѣніи, изслѣдованіи, познаніи. Такимъ образомъ познаніе и есть именно то, что дѣлаетъ человѣка злымъ, потому что познаніе само есть зло, оно есть то, что не должно быть, что есть источникъ зла. Человѣкъ становится злымъ чрезъ познаніе, ибо вслѣдствіе познанія интеллектъ и воля вступаютъ въ болѣе близкое отношеніе между собою, природа зла обнаруживается яснѣе. Поэтому, продолжаетъ Гегель, и слѣдуетъ признать, что въ дѣйствительности именно познаніе есть то, что является источникомъ всякаго зла, ибо вѣдѣніе, сознаніе есть тотъ актъ, которымъ полагается раздѣленіе, отрицаніе, зло, раздвоеніе бытія для себя. Природа человѣка не такова, какою она должна быть, а познаніе и есть то, что открываетъ человѣку это и такимъ образомъ производитъ бытіе, какимъ оно не должно быть. Познаніе состоитъ въ положеніи противнаго, въ чемъ и выражается самая сущность зла. Но указывая на бытіе, какимъ оно не должно быть, только познаніе можетъ разъяснить намъ и то, какимъ бытіе должно быть. Такимъ образомъ если познаніе производитъ раздвоеніе, противоположеніе, зло, то лишь при помощи только его, можетъ быть достигнуто и примиреніе. Въ познаніи, говоритъ Гегель <sup>2)</sup>, начало болѣзни, но въ немъ же—и источникъ выздоровленія.

Подтвержденіе своей теоріи о происхожденіи зла въ мірѣ Гегель думаетъ найти въ библейскомъ разсказѣ о грѣхопадѣніи прародителей. Впрочемъ, самое грѣхопадѣніе онъ не признаетъ историческимъ фактомъ, а лишь миеомъ или притчею, сказанною въ формѣ историческаго событія. Въ библейскомъ

<sup>1)</sup> Тамъ же стр. 215.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 216.



разказѣ онъ находитъ нѣкоторыя мысли невѣрныя, но этотъ мнимый недостатокъ объясняетъ образностью рѣчи, что случилось и съ Платономъ въ его изложеніи ученія объ идеяхъ. Подъ Адамомъ Гегель разумѣетъ не отдѣльнаго человѣка, а *человѣка вообще*. Подъ древомъ познанія добра и зла бытописатель представляетъ будто бы только присущую человѣку способность познанія изъ противоположенія. Сущность библейскаго разказа состоитъ будто-бы въ томъ, что чрезъ познаніе добра и зла человѣкъ палъ. Такимъ образомъ Гегель думаетъ, что, по свидѣтельству Библии, источникомъ зла было вообще познаніе. Недоумѣваетъ Гегель лишь относительно того, какимъ образомъ Богъ могъ запрещать человѣку достигать познанія, когда познаніе и есть именно то, что составляетъ характеръ духа.

Ученіе Гегеля на первый разъ можетъ показаться чрезвычайно страннымъ и легкомысленнымъ: познаніе есть зло само по себѣ и источникъ всякаго зла вообще! Неужели же—остается спросить—источникомъ добра слѣдуетъ признавать умственное невѣжество? Неужели науки и просвѣщеніе приносятъ лишь вредъ, причиняютъ зло? Но такимъ страннымъ—чтобы не сказать болѣе—ученіе Гегеля, о происхожденіи зла можетъ показаться, какъ мы сказали, лишь на первый разъ. Не нужно забывать, что въ основу своего міровоззрѣнія Гегель положилъ ученіе о тождествѣ бытія и мышленія; процессъ развитія міровой жизни для него есть только процессъ развитія самосознанія, законы бытія для него тождественны съ законами нашего мышленія. И это тожество бытія и мышленія должно быть признано какъ *πρῶτον φεῦδος* Гегеля, откуда уже сама собою вытекаетъ и невѣрность его ученія о происхожденіи зла. Но съ *своей* точки зрѣнія Гегель былъ правъ. Дѣйствительно, въ нашемъ сознаніи *представленіе* о злѣ устанавливается только чрезъ раздвоеніе, противоположеніе, анализъ или—что то же—чрезъ познаніе. И въ этомъ отношеніи, конечно, справедливо утверждать, что познаніе есть источникъ нашего *понятія* о злѣ. Послѣ этого само собою очевидно, что для разоблаченія научной несостоятельности ученія Гегеля о происхожденіи зла слѣдуетъ только доказать невѣрность его основнаго положенія о тождествѣ бытія и мышленія. Впрочемъ, непосредственный

опытъ и единодушное свидѣтельство общечеловѣческаго сознанія освобождаютъ насъ отъ этой задачи, прямо не относящейся къ нашему труду.

Не считаемъ нужнымъ останавливать вниманіе читателей и на томъ, насколько Гегель искаженно понимаетъ библейскій рассказъ о грѣхопадѣніи прародителей и что не въ Библии искать ему опоры для своего философскаго міровоззрѣнія. Что библейскій рассказъ о грѣхопадѣніи прародителей имѣетъ своимъ содержаніемъ историческій фактъ, что его нельзя считать мифомъ, притчею или аллегоріею, — объ этомъ мы уже говорили въ свое время. Но для каждаго, знакомаго съ содержаніемъ этого библейскаго повѣствованія, до очевидности ясно, что, по ученію Божественнаго Откровенія, не стремленіе къ знанію и не познаніе были источникомъ зла и причиною паденія человѣка, а *свободное* нарушеніе заповѣди Божіей, противленіе волѣ Божіей, эгоизмъ, зависть, гордость, высокомеріе, оскорбленіе Бога, Который будто бы можетъ быть завистливымъ къ людямъ и т. д. Стремленіе къ знанію было лишь *однимъ* изъ мотивовъ къ нарушенію Божественной заповѣди. Библейскій рассказъ ясно указываетъ на то, что не въ познавательной способности, а въ свободной волѣ человѣка, ставшей подъ внѣшнее вліяніе, противное Богу, слѣдуетъ усматривать источникъ зла, господствующаго въ мірѣ. Для каждаго очевидно также и то, что Богъ, создавшій человѣка по Своему образу и давшій ему разумъ не запрещалъ человѣку знанія, развитію котораго Онъ Самъ же содѣйствовалъ Своими бесѣдами съ человѣкомъ въ раю и своимъ руководствомъ при нареченіи именъ животныхъ, что Онъ запретилъ только *дѣйствіе*, поведеніе, противное Его святой и благой волѣ. Такъ какъ Гегель отождествляетъ познаніе съ зломъ, то мы считаемъ излишнимъ опровергать его разсужденіе о томъ, что грѣхопадѣніе и его послѣдствія не причинили человѣку никакого вреда, что напротивъ они будто бы даже возвысили его предъ безсловесными животными, составляютъ его достоинство и т. д. Спорить съ Гегелемъ въ этомъ случаѣ — то же что играть пустыми словами. Напомнимъ читателямъ лишь то прекрасное замѣчаніе, которое сдѣлано Хр. Э. Лютардтомъ по поводу этого ученія Гегеля о значеніи и

достоинствѣ грѣха. Нѣтъ,—говоритъ Лютардтъ <sup>1)</sup>, грѣхъ не есть возвышеніе человѣка, а его паденіе; онъ не есть достоинство человѣка, а его безчестіе; онъ не дѣлаетъ его изъ животнаго человѣкомъ, а наоборотъ—изъ человѣка животнымъ. Онъ не есть актъ его свободы, но въ собственномъ смыслѣ—злоупотребленіе свободы“.

Извѣстно, какимъ обширнымъ вліяніемъ пользовалось вообще міровоззрѣніе Гегеля. Такою же обширною популярностью въ частности пользовалось и его ученіе о злѣ. *Зимвартъ*, *Вотке* и *Бастіанъ*, слѣдя Гегелю, также учили, что зло есть явленіе естественное, необходимое и обуславливающее правильность развитія жизни. Впрочемъ, ученики Гегеля пошли даже дальше своего учителя, утверждая совершенно откровенно, что „добродѣтель, которая никогда не грѣшила, есть только возможность къ добру, но не истинная и дѣйствительная добродѣтель, что только чрезъ дѣйствительный грѣхъ человѣческое поведеніе становится дѣйствительною добродѣтелью“ <sup>2)</sup>. Въ самомъ міровоззрѣніи Гегеля глубоко коренились сѣмена нигилизма, смѣшавшаго впоследствии добро со зломъ, честное съ безчестнымъ, добродѣтель съ порокомъ. „Для пантеизма, впрочемъ,—справедливо говоритъ *Вейссъ* <sup>3)</sup>,—и невозможно иное ученіе о добродѣтели. Гдѣ міръ и исторія, гдѣ человѣкъ и его свойства сугъ не что иное, какъ раскрытіе божескаго существа, тамъ добро и зло не могутъ быть существенно различаемы, тамъ зло не можетъ быть уже даже несовершенствомъ, тамъ оно можетъ быть только переходною ступенью, приготовленіемъ къ добру, тамъ всякая ступень бытія, отвратительное и прекрасное, доброе и злое, должны быть одинаково добрыми, одинаково необходимыми, одинаково божественными“. И такъ, философія Гегеля стремившаяся, повидимому, къ раціональному постиженію Божественнаго откровенія, послѣдовательно должна была перейти въ самый безграничный нигилизмъ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

<sup>1)</sup> Апологія Христіанства. Перев. А. П. Лопухина. Сиб. 1892. Стр. 230.

<sup>2)</sup> Weiss, Apologie des Christenthums B. II. Стр. 427.

<sup>3)</sup> Тамъ-же Bd. II. Стр. 429.

## Св. священномученикъ и всея Россіи чудотворецъ Макарій I-й, митрополитъ Кіевскій и Галицкій и его время.

По поводу 400-лѣтія со дня мученической кончины (1497<sup>1</sup><sub>Мая</sub> 1897).

Святитель Макарій, нетлѣнные мощи котораго вотъ уже 400 лѣтъ открыто почиваютъ въ Кіево-Софійскомъ кафедральномъ соборѣ (1-го мая нынѣшняго года исполнится ровно 400 лѣтъ со времени мученической кончины святителя), принадлежатъ къ сонму тѣхъ святыхъ въ Русской церкви, время установленія празднованій которымъ остается точно неизвѣстнымъ. Мощи священномученика Макарія были обрѣтены и празднованіе ему по причинѣ чудесъ отъ нихъ было установлено когда-то до 1625 года <sup>1)</sup>, когда совершилось у мощей святителя первое изъ двухъ чудесъ описанныхъ Кальнофойскимъ <sup>2)</sup>.

1) „Богословскій Вѣстникъ“ 1894 г. Августъ стр. 226.

2) Нѣкоторые причисляютъ къ настоящимъ святымъ только тѣхъ, время канонизаціи которыхъ извѣстно положительнымъ образомъ. Но это совершенно неосновательно. Канонизованный или настоящій святой есть всякій святой, которому установлено и совершается церковію празднованіе, будетъ ли извѣстно или неизвѣстно время установленія празднованія ему. Обыкновенно колеблются признать канонизованными или настоящими святыми тѣхъ святыхъ, время установленія празднованій которымъ точнымъ образомъ неизвѣстно,—потому, что при этой неизвѣстности времени установленія празднованій возможно предположеніе объ ихъ неправильности, именно объ установленіи празднованій самовольно-народномъ, помимо и безъ вѣдома подлежащей церковной власти. Но если это такъ, то в допуская возможность случаевъ неправильнаго или самовольнаго установленія празднованій, должно тѣмъ не менѣе признавать всѣхъ святыхъ, которымъ совершаются церковію празднованія, за настоящихъ святыхъ. Ибо, если и допустить, что нѣкоторыя празднованія были по своему начальному установленію неправильными или самовольными, то онѣ перестали быть таковыми послѣ того, какъ были признаны и приняты церковію. Однимъ словомъ, всякій святой, котораго

Историческія свѣдѣнія о жизни и служеніи священномученика Макарія, митрополита Кіевскаго, дошедшія до насъ, въ высшей степени скудны и кратки. О происхожденіи его передаютъ только, что онъ родился въ Литвѣ отъ православныхъ русскихъ родителей <sup>1)</sup> дворянскаго рода и воспитанъ въ правилахъ благочестія. По достиженіи юношескаго возраста, блаж. Макарій принялъ иночество и, проходя достойнымъ образомъ разныя монастырскія послушанія въ кіевскихъ и литовскихъ обителяхъ, снискалъ къ себѣ общее уваженіе не только среди монашествующей братіи, но и среди мірянъ. Около 1478 года, кіевскій митрополитъ Симеонъ (1477—1488 г.), по единодушному желанію всѣхъ, возвелъ его въ санъ архимандрита съ званіемъ настоятеля святотроицкаго монастыря въ Вильнѣ <sup>2)</sup>.

Уніатскіе писатели, желая видѣть въ немъ уніата, признававшаго папскую власть, утверждаютъ, что онъ-то и былъ тотъ самый виленскій, троицкій архимандритъ Макарій, который въ 1476 году подписалъ, вмѣстѣ съ другими русскими, посланіе митрополита кіевскаго Мисаила (1474—1477 г.) къ папѣ Сиксту IV <sup>3)</sup>, какъ будто въ обители не могло быть другого настоятеля съ именемъ Макарія же <sup>4)</sup>. Это послѣднее

церковь формально признаетъ святымъ, есть настоящій святой, такъ какъ всякій такой святой есть именно каanonизованный святой. («Богословскій Вѣстникъ» 1894 г. Октябрь стр. 67—69). Въ честь нѣкоторыхъ изъ тѣхъ святыхъ, время установленія празднованій которымъ остается точно неизвѣстнымъ, устроены придѣлы въ церквахъ и построены самыя церкви. Такъ по возстановленіи въ г. Вильнѣ древянаго Пречистенскаго собора изъ развалинъ виленскимъ генерал-губернаторомъ гр. М. Н. Муравьевымъ и высокопр. Іосифомъ, митрополитомъ литовскимъ и виленскимъ въ 1865 году, въ правомъ придѣлѣ его престолъ освященъ въ честь святителя Макарія. Странно было бы поэтому возбуждать вопросъ о томъ, настоящій это святой или не настоящій.

1) (Уніатъ Стебельскій (Stebelski)—Zbiór metropolitów, car. 184).

2) „Вѣстникъ Западной Россіи“. Т. I, стр. 70.

3) Писатели уніатскіе, стараясь во что бы то ни было доказать непрерывность уніи Русской церкви съ римскою, по крайпей мѣрѣ съ Флорентійскаго собора, рассказываютъ о Мисаилѣ, будто бы онъ въ 1476 г. отправлялъ нарочитое посольство въ Римъ отъ имени всей Руси, съ посланіемъ къ папѣ Сиксту IV, въ посланіи признавалъ его намѣстникомъ Христа, преемникомъ Петра и главою католической церкви, и просилъ прислать пословъ для соглашенія нѣкоторыхъ разностей въ обрядахъ римской и греческой церкви.

4) Dubowicz, Hieracch. 183. Kulesz, Wiara Prawosławna, kar. 183. 4. Kulezynski, Specimen Ecclesial. Ruthenikal. pag. 123 и др. sp. 214—216. Stebelski, Chronologii rozdział I, kar. 50, 51, 71. Niesiecki, Korona polska, kar. 90.

дѣйствительно и подтвердилъ самъ Макарій, когда, будучи уже митрополитомъ, сказалъ жителямъ Вильны: „дѣти милые, я тотъ (троицкій) монастырь держалъ отъ Симеона митрополита“; слѣдовательно не отъ Мисаила, предшественника Симеона, а значить, въ 1476 году держалъ троицкій монастырь въ Вильнѣ другой архимандритъ Макарій, который и могъ подписаться съ Мисаиломъ въ названномъ выше посланіи <sup>1)</sup>).

Но нелѣпость этой уніатской выдумки становится еще болѣе очевидною въ виду свидѣтельствъ современныхъ уніи православныхъ писателей о несомнѣнной подложности самаго посланія Мисаила, этого извѣстнаго защитника древняго православія <sup>2)</sup>, къ папѣ Сиксту IV. Такъ, современный составитель исторіи уніи въ своей Перестрогѣ <sup>3)</sup> такимъ образомъ изобличаетъ этотъ грубый подлогъ уніатовъ: „книги замышляютъ (уніаты) пишучи подъ датою старою, письмомъ старымъ, какобы колись тая згода трвати мѣла, (какъ будто когда-либо оное согласіе на унію существовало): але присмотрись пильно (пристально) въ самую рѣчь, и знайдешь, же хоть такія письма старые змышляютъ, але рѣчь вся Потѣва (Ипатія Поцѣя), якъ бы усты самъ мовиль; притомъ знайдешь слова вѣка теперешнего людьми уживаемыя (употребляемыя), которыхъ старыя предки наши не уживали“. Но уніаты не хотѣли присматриваться „пильно“ въ эту рѣчь, а схватились за нее со всею радостію, и стали повторять одинъ за другимъ, будто бы м. Мисаиль точно посылалъ посланіе въ Римъ. Кромѣ того Мелетій Смотрицкій, писавшій спустя пять лѣтъ послѣ обнародованія этого подложнаго посланія, на славянскомъ и польскомъ языкѣ, Ипатіемъ Поцѣемъ, прямо называетъ его выдумкою Поцѣя <sup>4)</sup>. Наконецъ, Захарія Копыстанскій писатель на-

<sup>1)</sup> Виленскій Археографическій сборникъ VI № 4 стр. 8.

<sup>2)</sup> За ревность м. Мисаила о православіи похвалилъ его митрополитъ Московскій св. Іона въ 1458 году: „а что сыну, по своему святительскому долгу, писалъ къ нему м. Іона, поборася и стояя за православіе, я вѣрую Христу моему Владыцѣ, что не далече будешь небеснаго и безконечнаго его царствія“. (Акты Исторіи, т. I. № 62, стр. 112).

<sup>3)</sup> А. З. т. IV, № 149, стр. 229.

<sup>4)</sup> Въ своемъ сочиненіи *Ortyuoy* изд. на польскомъ языкѣ въ 1610 году, лст. 67 и 68.

чала XVII в. въ своей Полинадіи <sup>1)</sup> дѣлаетъ такое возраженіе: если кіевляне долгое время не хотѣли принять къ себѣ воеводу Гаптольда (въ 1471 г.) по той причинѣ, что онъ былъ латинянинъ, то какъ могли они въ то же время признавать своимъ митрополитомъ паписта Мисаила?

Спустя нѣкоторое время послѣ смерти кіевского митрополита Іоны I <sup>2)</sup> Глезны, послѣдовавшей около 1492\* года <sup>3)</sup>, виленскій архимандритъ Макарій былъ „введенъ“ духовными и шляхетствомъ „на митрополичье мѣсто“ и „нареченъ митрополитомъ кіевскимъ“ <sup>4)</sup>. „Возведенный на митрополичье мѣсто“ значитъ „преемникъ“ митрополита, возведенный на его престолъ или кафедру, а „не намѣстникъ“. А потому несправедливо называютъ Макарія намѣстникомъ кіевского митрополита <sup>5)</sup>. Въ то время, когда митрополиты жили въ Москвѣ, власть ихъ кіевскихъ намѣстниковъ простиралась не только на Кіевъ, а и на Вильну, Новгородъ, Гродно и вообще на всѣ мѣста, которыя принадлежали къ митрополичьей епархіи <sup>6)</sup>. Но съ раздѣленія митрополіи въ Вильнѣ и другихъ городахъ мы видимъ уже своихъ особыхъ намѣстниковъ. Намѣстникъ же кіевскій съ этого времени завѣдуетъ только однимъ Кіевомъ. При этомъ до половины XV в. кіевское намѣстничество отдавалось исключительно лицамъ духовнымъ. Съ половины же этого вѣка въ числѣ кіевскихъ намѣстниковъ мы видимъ боль-

1) Ч. III, разд. II, арт. 1.

2) Называютъ его первымъ въ счетѣ митрополитовъ кіевскихъ, отдѣльно отъ московскихъ, по раздѣленіи митрополіи.

3) А не въ 1490 г., какъ полагаютъ униатскіе писатели и не въ концѣ 1494 или въ началѣ 1495, какъ думаютъ другіе. „Русскія хроника, бывшія подъ руками у писателя начала XVII в. Льва Кривзы, отмѣчая фактъ смерти польскаго короля Казимира IV Ягайловича, замѣчаютъ, что это случилось „при кіевскомъ митрополитѣ Іонѣ Глезнѣ“ (Русск. Ист. Б. т. IV столб. 236); а Казимиръ Ягайловичъ, какъ извѣстно, скончался въ 1492 году.

4) Древн. Русс. Вѣдѣн. т. XIV ст. 13; А. З. Р. № 1, стр. 234.

5) Карамзинъ (VI, 157), а за нимъ и другіе.

6) Митрополитъ Іона въ грамотѣ, данной 8 февраля 1451 г. въ Новгородѣ своему кіевскому намѣстнику Михаилу, говоритъ между прочимъ такъ: „приказалъ есмь ему держати намѣстничество свое на Кіевѣ, и въ Вильнѣ, и въ Новгородѣ, и въ Гроднѣ и ко всѣмъ градамъ и мѣстамъ и ко селомъ, гдѣ ни есть мов митропольскіи церкви, которыя изъ старины потягы при моемъ братѣ при Фотѣи митрополитѣ къ тому нашему намѣстничеству“. (А. И. т. I, № 48).

шею частію лицъ свѣтскихъ, протопоповъ и не встрѣчаемъ ни одного архимандрита <sup>1)</sup>. И въ Вильнѣ собственно, всѣ митрополичьи намѣстники до м. Макарія были изъ протопоповъ соборной Пречистенской церкви, а не изъ архимандритовъ троїцкаго монастыря <sup>2)</sup>, какъ думаютъ нѣкоторые, и значить св. Макарій не могъ быть намѣстникомъ митрополита.

Въ 1495 году совершилось и рукоположеніе архимандрита Макарія въ санъ епископа—митрополита въ виленскомъ Успенскомъ соборѣ, называемомъ Пречистенскимъ и митрополитальнымъ <sup>3)</sup>. Замѣчательны обстоятельства поставленія блаж. Макарія въ митрополичій санъ, описанныя современнымъ лѣтописцемъ <sup>4)</sup>. „Собрались тогда (въ 1495 г.) <sup>5)</sup>, говоритъ лѣтописецъ, епископы: Владимірскій (на Волыни) Вассіанъ, полоцкій Лука, туровскій Вассіанъ, луцкій Іона, и поставили архимандрита Макарія митрополитомъ Кіеву и всея Руси; а къ патріарху (константинопольскому) за благословеніемъ послали старца Діонисія и Германа діакона—инока“. Вскорѣ за тѣмъ (въ томъ же году) одинъ изъ названныхъ епископовъ Іона луцкій скончался отъ свирѣпствовавшаго мороваго повѣтрія и новопоставленный митрополитъ произвелъ для Луцка во епископа архимандрита Кирилла. Посланные въ Царьградъ старецъ Діонисій и іеродіаконъ Германъ возвратились лишь осенью слѣдующаго 1496 года, а съ ними пришелъ отъ патріарха Нифонта посоль, келейный его старецъ Іоасафъ, и принесли они благословенные листы, подъ большими оловянными печатя-

1) В. Рыбинскаго „Кіевская митрополичья кафедра съ половины XIII до конца XVI вѣка“, Кіевъ, 1891 г., стр. 52.

2) А. З. Р. т. I, № 152.

3) „Исторія г. Вильны“ Васильевскаго, стр. 90. Всѣ права на соборную Пречистенскую церковь принадлежали митрополиту, который имѣлъ при ней свое пребываніе. Послѣ Кіево-Печерскаго монастыря, „домъ Пречистыя“ въ Вильнѣ пользовался наибольшимъ уваженіемъ у православныхъ западной Россіи. (Тамъ-же, стр. 30).

4) Супрасльская лѣтопись, стр. 141—143.

5) Въ такъ называемой Густынской лѣтописи (П. С. Р. Л. т. II, стр. 360) рукоположеніе св. Макарія въ митрополиты неправильно отмѣчено подъ 1490 годомъ. Точно также Л. Кревза (Русск. Ист. Б. т. IV, столб. 236) и З. Копыстенскій (тамъ-же, столб. 1038) въ составленныхъ ими спискахъ кіевскихъ митрополитовъ этотъ фактъ ошибочно относятъ къ тому же 1494 году.



ми, великому князю и княгинѣ, митрополиту и епископамъ, князьямъ и боярамъ и всѣмъ православнымъ христіанамъ. Только посоль патріаршій замѣтилъ епископамъ: „впредъ не поставляйте митрополита прежде нежели получите благословеніе отъ насъ; развѣ будетъ великая нужда“. Епископы отвѣчали: „мы не отвергаемся древнихъ обычаевъ соборной цареградской церкви и благословенія отца нашего патріарха; но сотворили это по нуждѣ, какъ и прежде насъ сотворили наши братья епископы при великомъ князѣ Витовтѣ, поставившіе митрополитомъ Григорія Цемивлака; да и въ правилахъ св. апостоловъ и св. отцовъ написано: два или три епископа, безъ всякаго сомнѣнія, да поставляютъ епископа“. Послы сказали: „вы поступили хорошо; по нуждѣ и измѣненіе закона бываетъ“. Такъ заботились съ той и другой стороны о соблюденіи прочнаго союза между престоломъ патріаршимъ и митрополіею! По отдѣленіи отъ Москвы, кievская митрополія поставлена была лицомъ къ лицу съ опаснымъ врагомъ православія—латинствомъ. Опасеніе за православіе вызвало нужду въ юго-западной митрополіи стать въ болѣе тѣсныя связи съ цареградскимъ патріархомъ. Хотя во время споровъ за раздѣленіе русской митрополіи юго-западные епископы повидимому не хотѣли оказывать патріарху надлежащаго повиновенія, но какъ только совершился фактъ раздѣленія, кievскіе митрополиты стали поставяться не иначе, какъ съ благословенія патріарха. Съ теченіемъ времени права юго-западныхъ епископовъ и патріарха по отношенію къ избранію митрополита разграничены были такимъ образомъ. Епископы избирали изъ своей среды кандидата въ митрополиты, а патріархъ давалъ благословеніе избранному, и послѣдній, смотря по обстоятельствамъ, или посвящался своими епископами, или самимъ патріархомъ. Нарушенія этихъ правъ какою-либо стороною вызывали протесты другой стороны. Такъ митрополитъ Спиридонъ изъ тверитянъ, поставленный патріархомъ (въ 1476 г.), не былъ принятъ на Руси, потому что избраніе его состоялось безъ вѣдома короля и епископовъ. Равно и патріархъ не оставлялъ епископовъ безъ замѣчанія, когда они обнаруживали полную самостоятельность въ поставленіи митрополита. Примѣръ этого послѣдняго

мы видимъ именно въ вышензложенной исторіи избранія и поставленія въ митрополиты блаж. Макарія.

По примѣру своихъ предшественниковъ, св. Макарій имѣлъ свое мѣстопробываніе частію въ Вильнѣ, при великомъ князѣ литовскомъ, частію въ Новогродкѣ литовскомъ, хотя каедря кіевскихъ митрополитовъ всегда считалась въ Кіевѣ. Высокое религіозно-политическое значеніе Кіева, которымъ пользовался онъ при св. Владимірѣ и Ярославѣ, уже во второй половинѣ XII в. склоняется къ упадку. Русская жизнь отливаетъ съ юга Россіи на сѣверо-востокъ и Кіевъ перестаетъ, такимъ образомъ, быть стольнымъ городомъ русскихъ великихъ князей. Нашествіе Батыя (1240 г.) и поселеніе татаръ по сосѣдству съ кіевскою областію надолго оставили Кіевъ въ состояніи политическаго упадка. Отдѣлившееся въ началѣ XIV в. отъ сѣверо-восточной половины Руси и вошедшее въ составъ Литовскаго государства, кіевское княжество и теперь, какъ и прежде, не играло видной религіозно-политической роли. А въ концѣ XV в., по смерти Симеона Олельковича Слуцкаго (1471 г.), оно было низведено на степень простого воеводства и Кіевъ обращенъ въ повѣтовый городъ. Всѣ эти обстоятельства и вызвали удаленіе митрополита изъ Кіева. Это было тѣмъ болѣе необходимо, что въ своемъ опустѣломъ и полуразрушенномъ каедральномъ городѣ они не могли найти себѣ удобнаго пристанища. А между тѣмъ митрополиты, проживая въ Вильнѣ или Новогродкѣ, личными своими сношеніями съ великими князьями литовскими легко могли предупредить происки и насилія папизма, равно помогать православнымъ и въ другихъ нуждахъ.

Самымъ важнымъ событіемъ во дни святителя Макарія было бракосочетаніе дочери московскаго государя и великаго князя Іоанна III Васильевича, Елены Іоановны, съ великимъ княземъ литовскимъ Александромъ Казимировичемъ. Событіе это важно въ томъ отношеніи, что съ этого главнымъ образомъ момента русскіе цари считаютъ себя вправѣ вмѣшиваться во внутреннія дѣла Литвы на почвѣ защиты гонимаго въ ней напистами исконнаго православія.

Первыя наступательныя дѣйствія папизма противъ православной церкви въ литовско-русскомъ княжествѣ относятся ко

времени Казимира Ягайловича, отца Александра. Не успѣвъ чрезъ флорентійскую унію подчинить себѣ всю церковь русскую, римскій папа рѣшился ограничиться одною частію ея—церковію литовско-русскою, и, благосклонно принявъ Исидора, убѣжавшаго изъ Россіи, послалъ вмѣсто него на кievскую митрополию Григорія Булгара, „ученика Сидорова“, т. е. приверженца флорентійскаго соединенія. Король Казимиръ, какъ ревностный латинянинъ, старавшійся ввести въ литовскую Русь церковную унію, принялъ его подъ свое покровительство и объявилъ кievскимъ митрополитомъ. Григорій, поддерживаемый королемъ, вскорости по приѣздѣ своемъ въ Литву, „воздвигъ бурю и развращеніе на церковь Божию, и великій налогъ православному христіанству и злое гоненіе“<sup>1)</sup>, т. е. вѣроятно онъ потребовалъ отъ епископовъ и всего духовенства подчиненія себѣ и вмѣстѣ съ собою—папѣ. Король Камизиръ, съ своей стороны, старался всѣми возможными средствами преслѣдовать православныхъ, не вступившихъ въ союзъ съ папою, извѣстныхъ подъ именемъ „дизунитовъ“. Самою надежною мѣрою для привлеченія „схизматиковъ“, т. е. православныхъ къ уніи съ римскою церковію было признано учрежденіе монастырей бернардинскаго ордена (*fratres minores de observantia*)<sup>2)</sup>. Въ 1453 г. дѣйствительно пришелъ въ Польшу бернардинскій орденъ по приглашенію короля<sup>3)</sup>, а въ 1469 г. основанъ былъ въ Вильнѣ и первый монастырь этого ордена. Вслѣдъ за тѣмъ, около 1480 г., послѣдовало запрещеніе строить новыя православныя церкви въ Вильнѣ и Витебскѣ и даже возобновлять и поправлять старыя. Эта мѣра отзывается уже явнымъ гоненіемъ.

Но православіе не могло погибнуть въ странѣ, гдѣ оно искони утвердилось. Защиту православной вѣры противъ посягательства Казимира приняли на себя русско-литовскіе служилые князья, остававшіеся еще въ великомъ княжествѣ литовскомъ и державшіеся древняго православія. Въ 1488 г. они жаловались на гоненія за вѣру константинопольскому патриар-

1) Дополненія къ Акт. Истор. т. I, № 13.

2) Орденъ бернардиновъ былъ преобразованъ въ XV в. Бернардомъ Сиенскимъ и Іоанномъ Капистраномъ изъ ордена вищенствующихъ, или францискановъ.

3) Dlugosz, *Annales Polon. lib. XIII*, pg. 122.

ху <sup>1)</sup>. Притомъ же въ это время утвердилась Москва, и туда начали обращать свои взоры православные жители великаго княжества Литовскаго, ожидая помощи и защиты. Гоненія на православную вѣру произвели то, что при Казимирѣ цѣлыя литовско-русскія области съ своими князьями стали отпадать отъ Литвы и переходить къ государю московскому, Іоанну III Васильевичу, который открыто провозгласилъ себя „государемъ всея Руси“, а слѣдовательно и Руси литовской <sup>2)</sup>, и объявилъ свое право на вмѣшательство за своихъ единовѣрцевъ въ Литвѣ <sup>3)</sup>. Въ продолжительной борьбѣ, завязавшейся по этому поводу между Москвою и Литвой, Литва оказалась слабѣе. По смерти Казимира IV (въ 1492 г.), литовскіе паны, увидавъ невозможность бороться съ противникомъ, который былъ силенъ сверхъ всего прочаго сочувствіемъ православнаго населенія въ княжествѣ, начали думать о мирѣ съ Москвою, и чтобы склонить московскаго царя къ уступкамъ, рѣшили предложить ему брачный союзъ одной изъ дочерей его съ своимъ великимъ княземъ Александромъ, сыномъ Казимира.

Однако, въ Москвѣ тотчасъ же поняли, зачѣмъ было начато это сватовство, и великій князь московскій повелѣлъ сказать, что до мира нельзя толковать о бракѣ. Тѣмъ не менѣе, литовскіе паны продолжали настаивать на сватовствѣ, хотя по прежнему неудачно; а между тѣмъ московскіе полки на литовской границѣ отъ успѣха переходили къ успѣху. Наконецъ, литовскій великій князь Александръ, въ январѣ 1494 г. прислалъ въ Москву великое посольство, которому было довѣрено заключить миръ съ Іоанномъ III и, для укрѣпленія вѣчной пріязни между обоими государями и ихъ государствами, просить для великаго князя Александра руки одной изъ княженъ. Дѣло кое какъ уладилось; миръ былъ заключенъ, и затѣмъ великій князь Іоаннъ, надѣясь, что его дочь, по выходѣ замужъ

<sup>1)</sup> Виленскій „Археографическій Сборникъ“, т. I, стр. 3. „Вѣсти. юго-западн. и западн. Россіи“ Говорскаго, 1868, кн. 2, отд. I, стр. 35—38.

<sup>2)</sup> Іоаннъ говорилъ посланцѣ польскаго короля: „не тѣ одни города и волости русскіе, которые нынѣ за нами—наша отчина; и вся русская земля, съ Божіею волею, изъ старины, отъ нашихъ прародителей—наша отчина“. (Акты Западной Росс., т. I, стр. 280).

<sup>3)</sup> Исторія Россіи Соловьева, т. V, стр. 137.

за католика, принесеть съ собою „окрѣпленіе“ всей Руси, а главное греческому закону, объявилъ посламъ, что соглашается выдать одну изъ дочерей за Александра, если только, какъ говорили послы и ручались головою, „неволи ей въ вѣрѣ не будетъ“. На другой день послы отправились къ великой княгинѣ Софіи (Палеологъ) и увидѣли тутъ невѣсту, старшую княжну Елену, послѣ чего въ тотъ же день было и обрученіе: кресты съ цѣпями и перстни мѣняли. Однако, не всѣ еще затрудненія были устранены, и готовившійся бракъ грозилъ уже разстроиться изъ-за того, что великій князь Іоаннъ требовалъ отъ своего будущаго зятя грамоты, которою послѣдній обязался бы „не нудить“ жены „къ римскому закону, да держить она свой греческій законъ“; Александръ же приказалъ написать грамоту въ иной формѣ, оговоривъ въ ней, что если жена его „захочетъ принять римскій законъ, то ея воля“. Александръ въ концѣ концовъ уступилъ, прислалъ требуемую грамоту, и Іоаннъ назначилъ срокъ пріѣзда за Еленю Рождество Христово, „чтобы нашей дочери быть у великаго князя Александра за недѣлю до нашего великаго заговѣнья мяснаго“<sup>1)</sup>.

Православные, жившіе въ Литвѣ, также могли ожидать отъ этого брака благодѣтельныхъ для себя послѣдствій въ религіозно-исповѣдномъ отношеніи, могли надѣяться, что отселѣ они будутъ имѣть для своей вѣры высокую защитницу и покровительницу въ лицѣ самой великой княгини и что ради ея ходатайствъ, великій князь, по крайней мѣрѣ, будетъ къ нимъ болѣе снисходительнѣе и благосклоннѣе, чѣмъ его покойный отецъ. Но вскорѣ надежды православныхъ должны были поколебаться: при самомъ вѣнчаніи Елены съ Александромъ они увидѣли уже униженіе и оскорбленіе для своей вѣры и церкви. Когда Елена Іоанновна вѣхала въ Вильну (15 февраля 1495 г.) и приблизилась къ вратамъ „русской церкви Рождества Пречистой“, здѣсь встрѣтилъ ее, какъ и приличествовало, блаж. Макарій, въ то время еще только „нареченный“ митрополитъ кіевскій, съ православнымъ чернымъ и бѣлымъ духовенствомъ и совершилъ для нея торжественно-благодарственный молебенъ.

<sup>1)</sup> Исторія Россіи, Соловьева, т. V, стр. 123—132.

Но когда изъ православной церкви Елену повели въ костель св. Станислава для вѣнчанія, ей предшествовалъ съ крестомъ въ рукахъ одинъ попъ Тома, пріѣхавшій съ нею изъ Москвы, а не Макарій съ соборомъ духовенства. При входѣ въ католическій храмъ ее встрѣтилъ виленскій бискупъ Альбертъ Войцехъ Таборъ, съ крестомъ въ рукѣ, но крестомъ ее не благословилъ. Предъ началомъ вѣнчанія бискупъ и самъ Александръ крѣпко настаивали, чтобы русскій священникъ, прибывшій съ Еленою, не говорилъ молитвъ, и княгиня Марія Ряполовская не держала вѣнца,—но князь Семень Ряполовскій, главный изъ бояръ, провожавшихъ Елену, настоялъ на томъ, чтобы было все исполнено по православному обряду. Молитвы для жениха читалъ бискупъ, а для невѣсты попъ Тома, а вѣнецъ держала княгиня Ряполовская <sup>1)</sup>. Избранный на митрополию св. Макарій не смѣлъ участвовать въ вѣнчаніи русской княжны по приказу великаго князя, хотя былъ тутъ же въ качествѣ свидѣтеля совершенія священнаго обряда, и, провидя пагубные замыслы со стороны папистовъ касательно совращенія Елены въ латинство, возносилъ къ Богу тихую молитву объ утвержденіи ея въ прародительской вѣрѣ. Все это не могло не огорчать православныхъ, и въ особенности отца Елены Иоанна Васильевича, тѣмъ болѣе, что здѣсь было и нарушеніе даннаго слова со стороны Александра. Послы литовскаго князя, какъ жаловался впослѣдствіи самъ Иоаннъ, условились съ московскими боярами, что когда, „какъ дастъ Богъ, наша дочь будетъ у него (у Александра) въ Вильнѣ ино ее вѣнчати митрополиту, а не будетъ митрополита, ино владыцѣ нашего греческаго закона; <sup>2)</sup> но когда „наша дочь къ нему пріѣхала, онъ въ ту пору владыцѣ некоторому не велѣлъ у себя въ Вильнѣ быти, а нареченному митрополиту Макарію, архимандриту троицкому, нашей дочери вѣнчати не велѣлъ“ <sup>3)</sup>.

Трудно было служеніе св. Макарія въ это время на митрополичьей каедрѣ. Ему судилъ Промыслъ быть свидѣтелемъ

<sup>1)</sup> Польскія дѣла, № 1, стр. 317—442.

<sup>2)</sup> А. З. Р. т. I, стр. 234.

<sup>3)</sup> Позн. Собр. Р. Лѣт., т. IV; стр. 105; т. VIII. стр. 229; Ник. Лѣт., т. VI, стр. 143.

великаго гоненія на православную вѣру, которое въ первый разъ и съ особенною силою обнаружилось въ Литвѣ именно при немъ. Частныя сношенія Литвы съ Москвою, установившіяся по случаю бракосочетанія Александра съ Еленою, открыли предъ цѣлымъ свѣтомъ бѣдственное состояніе православія въ литовско-русскомъ государствѣ. Притѣсненіе въ вѣрѣ первѣе всего испытала на себѣ великая княгиня литовская Елена. Александръ, извѣщая Римскій дворъ о бракѣ своемъ съ Еленою, обманулъ его насчетъ грамоты о вѣрѣ, данной Іоанну III, писалъ, что онъ обѣщаль тестю не принуждать жены къ принятію католичества, если она сама не захочетъ принять его, слѣдовательно указывалъ на свою прежнюю грамоту, которая была отвергнута Іоанномъ <sup>1)</sup>. Но что значила для папы присяга, данная не католику? и папа Александръ VI (11 августа 1492 г.—18 августа 1503 г.), какъ это извѣстно изъ письма (отъ 18 мая 1505 г.) преемника его Юлія II къ Александру, отвѣчалъ литовскому князю, что совѣсть его останется совершенно чиста, если онъ употребитъ всѣ мѣры и усилія, какія могли бы супругу его Елену побудить къ отреченію отъ русской секты (т. е. православія) и къ принятію католической вѣры <sup>2)</sup>. Александръ, великій князь литовскій, какъ послушный сынъ римской церкви, не хотѣлъ, или не могъ противостоятъ требованіямъ папы и потому началъ сильно стѣснять свою супругу въ свободномъ исповѣданіи ея православной вѣры. Отпуская изъ Москвы литовскихъ пословъ, Іоаннъ Васильевичъ, когда уже рѣшился выдать свою дочь за Александра, между прочимъ наказывалъ имъ: „да скажите великому князю Александру, чтобы онъ сдѣлалъ для насъ, велѣлъ бы нашей дочери поставить церковь нашего греческаго закона на переходахъ, у своего дворца, у ея хоромъ, чтобы ей близко было къ церкви ходить“. Это самое повторили отъ лица великаго князя московскаго и бояре его въ Вильнѣ лично Александру, по заключеніи брака. Но Александръ, не желая исполнить желанія своего тестя, отвѣчалъ: „князья наши и паны—вся земля имѣють право и записи отъ пред-

<sup>1)</sup> Ист. Россія Соловьева т. V, стр. 140.

<sup>2)</sup> А. З. Р. т. I, примѣч. 115.

ковъ нашихъ, отца нашего и насъ самихъ, а въ правахъ написано, что церквей греческаго закона больше не прибавлять; такъ намъ этихъ правъ рушить не годится“<sup>1)</sup>). Вскорѣ за тѣмъ онъ велѣлъ выслать изъ Вильны русскихъ бояръ и боярынь, оставленныхъ на время отцемъ при великой княгинѣ Еленѣ, „пока попривыкнетъ къ чужой сторонѣ“, и окружилъ ее латинскою прислугою, хотя въ Литвѣ нашлось бы много и православной<sup>2)</sup>). Кромѣ того, до великаго князя московскаго доходили слухи, что его зять началъ принуждать свою супругу къ переходу въ католичество. По этимъ слухамъ, братъ великаго князя литовскаго, Краковскій кардиналъ Фридрихъ, не отличавшійся строгостію жизни, но усердный католикъ, виленскій бискупъ Войцехъ Таборъ, выпросившій себѣ у папы Александра VI право казнить смертію (*seculare jus gladis*) еретиковъ и язычниковъ своей епархіи<sup>3)</sup>), и католическіе монахи приходили къ великой княгинѣ, говорили ей „укоризны“, называли „некрещенною“, произносили рѣчи недобрыя въ укоръ греческаго закона<sup>4)</sup>). И Александръ, хотя и заперался въ этомъ предъ своимъ тестемъ, или сваливалъ съ себя вину на другихъ, на самомъ же дѣлѣ потакалъ „червцамъ бернардинамъ“ и покровительствовалъ имъ. Онъ учредилъ въ Полоцкѣ бернардинскій монастырь. Православнымъ жителямъ Литвы—тѣмъ, которые ожидали лучшихъ дней съ появленіемъ на самомъ престолѣ православной русской княгини, бернардины спѣшили доказать противное. Они приходили къ „мѣстичамъ“ (мѣщанамъ) виленскимъ, къ князьямъ и боярамъ русскимъ и „ко всей Руси“, т. е. къ простому русскому народу, вездѣ предлагая католическое крещеніе и употребляя даже насилія для обращенія<sup>5)</sup>).

Твердость Елены Иоановны, угрозы ея отца и опасное волненіе, поднявшееся въ областяхъ русско-литовскихъ, застави-

1) Ист. Россіи Соловьева т. V, стр. 132—134.

2) А. З. Р. т. I, № 136.

3) А. З. Р. т. I, примѣч. 115.

4) Исторія Бестужева Рюмина, т. II, стр. 169. Исторія г. Вильны, Васильевскаго, стр. 24.

5) Воскресенская лѣтопись, Позное собраніе лѣтописей, т. VIII, стр. 238.



ли ревнителей католичества умѣрить свою ревность. Увидѣвъ невозможность обратить великую княгиню и ея единовѣрцевъ въ католичество, они задумали возстановить забытую флорентійскую унію и нашли себѣ въ средѣ православной іерархіи усерднаго пособника, въ лицѣ смоленскаго епископа Іосифа Болгариновича, обѣщавъ ему митрополию при живомъ митрополитѣ Макаріи, если онъ согласится признать флорентійское соединеніе и убѣдить великую княгиню признать папскую власть. Іосифъ Болгариновичъ согласился на предложеніе папистовъ и, вмѣстѣ съ виленскимъ бискупомъ Войцехомъ и бернардинами, „нудилъ“ Елену Іоанновну къ „римскому закону“. Хотя этотъ „отмѣтникъ греческаго закона“ и не успѣлъ въ своихъ стараніяхъ, но, по кончинѣ св. Макарія, получилъ санъ митрополита, пробывъ на митрополіи всего только одинъ годъ <sup>1)</sup>.

Живя въ такое тяжелое для православной вѣры время, какимъ было правленіе литовскаго князя Александра Казимировича, митрополитъ Макарій, твердо преданный православію, конечно не могъ равнодушно смотрѣть на религіозное насиліе папистовъ и всячески старался противодѣйствовать имъ. Къ счастью старанія его были не безуспѣшны. Онъ удержалъ великаго князя литовскаго отъ крайнихъ мѣръ противъ православной церкви. При всякомъ удобномъ случаѣ онъ ходатайствовалъ предъ великимъ княземъ московскимъ о защитѣ гонимаго въ Литвѣ православія и его ходатайства имѣли успѣхъ <sup>2)</sup>. Іоаннъ III не разъ требовалъ отъ своего зятя прекратить притѣсненіе православныхъ и не стѣснять свободы вѣры русской княгини, и когда его требованія не были уважены, между Москвой и Литвой возгорѣлась грозная опустошительная для послѣдней война <sup>3)</sup>. Побѣдоносное вмѣшательство московскаго князя въ положеніе его единовѣрцевъ, жившихъ въ Литвѣ, показало польско-литовскому правительству, какого сильнаго защитника

<sup>1)</sup> Ист. г. Вильны, Васильевскаго, стр. 24—26. Около 1503 года, по желанію и указанію Елены Іоанновны, на мѣсто Іосифа Болгариновича поставленъ былъ въ митрополиты Іона II, котораго уніатскіе писатели называютъ „основателемъ“ схизмы въ вѣзкомъ княжествѣ литовскомъ, что указываетъ только на усердіе Іоны къ православію. (Тамъ же стр. 25—26).

<sup>2)</sup> Кіев. Епарх. Вѣд. 1867 г., № 10, стр. 309.

<sup>3)</sup> А. З. Р. т. I, стр. 228—343.

имѣть православіе въ московскомъ князѣ и вынудило его отказаться отъ насильственныхъ мѣръ къ пропагандѣ латинства. Дѣйствительно, при преемникахъ Александра внѣшнее положеніе юго-западной церкви сдѣлалось несравненно лучше и спокойнѣе.

Но святитель Макарій не только удержалъ литовскаго князя Александра отъ рѣшительныхъ мѣръ противъ православной вѣры, но и супругу его Елену Іоанновну настолько утвердилъ въ православіи, являясь къ ней, какъ Ангелъ хранитель, съ словомъ утѣшенія и ободренія при всѣхъ притѣсненіяхъ ея со стороны супруга и папистовъ, что она въ теченіе 18-лѣтняго своего пребыванія въ Литвѣ <sup>1)</sup> служила твердою опорой православной вѣры, обновляя и устроая церкви и монастыри и снабжая ихъ имѣніями. Такъ, между прочимъ, въ 1496 году она подарила Пречистенскому собору имѣніе Жагоры, расположенное въ Трокскомъ воеводствѣ и купленное ею у Петра Яцынича <sup>2)</sup>. Въ этотъ же соборъ Елена Іоанновна пожертвовала драгоценный образъ Богоматери-Одигитрии, привезенный ею изъ Москвы и потомъ доставшійся виленскому Троицкому монастырю, гдѣ находится и понынѣ. Этотъ чудотворный образъ, писанный, по преданію, св. ев. Лукою, былъ семейною святынею греческихъ царей. Его привезла въ Москву Софія Палеологъ, жена Іоанна III Васильевича, который благословилъ имъ свою дочь Елену при выходѣ ея замужъ за литовскаго князя Александра <sup>3)</sup>. Нѣтъ сомнѣнія, что только при такомъ бдительномъ смотрѣніи св. Макарія за православіемъ литовской княгини могли имѣть настоящее свое дѣйствіе тѣ сильные „наказы“ о храненіи православной вѣры, которые неоднократно получала она отъ своего отца. Въ одномъ изъ этихъ наказовъ Іоаннъ Васильевичъ отъ себя и отъ своей жены убѣждаетъ и закли-

<sup>1)</sup> Елена Іоанновна скончалась въ январѣ 1513 года и погребена въ виленскомъ Пречистенскомъ храмѣ кievскимъ митрополитомъ Іосифомъ Солтаномъ. (А. З. Р., т. II, № 83).

<sup>2)</sup> Исторія г. Вильны. Васильевскаго, стр. 90.

<sup>3)</sup> „Историческій очеркъ православія, католичества и уніи въ Бѣлоруссіи и Литвѣ“, Г. Кяпріановича, Вильна 1895 г., стр. 32.

наеть Елену Іоанновну „пострадать до крови и до смерти, а вѣры греческаго закона не оставлять“<sup>1)</sup>. Другой разъ онъ отправилъ къ Еленѣ посла съ такими словами: „скажи отъ насъ нашей дочери: Дочка! помятуй Бога, да наше родство, да нашъ наказъ, держи свой греческій законъ во всемъ крѣпко, а къ римскому закону не приступай никоторымъ дѣломъ; церкви римской и папѣ ни въ чемъ послушна не будь, въ церковь римскую не ходи, душею никому не норови, мѣ и всему нашему роду безчестья не учини; а только по грѣхамъ что станется, то намъ и тебѣ и всему нашему роду будетъ великое безчестье и закону нашему греческому укоризна. И хотя бы тебѣ пришлось за вѣру и до крови пострадать, и ты бы пострадала. А только, дочка, поползнешься приступить къ римскому закону, волею или неволею: то ты отъ Бога душею погибнешь, а отъ насъ будешь въ неблагословеньѣ, я тебя за это не благословлю, и мать не благословитъ; а зятю своему мы того не спустимъ: будетъ у насъ съ нимъ за то безпрестанно рать“<sup>2)</sup>.

Не одни паписты тревожили святителя Макарія; среди самой паствы его было не мало такихъ, которые сильно огорчали своего владыку и вызывали его на энергическую дѣятельность. Эти огорченія причинялись митрополиту на почвѣ особаго отношенія мірянъ въ кіевской митрополіи къ дѣламъ церковнаго управленія. Одною изъ характеристическихъ особенностей управленія въ юго-западной митрополіи, какъ извѣстно, было широкое участіе мірянъ въ церковныхъ дѣлахъ. Православная церковь въ сѣверо-восточной митрополіи, имѣя покровительство въ верховной власти православнаго царя московскаго, не имѣла нужды въ привлеченіи мірянъ къ церковнымъ дѣламъ. Здѣсь же, въ кіевской митрополіи, при ненадежномъ покровительствѣ церкви со стороны католической власти, она нашла себѣ поддержку въ православномъ народѣ, который принималъ живѣйшее участіе во всѣхъ ея дѣлахъ. Онъ участво-

<sup>1)</sup> Исторія Россіи, Соловьева, т. V, стр. 140.

<sup>2)</sup> А. З. Р., т. I, стр. 295.

валъ въ избраніи митрополитовъ, представлялъ (*jus praebendi, praesentationis*), или рекомендовалъ извѣстныхъ лицъ на должность священниковъ и настоятелей монастырей, слѣдилъ за употребленіемъ и цѣлостью церковныхъ имуществъ и доходовъ, принималъ нѣкоторое участіе въ дѣлахъ церковнаго управленія и суда, протестовалъ противъ злоупотребленій владыкъ и другихъ духовныхъ лицъ, снабжалъ церкви и монастыри всѣмъ необходимымъ для ихъ содержанія и благолѣпія и защищалъ церковные интересы отъ всякихъ посягательствъ на нихъ съ чьей бы то ни было стороны (*jus patronatus*). Православные паны имѣли право патроната надъ церквами и монастырями въ своихъ имѣніяхъ, свободныя городскія общины имѣли патронатъ надъ своими приходскими церквами и монастырями своей постройки. И панскій, и общинный патронаты составляли силу юго-западной церкви въ борьбѣ съ папистами и самимъ правительствомъ, но въ нихъ же коренились и весьма вредныя послѣдствія для церкви. Міряне часто слишкомъ злоупотребляли правомъ патроната; въ своемъ вліяніи на церковныя дѣла они нерѣдко переходили должныя границы, стѣсняли дѣятельность не однихъ дурныхъ іерарховъ, а вмѣстѣ съ ними и вполне благонадежныхъ, вызывая тѣмъ ихъ недовольство и желаніе ограничить мірянъ въ ихъ дѣйствіяхъ. Въ числѣ другихъ достойныхъ святителей и блаж. Макарій сильно тяготился правомъ широкаго участія мірянъ въ дѣлахъ церкви и мужественно старался -ограничить его, какъ по церковно-имущественнымъ дѣламъ, такъ и по дѣламъ духовнаго суда и управленія.

„Нѣкоторые православные литовскіе воеводы, старосты, намѣстники и тіуны“, говоритъ современный лѣтописецъ, „чинили кривду церкви Божіей, митрополиту и епископамъ и вступались въ доходы ихъ и суды духовные, и тые sprawy ихъ митрополю и епископскіи сами справляли“ <sup>1)</sup>. Но святитель Макарій твердостью своего характера на первыхъ же порахъ постарался защитить неприкосновенность духовнаго суда и церковныхъ имуществъ отъ посягательствъ на нихъ со сто-

<sup>1)</sup> А. З. Р., т. I, стр. 189. 90.

роны всѣхъ этихъ чиновниковъ <sup>1)</sup>). Подобнымъ образомъ, виленскіе мѣщане домогались у митрополита права ежегодно свидѣтельствовать церковное имущество, избирать священниковъ церквей и настоятелей монастырей и, при введеніи ихъ въ должности, передавать имъ изъ своихъ рукъ церковные ключи. Такъ какъ право ежегоднаго свидѣтельствванія церковнаго имущества не стѣсняло святительской власти и въ то же время содѣйствовало сбереженію церковной собственности, то митрополитъ Макарій предоставилъ имъ это право, какъ объ этомъ съ удовольствіемъ вспоминали, по смерти митрополита, сами виленскіе мѣщане: „когда покойный митрополитъ Макарій допустилъ насъ смотрѣть и записывать, что на которомъ году и за котораго священника прибудеть, або убудеть, то уже тымъ накладомъ шкоды не бывало“ <sup>2)</sup>). Что же касается опредѣленія приходскихъ священниковъ и монастырскихъ настоятелей и врученія имъ церковныхъ ключей, то это право, какъ несогласное съ практикою древней церкви, святитель Макарій только отчасти уступилъ мѣщанамъ. Такъ, когда освободилось мѣсто настоятеля виленскаго Свято-Троицкаго монастыря, онъ, не спрашивая согласія мѣщанъ, самъ избралъ архимандритомъ этого монастыря нѣкоего Зосиму и только, при введеніи его въ должность, „изъ чести“ пригласилъ мѣщанъ для передачи ему церковныхъ ключей изъ ихъ рукъ <sup>3)</sup>). Въ другихъ подобныхъ случаяхъ не было и этого. Харитона священника виленской Воскресенской церкви ввели въ должность, безъ всякаго участія мѣщанъ, митрополичій подскарбій писарь Ивашка и діаконъ Семень <sup>4)</sup>).

Памятникомъ заботливости митрополита Макарія собственно о неприкосновенности церковныхъ имуществъ, между прочимъ, служитъ и грамота его, датированная такимъ образомъ: „Подписанъ въ Новгородкѣ, Декабря 24 индыкта 13 <sup>5)</sup>). Во-

1) Кіев. Епарх. Вѣд. 1867 г., № 10, стр. 311.

2) Вѣстн. Западн. Росс. 1865, 1866 г.г. кн. 12, отд. I, стр. 66.

3) Вѣстн. Западн. Россіи, 1865, 1866 г.г. кн. 12, отд. I, стр. 69.

4) Тамъ же, стр. 72.

5) А не 3, какъ ошибочно показано въ печатномъ изданіи грамоты (Вилен-

лею Божею Макарій архіепископъ, митрополитъ Кіевскій и Галицкій и всея Руси“. Грамота эта написана по слѣдующему поводу. Около 1480 года нѣкто Гринко Хадкевичъ „записалъ въ пользу Городненскаго коложскаго монастыря нѣкоторое ежегодное пособіе“; но вносить его, по смерти Гринка, дѣти отказались. Тогдашній архимандритъ названнаго монастыря Арсеній обратился съ жалобой къ митрополиту Макарію. По сему случаю св. Макарій отправилъ на имя Гринкевичей грамоту или посланіе, въ которомъ увѣщевалъ ихъ не отказывать монастырю въ пособіи и тѣмъ не нарушать воли отца.

Не менѣе мірянъ досаждали своему архипастырю и тѣ изъ подвѣдомственнаго ему духовенства, которые не соотвѣтствовали своему назначенію. Будучи весьма строгъ по отношенію къ самому себѣ, святитель Макарій требовалъ, чтобы и пастыри церкви были безукоризненнаго поведенія и въ точности исполняли свои обязанности. Въ противномъ случаѣ онъ подвергалъ ихъ строгому наказанію. Такъ, когда онъ узналъ, что избранный виленскими мѣщанами и рукоположенный предшественникомъ его священникъ Николаевской церкви г. Вильны „велъ себя не въ покой и былъ не устроинъ и пьянъ“, то, не смотря на усиленное ходатайство мѣщанъ, лишилъ виновнаго прихода и поставилъ на его мѣсто другого—уставщика Θεодора<sup>1)</sup>.

Такая строгая бдительность за поведеніемъ духовенства, вмѣстѣ съ заботливостію о неприкосновенности митрополичьихъ доходовъ въ виду посягательствъ на нихъ со стороны того же духовенства<sup>2)</sup>, было причиною того, что св. Макарій нажилъ себѣ не мало враговъ среди современныхъ ему духовныхъ лицъ, не отличавшихся благонравіемъ. При жизни доблестнаго святителя враги молчали, не будучи въ состояніи противостоятъ его святой ревности. По смерти же угодника

---

скій Археограф. Сборникъ, т. IX, стр. 409—415). Тринадцатый годъ 466 индикта, на который падаетъ время правленія Макарія Кіевской митрополіей, въ переводѣ года индикта на годъ отъ Рождества Христова, соотвѣтствуетъ 1495 году (см. Труды Кіев. Дух. Академіи, 1890 г. № I, стр. 151—53).

<sup>1)</sup> Вѣстн. Западн. Росс. 1865—66 г.г., кн. 12, отд. I, стр. 70.

<sup>2)</sup> А. З. Р., т. I, стр. 174—175.

Божія они вздумали прибѣгнуть къ клеветѣ (обыкновенное орудіе низкой слабости) и дерзнули обвинить его предъ литовскимъ княземъ Александромъ въ лихоимствѣ <sup>1)</sup>).

Но не долго пришлось святителѣствовать митрополиту Макарію. Промыслъ Божій судилъ ему печальный конецъ жизни. Во весь періодъ отдѣльнаго существованія Кіевской митрополіи до самаго конца XVI в. ни одинъ изъ предшественниковъ его не посѣтилъ Кіева. Опустѣлый и полуразрушенный древнерусскій стольный городъ не привлекалъ ихъ вниманія. При томъ, и самое путешествіе изъ Литвы, гдѣ они постоянно жили, въ Кіевъ было тяжело по дальности разстоянія, а главное небезопасно отъ нападеній со стороны татарскихъ шаекъ, разгуливавшихъ въ то время съ цѣлью грабежа по юго-западной Руси. Такъ 1 сентября 1482 г. крымскій ханъ Менгли-Гирей сжегъ и ограбилъ Кіевъ съ его церквами и монастырями, не пощадивъ ни Печерскаго монастыря, ни св. Софіи, изъ которой взялъ золотую чашу и дискосъ и отослалъ въ подарокъ московскому князю Іоанну III; при этомъ въ числѣ множества плѣнныхъ онъ захватилъ печерскаго архимандрита Θεодосія Войколовича или Войнкловича и кіевскаго православнаго воеводу Ивана Ходкевича со всѣмъ семействомъ <sup>2)</sup>). Въ 1491 году татары во время своего набѣга на Волинскую землю сожгли во Владимірѣ всѣ церкви и великую церковь Пречистыя мурованную <sup>3)</sup>). Въ 1493 г., не смотря на жестокость зимы и лошадиный падежъ, Менгли-Гирей вновь ходилъ подъ Кіевъ, а оттуда посылалъ свои отряды для опустошенія земель возлѣ Чернигова. Въ сентябрѣ того-же 1493 г. опять отправился къ Кіеву <sup>4)</sup>). Въ концѣ ноября 1496 г. прошелъ мимо Кіева на Волинскую землю братъ Менгли-Гирея, Епончакъ „солтанъ“, со многочисленною ордою „окаянныхъ Агарянъ“ и „множество безчисленное христіанъ плѣниша, а иныхъ различ-

<sup>1)</sup> Тамъ-же.

<sup>2)</sup> П. Собр. Р. Лѣт. VI, стр. 234—35; VIII, стр. 215; Супрасльская лѣт. стр. 138, 147. Москва 1836 г. Нѣков. Лѣт. VI, стр. 118; Воскрес. 215.

<sup>3)</sup> Ист. Русс. Церкви, Макарія, т. IX, стр. 80.

<sup>4)</sup> Зап. Одес. Истор. Общ. Исторіи и Древностей, т. V, стр. 218.

ными смертями умориша“, по словамъ лѣтописи, „и возврати-  
шася во свояси, Богу попустившу грѣхъ ради вашихъ“<sup>1)</sup>.  
Весною слѣдующаго 1497 г. татары возобновили свой набѣгъ  
на ту же Волынскую землю, пройдя и въ область Мозырскую<sup>2)</sup>.  
Около того же времени татары, подъ предводительствомъ Мен-  
гли-гирея и его сына, опустошивши земли подъ Виліей, угро-  
жали самой Вильнѣ. Войтъ, бургомистръ и радцы мѣста ви-  
ленскаго „били челомъ“ своему князю, что необходимо принять  
мѣры для безопасности города, чтобы не было ему никакого  
вреда „отъ поганства“, вслѣдствіе чего рѣшено было обнести  
городъ стѣною, къ постройкѣ которой приступили въ 1498  
году<sup>3)</sup>. Путешествіе при такихъ обстоятельствахъ изъ Литвы  
въ Кіевъ было для митрополитовъ дѣломъ крайне рискован-  
нымъ, и если, не смотря на все это, святитель Макарій рѣ-  
шился отправиться въ Кіевъ, то на столь самоотверженный  
подвигъ могли вызвать его лишь высокое сознаніе святости  
пастырскаго долга и искреннее радѣніе объ интересахъ всѣми  
оставленной и забытой „Матери городовъ русскихъ“ съ ея  
опустѣлымъ первопрестольнымъ храмомъ св. Софіи. Ему гово-  
рили о возможныхъ опасностяхъ пути, но добрый пастырь, не  
бѣгавшій словеснаго стада своего, когда волки нападали на  
него, и всегда готовый положить душу за овцы своя, въ не-  
преклонномъ рѣшеніи своемъ предалъ себя волѣ Божіей. Со-  
временный лѣтописецъ, конечно, хорошо знавшій жизнь свя-  
тителя Макарія, оплакиваетъ насильственную смерть его, по-  
слѣдовавшую на пути въ Кіевъ, какъ наказаніе Божіе за грѣхи  
паствы и утѣшается ею, какъ залогомъ награды за святую  
ревность его.

„Въ 1497 году“—говоритъ лѣтописецъ<sup>4)</sup>, —„мая 1-го, на  
шестой недѣлѣ послѣ великаго дня (пасхи) въ понедѣльникъ,  
безбожные перекопскіе татары убили преосвященнаго митро-  
полита Кіевскаго и всея Руси, архіепископа Макарія. Втор-

1) Супрасльск. Лѣт., стр. 143.

2) Тамъ же, стр. 144.

3) Исторія г. Вильны, Васильевскаго, стр. 29.

4) Супрасльская лѣтопись, стр. 143, 145.



глись они въ нашу землю скрытно отъ всѣхъ и постигли его въ селѣ Скриголовѣ (Минской губерніи) на рѣкѣ Бичь за пять миль отъ Мозыря, <sup>1)</sup> и изъ бывшихъ съ нимъ однихъ убили, а другихъ взяли въ плѣнъ; много иныхъ волостей и мѣсть ограбили и выжгли и, взявъ въ плѣнъ множество людей, возвратились во свояси, Богу попускающу грѣхъ ради нашихъ. Грѣшники мы отъ ногъ до головы, но я уповаю на Господа Бога, что такая смерть случилась архіерею Божию для большаго ему воздаянія и для нашего наказанія, ибо онъ поѣхалъ въ Кіевъ, желая помочь церкви Божіей—Софіи, разоренной прежде того тѣми же Агарянами... Ужасно, братія, если такъ случилось съ архіереемъ Божиимъ, по поущенію Божию: то мы какъ избѣжимъ гнѣва Божія за наши дѣла? Предъ кончиною его, за 8 дней, нѣкто открылъ ему близкое разлученіе души его съ тѣлсмъ, но онъ, какъ человѣкъ, нѣсколько усумнился. Съ самаго того времени, какъ приняли мы

<sup>1)</sup> Это показаніе Супрасльскаго лѣтописи относительно мѣста мученической кончины св. Макарія отличается неточностью. Дѣло въ томъ, что село Скриголово расположено на Припети, а не на Бичь, впадающей въ Припеть въ разстояніи пяти верстъ ниже Скриголова. Гораздо точнѣе свидѣтельство Густынской лѣтописи, по которой святитель Макарій „усѣченъ бысть отъ татаръ надъ рѣкою Припетью, въ селѣ Скриголовахъ“ (Полн. Собр. Лѣт., т. II стр. 360). Почти буквально эти слова повторяетъ и Л. Кривза: „ten metropolit Makary, gdy iachal do Kiiewa, we wsi Skryholowach nad Prypiccia od Tatarow sciety iest a szeladz w niwola robgano“. (Р. И. Б., т. IV, столб. 236). Это послѣднее свидѣтельство подтверждается мѣстнымъ народнымъ преданіемъ, съ замѣчательною свѣжестью сохранившимся доселѣ въ Скриголовѣ. Оно говоритъ, что мѣстомъ мученической кончины св. Макарія было урочище „Гричина“, расположенное на возвышенномъ берегу лугового пространства, заливаемого въ весеннее время водою р. Припети. По преданію, на урочищѣ этомъ въ старину находилось с. Скриголово; но появившееся здѣсь необыкновенное количество муравьевъ заставило жителей оставить Гричину и перенести свой поселокъ на другое (нынешнее) мѣсто. Найденные здѣсь черепки отъ древней посуды, куски кирпича и такіе предметы, какъ старинный мѣдный крестъ (тѣльничъ),—свидѣтельствуютъ, что Гричина была дѣйствительно когда-то населена и слѣд. подтверждаютъ народное преданіе о расположеніи на этой мѣстности лѣвваго Скриголова. Гричина отстоитъ отъ Припети приблизительно на версту, но весной, когда весь лугъ покрывается водою, послѣдняя подступаетъ къ самому урочищу, такъ что плывущія по Припети судна совершенно свободно могутъ приставать къ нему. (См. Труды Кіев. Дух. Акад. 1890 г., стр. 153—155).

крещеніе, никогда не случилось на русской землѣ того, что случилось съ этимъ архіереемъ Божиимъ. Въ судъ и позоръ обратились мы за грѣхи наши.“ Это лѣтописное извѣстіе объ обстоятельствахъ мученической кончины св. Макарія мѣстное народное преданіе восполняетъ слѣдующими подробностями. Подъѣзжая къ Скриголову, святитель захотѣлъ помолиться въ здѣшной церкви и сталъ служить въ ней литургію. Во время службы получена была вѣсть о внезапномъ набѣгѣ татарскаго отряда. „Что дѣлать“, спросили Скриголовцы. „Спасайтесь, дѣтки“, сказалъ святитель, „а мнѣ нельзя скрываться; я отдаю себя на волю Божию“. Бывшіе въ церкви христіане тотчасъ же разбѣжались, а появившіеся татары схватили стоявшаго у престола служителя Божія и обезглавили <sup>1)</sup>).

Современный лѣтописецъ не ложно утѣшался за блаженнаго Макарія при мысли о кончинѣ его. Обезглавленное, святое тѣло его <sup>2)</sup> набожными жителями Скригорова, по удаленіи татаръ, привезено въ Кіевъ, куда священномученикъ стремился въ послѣдніе дни своей жизни, и положено въ Кіево-Софійскомъ соборѣ, древней каедрѣ кіевскихъ митрополитовъ, гдѣ и донынѣ открыто и нетлѣнно почиваетъ за столбами на правой сторонѣ, въ придѣлѣ архистратига Михаила, источая исцѣленія и чудеса всѣмъ съ вѣрою и надеждою къ нему притекающимъ. Тутъ же хранится и кипарисный крестъ святителя <sup>3)</sup>).

Послѣ пагубной уніи, съ 1596 года терзавшей русскую церковь, уніаты захватили (въ 1610 году) и Кіево-Софійскій соборъ; но и они сохранили мощи священномученика неприкосновенными и даже оставили ихъ на первоначальномъ мѣстѣ. Здѣсь же покоились они и при кіево-печерскомъ монахѣ Аѳанасіи Кальнофойскомъ, который въ своей книгѣ „Тератургимѣ“ (стр. 195—199), (напечатанной въ 1638 г. въ печерской типографіи на польскомъ языкѣ), записалъ и болѣе замѣчатель-

1) Труды Кіев. Дух. Акад. 1890 г., № I, стр. 155.

2) При мощахъ его не находятся и кисти правой руки, быть можетъ, также отсѣченной татарами.

3) См. о немъ Фундуклея „Кіевъ“ стр. 43, гдѣ помѣщено и изображеніе креста.

ныя чудеса, совершившіяся въ его время въ Софійскомъ соборѣ и при мощахъ святителя. Вотъ эти чудеса, какъ они описаны Кальнофойскимъ:

„Лѣта 1625, сентября 5, при владѣніи польскаго короля Сигизмунда III, при тогдашнемъ воеводѣ кievскомъ Томѣ Замойскомъ, нынѣ канцлерѣ коронномъ, при Іовѣ Борецкомъ, митрополитѣ кievскомъ и всея Россіи, господа Андрей Борецкій и Стефанъ Шимановичъ, одинъ изъ деревни Глевахи, а другой изъ Юровки ѣхали рано къ Кіеву за своими тогдашними дѣлами и предъ разсвѣтомъ прибыли къ вратамъ именуемымъ „Златыми“, изъ коихъ выѣзжая, увидѣли въ Софійской церкви великій свѣтъ, свѣчи зажженныя и услышали весьма пріятное пѣніе и, удивясь сей новости, сказали между собою: что бы это такое, что въ пустой церкви кто то такъ рано отиравляетъ съ такою гармонією службу Божію! Слѣзши съ повозокъ своихъ, пришли къ самой церкви, но войти въ нее не могли, ибо двери были замкнуты и „большою грудой стѣны и немалою кучею развалинъ завалены“. Сквозь трещины, которыя въ стѣнахъ непріязненная рука и небесная непогода надѣлали, увидѣли они на хорахъ небесныхъ пѣвцовъ въ бѣлыя ризы одѣтыхъ, а встревожась и испугавшись сего видѣнія, поспѣшили къ преосвященному митрополиту и ему о томъ, что видѣли и слышали, донесли. На сіе онъ задумавшись, началъ имъ сказывать также и то, что самъ видѣлъ слѣдующимъ порядкомъ: вышедши, говорилъ онъ, предъ пріѣздомъ вашимъ изъ утрени и начавъ свои размышленія, прохаживался я въ саду, и когда случилось мнѣ воззрѣть на святую Софійскую церковь, увидѣлъ я въ большомъ куполѣ ея огонь, и желая вѣдать причину, кто бы такъ рано ходилъ по этой церкви, послалъ сего малаго (указавъ на слугу своего именемъ Теодора), чтобы у сторожа тамъ жившаго о всемъ разспросилъ. Сей слуга пришедши туда, спросилъ старика, кто такъ рано былъ въ церкви съ огнемъ? Тотъ ему отвѣтствовалъ, что я никого не впускалъ. Когда Теодоръ возвратясь донесъ о семъ господину своему, то святой отецъ тѣмъ двумъ и другимъ тогда присутствовавшимъ рекъ: помните, милыя дѣтки, слова мои, что если я самъ, по-

жилой уже человекъ, не дождусь, то по мнѣ будущіе ясно увидятъ, что сія церковь паки туда возвратится, откуда она отнята, и что Господь утѣшитъ свой народъ, который теперь опечалилъ“<sup>1)</sup>).

„Въ скоромъ времени, т. е. лѣта 1633, мѣсяца іюля 2 дня, во вторникъ въ 13 часу<sup>2)</sup> исполнилось то, что Духомъ Святымъ предсказалъ святоусопшій преосвященный отецъ митрополитъ Іовъ Борецкій. Ибо въ это время, по волѣ его королевскаго величества и всей Рѣчи Посполитой, отобрали святую Софійскую церковь у униатовъ преподобный отецъ Исаія Трофимовичъ, тогдашній коллегіи могилеанской въ Кіевѣ ректоръ, нынѣ игумень монастыря святителя Николая Пустынскаго, и отецъ Анатолій Мужилловскій, проповѣдникъ печерскій, игумень Кирилловскій, и возвратили къ тому же тѣлу православія, отъ котораго она отторгнута была, и она чрезъ нѣсколько лѣтъ значительно стараніемъ преосвященнаго Кіевскаго митрополита Петра Могилы и милостынею православныхъ людей поправлена, какъ каждый видитъ“.

„Въ лѣто 1634, дабы въ сей церкви другой день всему свѣту радостнаго Воскресенія Христа Господа, побѣдителя смерти, пристойно отпраздновать, въ понедѣльникъ того праздника рано благочестивый отецъ Антоній Святогорецъ, тогда бывшій софійскимъ пономаремъ, пошелъ по порядку Восточнаго благочестія къ митрополичьему намѣстнику тогдашнему, преподобному отцу Константію Негребедскому, принять благословеніе къ благовѣсту, зажженію свѣчей и приуготовленію на утреню принадлежащихъ погребъ, и взявши младшаго брата, послалъ его благовѣстить для возвѣщенія народу времени службы Божіей, а самъ съ некрещенымъ еще тогда татаринѣмъ пошелъ въ самую церковь съ зажженною свѣчею, и входя увидѣлъ огонь, выходящій изъ гроба Макарія, митрополита кіевскаго и всея

1) Софійскій соборъ, захваченный униатами 1610 г., до 1633 года находился въ рукахъ униатовъ, которые заперши его, пользовались только его угольями.

2) По старинному часу считались отъ восхожденія солнца до захожденія, и отъ захожденія до восхожденія, а не по полусуткамъ.

Россіи, и церковь ясно освѣщающей. Симъ видѣніемъ встревоженный побѣжалъ онъ къ начальнику и донесъ ему. Сей, собравши благочестивую братію, желая имъ показать таковое Божіе чудо и знакъ особенной Божіей благодати, пошелъ съ ними въ молитвенный домъ и увидѣвши нѣсколько огня того, подошелъ къ гробу святаго отца и мученика, татарскимъ мечемъ за исповѣданіе Господа Христа обезглавленнаго, и съ ними облобызалъ его и восхвалялъ Господа, разными способами возвеличивающаго своихъ угодниковъ“.

„Лѣта 1656, на день Введенія Богородицы во храмъ, предъ иконостасомъ рукою и огнемъ небеснымъ зажженная свѣча цѣлую ночь горѣла къ удивленію всѣхъ сего храма благочестивыхъ отцовъ и братіи.

„Лѣта 1638, въ самый праздникъ святаго архангела Михаила, предъ образомъ Избавителя міра, въ той церкви найдена горящая свѣча, огнемъ горняго Іерусалима зажженная“.

Память священномученика Макарія со времени его кончины праздновалась 19 января, въ день тезоименитства ему преподобнаго Макарія Египетскаго, службою общею священномученикамъ. Съ 1827 года празднованіе святителю Макарію совершается въ самый день преставленія его—1 мая <sup>1)</sup>, съ обнесеніемъ мощей его вокругъ Софійскаго собора по окончаніи литургіи, при молебномъ ему пѣніи. При ракъ священномученика на таблицахъ имѣются составленные ему издавна особый тропарь, кондакъ и молитва.

### *Тропарь, гласъ 8.*

Божественныя безкровныя совершая жертвы, кровь твою отъ безбожныхъ Агарянъ изліянную въ жертву непорочную принеслъ еси Владыцѣ твоему, Пастыреначальнику Христу; Его же моли, молимъ тя, пролити гнѣвъ на языки, хотящія браней. Благовѣрнаго же Императора нашего на вся враги укрѣпи и стадо твое отъ всякихъ бѣдъ неврежденно соблюди. Тебе бо крѣп-

<sup>1)</sup> Сказаніе о священномученикѣ Макаріи, православномъ митрополитѣ Киевскомъ, Галицкомъ и вся Россіи. (м. Евгеніа), Кіевъ, 1848 г., стр. 7.

каго заступника почитаемъ, новый Священномучениче Россійскій, святителю блаженный Макаріе!

*Кондакъ, гласъ 8.*

Веселится градъ Кіевъ, великое сокровище стяжавъ, твое тлѣнію непричастное тѣло, Святителю блаженный Макаріе! твой бо престолъ даже до крове отъ лютыхъ враговъ нашествія хранилъ еси, и нынѣ небесному предстоиши престолу, идеже молитвенно предъ Творцомъ поминай насъ, Отче нашъ! да во всѣхъ бѣдахъ имѣемъ тя прибѣжище и тобою хвалимся, зовуще: радуйся Макаріе, Архіереомъ честное украшеніе.

*Молитва.*

Владыко, Господи Боже нашъ! неизреченнымъ твоимъ промысленіемъ и многою благодатию, предуставляя святыя своя, предвидѣвый измлада богоугодное житіе избраннаго во Іерарсѣхъ, дивнаго въ мученицѣхъ, святительство свято, всеожженіе словесное, истиннаго Евангелію Христову послѣдователя прославилъ еси. Тѣмъ же, по предвидѣнію добраго изволенія, тебѣ, Святителю Макаріе! Богъ устрои путь страданія, во еже сообразну ти быти Сыну Его смертію, и проліяти священную кровь твою, Ему же усердно отъ юности послѣдовалъ еси, легкой яремъ Христовъ на раму свою понеслъ еси, и смертную отъ руку агарянску испивъ чашу. Подвигоположникъ же Христосъ Богъ, видяй подвигъ страданія твоего, яко всеплодіе жертвенно пріять тя въ вышняя обители, идѣже со дерзновеніемъ предстоя и въ лицѣ святыхъ водворяся священномучениче Макаріе, поминай насъ поклоняющихся всечестнымъ мощамъ твоимъ и моли избавитися отъ врагъ видимыхъ и невидимыхъ, и получитьи благодать и милость отъ Господа, Ему же со Отцемъ и святымъ Духомъ слава, честь и поклоненіе, во вѣки вѣковъ, аминь.

Первоначально мощи св. Макарія почивали въ деревянномъ гробѣ, но въ 1833 году для нихъ устроена серебряная, по мѣстамъ золоченная рака съ такою же крышкою, на верхней сто-

ронѣ которой чеканкою изображенъ во весь ростъ святитель съ накладнымъ золоченымъ вѣнцемъ. На правой сторонѣ раки, въ длину ея, посрединѣ изображена св. Софія—премудрость Божія, а по краямъ посвященіе Макарія и убіеніе его; на лѣвой сторонѣ—по срединѣ Рождество Богородицы, а по краямъ перенесеніе священномученика Макарія и ликъ его въ полномъ святительскомъ облаченіи; въ головахъ изображенъ Кіево-Софійскій соборъ, а въ ногахъ архіерейскія регаліи. Для этой раки употреблено 84-й пробы церковнаго серебра 18 фунт. и 82 золотника. Сооруженіе ея обошлось 16,103 руб. 80 коп. <sup>1)</sup>).

*Свящ. Н. Стеллецкій.*

---

<sup>1)</sup> Сказаніе о Макаріи, стр. 10.

---

## ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕ-РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ.

(Продолженіе \*).

*Переписка Иоанна Грознаго съ Курбскимъ.* Среди памятниковъ письменности XVI вѣка видное мѣсто, какъ сказано было раньше, занимаютъ также литературные труды царя Ивана Васильевича Грознаго и князя Андрея Курбскаго. Изъ нихъ рассмотримъ свачала знаменитую переписку Грознаго съ Курбскимъ. Переписка эта представляетъ прежде всего интересъ историческій: она выражаетъ исторически развившійся идеаль безграничной царской власти и отношеніе къ этому идеалу старыхъ дружинниковъ. По мѣрѣ того какъ раздробленная въ удѣльно-вѣчевой періодъ Русь начинаетъ мало-по-малу собираться около Москвы, постепенно усиливается и значеніе Московскаго князя, который наконецъ становится единодержавнымъ правителемъ всей земли Русской. Уже Иоаннъ III чувствуетъ себя настолько сильнымъ носителемъ идеи самодержавія, что не довольствуется титуломъ „великаго князя“, а называетъ себя „царемъ“, соединяя съ этимъ именемъ византійскій взглядъ на цезаря, какъ представителя самодержавной власти. Бояре, занимавшіе прежде важное положеніе совѣтниковъ при князѣ, отъ котораго, въ случаѣ недовольства, всегда могли свободно „отъѣхать“ къ другому,—постепенно теряютъ свои права и свое значеніе. Наконецъ Иванъ Васильевичъ Грозный уже вполне является царемъ съ тѣмъ идеаломъ, который онъ принялъ отъ отца и дѣда и который освятилъ торжествен-

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 4, за 1897 г.



нымъ церковнымъ коронованіемъ. Въ боярахъ онъ видѣтъ не добровольныхъ совѣтниковъ, служащихъ по какому-то договору, а рабовъ, которые должны безпрекословно подчиняться его самодержавной волѣ. Но, съ другой стороны, бояре неохотно уступали свои старинныя права; какъ бывшая княжеская дружина, они еще считали за собою право совѣтниковъ и свободного перехода отъ одного князя къ другому. Отсюда возникла та борьба между царскою властью и боярствомъ, которая составляетъ одну изъ важныхъ характеристическихъ чертъ эпохи Грознаго. Борьба эта отразилась и въ литературѣ того времени— и прежде всего въ знаменитой перепискѣ Грознаго съ Курбскимъ.

Князь Андрей Михайловичъ Курбскій происходилъ изъ рода Мономаховичей и былъ внукомъ удѣльнаго Ярославскаго князя, который, лишившись удѣла, перешелъ на службу къ Іоанну III. Какъ ученикъ Максима Грека, онъ принадлежалъ къ числу образованнѣйшихъ людей своего времени. Въ очень молодые еще годы онъ выказалъ при осадѣ Казани блестящія военныя дарованія, сдѣлался любимцемъ юнаго царя Ивана Васильевича и вмѣстѣ съ Сильвестромъ и Адашевымъ былъ сначала въ числѣ мудрыхъ и добрыхъ его совѣтниковъ. Курбскій участвовалъ также въ походахъ противъ Крымскихъ Татаръ, Литвы и Ливонскихъ рыцарей; онъ получилъ нѣсколько ранъ и могъ рассчитывать на полную признательность и довѣріе со стороны Іоанна. Но не миновала и его царская опала. Въ Грозномъ произошла перемѣна: онъ сталъ подозрительно смотрѣть на бояръ и началъ очищать Москву отъ „измѣны“; Сильвестръ и Адашевъ были удалены и многіе изъ прежнихъ любимцевъ подверглись опалѣ и казни. Послѣ одного проиграннаго сраженія пало подозрѣніе въ измѣнѣ и на Курбскаго, который находился въ то время въ Юрьевѣ (Дерптѣ). Извѣщенный объ этомъ московскими друзьями, Курбскій рѣшился, по старинному обычаю дружинниковъ, какъ бы „отѣхать“ на службу къ другому князю, и бѣжалъ отъ царскаго гнѣва въ занятый Литовцами городъ Вольмаръ, гдѣ и предался польскому королю Сигизмунду Августу.

Горячее желаніе объясниться съ Грознымъ и высказать все, что накипѣло на сердцѣ и чего безваказанно не посмѣлъ бы

сказать ни одинъ въ предѣлахъ Московскаго государства, побудило Курбскаго изъ Вольмара же отправить, полное горькихъ укоризнъ, письмо къ Иоанну. Въ этомъ письмѣ Курбскій прежде всего упрекаетъ Грознаго въ избіеніи бояръ и воеводъ, и спрашиваетъ его: чѣмъ провинились они? „Царю отъ Бога препрославленному—пишетъ онъ—паче въ православіи пресвѣтлу явившуся, нынѣ же, грѣхъ ради нашихъ, супротивъ насъ обрѣтшемуся. Про что, царю, сильныхъ во Израили побилъ еси, и воеводъ, отъ Бога данныхъ ти, различнымъ смертемъ предаль еси?... Что провинили предъ тобою, о царю! и чимъ прогнавали тя христіанскіе предстатели? Не прегордыя ли царства разорили и подручныхъ во всемъ тебѣ сотворили мужествомъ храбрости ихъ, у нихъ же прежде въ работѣ быша протцы наши? Не претвердые ли грады германскіе тщаніемъ разума ихъ отъ Бога тебѣ даны бысть? Сія ли намъ бѣднымъ воздалъ еси, всеродно погубляя насъ? Или безсмертенъ, царю, мнишися? Или въ небытную ересь прельщенъ, аки не хотя уже предстати неумытному Судіи, богочасному Іисусу?“ Указавъ потомъ на убитыхъ и заключенныхъ Грознымъ, онъ въ концѣ письма обращается къ нему съ такими словами: „убитые тобою стоятъ у престола Господня и просятъ на тебя отмщенія; заключенные и прогнанные тобою безъ правды, мы день и ночь вопіемъ отъ земли къ Богу... и сіе писаніе, слезами измоченное, въ гробъ съ собою велю положить, грядущи съ тобою на судъ Бога моего, Іисуса Христа“.

Понятно, какъ долженъ былъ принять Грозный это посланіе. Его страстная натура въ мигъ охватила безпредѣльнымъ гнѣвомъ, страстью, которая не находила себѣ границъ, кипѣла, жгла его сердце, требовала себѣ жертвъ. Дрожа каждый мигъ за свое царское достоинство, какъ за святыню, къ которой онъ относился съ религіознымъ чувствомъ, онъ считалъ оскорбленіемъ ея каждый взглядъ, каждое слово, какіе могли ему только не понравиться, показаться подозрительными, и жестоко каралъ такихъ оскорбителей. А теперь онъ долженъ былъ слушать самыя дерзкія слова, по его взгляду, отъ „взмѣнника“, который вознамѣрился стать его совѣтникомъ и обличителемъ, и его царь не только не могъ сейчасъ же предать лютой казни, но

даже долженъ былъ отказаться отъ надежды когда либо потѣшить надъ нимъ свою страсть. Но при такихъ вспышкахъ грознаго царя безъ жертвъ не обходилось. На этотъ разъ жертвою сталъ слуга Курбскаго Василій Шибановъ, съ которымъ князь отправилъ Грозному свое посланіе. Желая оправдать свои подозрѣнія на Курбскаго, царь вздумалъ вымучить у Шибанова обвиненія отсутствующаго господина; но вѣрный слуга и подъ пыткою не передалъ ни одного факта, на которомъ можно бы было основать хоть какое-нибудь обвиненіе. Онъ только хвалилъ своего господина и своимъ поступкомъ удивилъ самого Іоанна <sup>1)</sup>. Въ его лицѣ Грозный увидѣлъ полное выраженіе идеала раба, идеала, подъ который царь хотѣлъ подвести всѣхъ своихъ подданныхъ; и поставилъ онъ Курбскому въ примѣръ слугу его, Шибанова, возводя рабство въ какой-то религіозный догматъ, которому Курбскій не хотѣлъ послѣдовать, чѣмъ, по взгляду царя, и погубилъ свою душу. Эту идею Иванъ Васильевичъ и выражаетъ въ своемъ обширномъ отвѣтномъ письмѣ Курбскому <sup>2)</sup>. Изложивъ свои права на престолъ, Грозный прежде всего упрекаетъ Курбскаго въ измѣнѣ и доказываетъ ему, что перешедши на сторону враговъ, онъ самъ сдѣлался врагомъ отечеству. „Ты тѣла ради—пишетъ Іоаннъ—душу погубилъ еси, и славы ради мимотекущія, нелѣпотную славу приобрѣлъ еси, и не на человека возъярився, но на Бога возсталъ еси. Разумѣй же, бѣдникъ, отъ каковы высоты и въ какову пропасть душею и тѣломъ шель еси! Сбытся на тебѣ реченное: и еже имѣя мнится, взято будетъ отъ него. Се твое благочестіе, еже самолюбія ради, погубилъ еси, а не Бога ради!... Аще праведенъ и благочестивъ еси, по твоему гласу, почто убоялся еси неповинныя смерти, еже нѣсть смерть, но приобрѣтеніе? Послѣди всяко умрети же!... Почто и Апостола Павла презрѣлъ еси, яко же рече: *Всяка душа владыкамъ предвладующимъ да повинуется: никакая же бо владычества, еже не отъ Бога учинена есть; тѣмъ же противляйся вла-*

<sup>1)</sup> Художественное изображеніе этой потрясающей сцены, героической личности Шибанова и его мученической кончины см. въ прекрасной поэмѣ гр. А. Толстого „Василій Шибановъ“.

<sup>2)</sup> Стоюнинъ. Истор. Русск. Лит. 46—47. стр.

сти—*Божію повелѣнію противится?* <sup>1)</sup> Смотри же сего и разумѣвай, яко противляйся власти—Богу противится; и аще кто Богу противится, сей отступникъ именуется, еже убо горчайшее согрѣшеніе. И сіе же убо речено есть о всякой власти, еже убо кровьми и браньми пріемлють власть: разумѣй же вышереченное <sup>2)</sup>, яко не восхищеніемъ пріяхомъ царство; тѣмъ же наипаче противляйся власти—Богу противится. Тако же, яко же индѣ рече Апостоль Павель, иже ты сія словеса презрѣль еси: *Раби! послушайте господей своихъ, не предъ очима точю работающе, яко челоукоугодницы, но яко Богу, и не токмо блжимъ, но и строптивымъ, не такмо за инъвъ, но и за совѣсть.* Се бо есть воля Господня, еже, благое творяще, пострадати! И аще праведенъ еси и благочестивъ, почто не изволилъ еси отъ меня, строптиваго владыки, страдати и вѣнецъ жизни наслѣдити“?... Указывая, въ укоризну Курбскому, на доблестную преданность его вѣрнаго слуги, Грозный продолжаетъ: „Како же не усрамишися раба своего Васьки Шибанова? Еже бо оцъ благочестіе свое соблюде, и предъ царемъ, и предъ всѣмъ народомъ, при смертныхъ вратѣхъ стоя, и, ради крестнаго цѣлованія, тебѣ не отвержеса, и похваляя и всячески за тя умрети тщашеса. Ты же убо сего благочестія не поревновалъ еси: одинаго ради моего слова гнѣвна, не токмо свою едину душу, но и всѣхъ прародителей души погубилъ еси: понеже, Божіимъ изволеніемъ, дѣду нашему, великому государю, Богъ ихъ поручилъ въ работу, и они, давъ свои души и до смерти своей служили, и вамъ, своимъ дѣтемъ, приказали служить и дѣда нашего дѣтемъ и внучатамъ. И ты то все забылъ, собацкимъ измѣннымъ обычаемъ преступилъ крестное цѣлованіе, ко врагамъ христіанскимъ соединилъ еси, и къ тому, своя злобы не разсмотря, сидевыми и скудоумными глаголы, яко на небо каменіемъ меща, нелѣпая глаголеши, и

<sup>1)</sup> Грозный, очевидно, приводятъ тексты по памяти. Этимъ объясняется ихъ неточная передача.

<sup>2)</sup> Т. е., сказанное выше въ этомъ посланіи, гдѣ Іоаннъ такъ говоритъ о своихъ природныхъ правахъ на престоль: „не восхитихомъ ни подъ клямъ же царство, по Божіимъ изволеніемъ и прародителей и родителей своихъ благословеніемъ, яко же родихомся во царствѣ, тако и возрастахомъ и воцарихомся, Божіимъ велѣніемъ и родителей своихъ благословеніемъ свое взяхомъ, а не чужое восхитихомъ“.

раба своего во благочестіи не стыдишия и подобная тому со-творити своему владыцѣ отверглся еси". Защищаясь противъ обвиненій со стороны Курбскаго въ жестокостяхъ, Грозный говоритъ, что во всемъ этомъ виновны Сильвестръ и бояре, которые хотѣли данную ему Богомъ прародительскую державу взять подъ свою власть и тѣмъ вызвали его на гнѣвъ и жестокость. „Или убо сіе свѣтло—пишетъ онъ далѣе Курбскому—попу и прегордымъ, лукавымъ рабомъ владѣти; царю же—только предсѣданіемъ и царствія честію почтенну быти, властію же ничимъ же лучше быти раба?... Како же и самодержецъ наречетъ, аще не самъ строитъ? Яко же рече апостоль Павелъ, къ Галамъ пиша: *Въ нѣсколько лѣтъ наследникъ есть младенецъ, ничимъ же есть лучше раба, но подъ повелительми и приставники есть, до нарока отца.* Мы же, благодатию Христовою, дойдохомъ лѣтъ нарока отца, и подъ повелительми и приставники быти намъ не пригоже". Разбирая конецъ письма Курбскаго, Грозный говоритъ ему, что онъ, какъ видно, „отложилъ послѣднее свое христіанство“, если „обычное послѣднее прощеніе отвергъ“ и хочеть свое посланіе положить во гробъ съ собою; тогда не должно быть надъ нимъ и надгробнаго пѣнія.

Въ отвѣтъ на это обстоятельное посланіе, съ обширными выписками изъ Священнаго Писанія, Грозному послано было „Краткое отвѣщаніе Андрея Курбскаго на зѣло широкую эпистолю великаго князя Московскаго“. Въ этомъ „Отвѣщаніи“ Курбскій, не находя, очевидно, болѣе серьезныхъ возраженій противъ письма Іоанна, съ ѣдкой ироніей ставитъ ему въ укоръ неумѣнье выражать свои мысли въ краткой, складной и правильной рѣчи. Онъ смѣется надъ посланіемъ Грознаго и называетъ его „широковѣщательнымъ и многошумящимъ“. „Широковѣщательное и многошумящее“ твое писаніе—говоритъ Курбскій—пріяхъ и выразумѣхъ и познахъ, иже отъ неукротимаго гнѣва съ ядовитыми словесы отрыгано, еже не токмо цареви такъ великому и во всей вселенной славимому, но и простому убогому воину сіе было недостойно; а наипаче такъ отъ многихъ священныхъ словесъ хватано, и тѣ со мно-гою яростию и лютостию, ни строками и ни стихами, яко обы-чай искуснымъ и ученымъ, аще о чемъ случится кому будетъ

писати въ краткихъ словесѣхъ много разумъ замыкающе; но зѣло паче мѣры преизлишно и звязливо (запутано) цѣлыми книгами и паремьями цѣлыми и посланьями.... И такъ варварски яко не токмо ученымъ и искуснымъ мужемъ, но и простымъ и дѣтемъ со удивленіемъ и смѣхомъ, наипаче же въ чужую землю, идѣже нѣкоторые челоуѣци обрѣтаются не токмо въ грамматическихъ и риторскихъ, но и въ діалектическихъ и философскихъ ученіяхъ искусные“. Письмо Грознаго, видимо, задѣло за живое князя Курбскаго: онъ говоритъ про себя, что, оскорбленный и изгнанный онъ нуждается въ утѣшеніи и что не хорошо „грызти такъ кусательно“ за глаза невиннаго челоуѣка. Въ заключеніе Курбскій прибавляетъ, что хотѣлъ было отвѣчать на каждое слово Іоанново, но разсудилъ молчать и отдать все на судъ Божій.

Прерванная на время переписка возобновилась снова, когда Грозный въ 1577 году взялъ Вольмаръ. Отсюда онъ отправилъ къ Курбскому грамоту, въ которой выражаетъ главнымъ образомъ ту мысль, что Богъ даетъ ему побѣду и безъ пособія бояръ. Когда же обстоятельства измѣнились, и успѣхъ въ войнѣ перешелъ на сторону Литвы, настала очередь писать Курбскому. Изъ завоеваннаго Баторіемъ Полоцка онъ послалъ Іоанну два письма, въ которыхъ доказываетъ, что прежними побѣдами онъ обязанъ доблестнымъ мужамъ, которыхъ теперь при царѣ нѣтъ, а потому нѣтъ и успѣха въ войнѣ.

Переписка эта обнимаетъ періодъ времени съ 1563 года по 1579 г. и состоитъ, какъ видно, изъ шести писемъ, изъ которыхъ два принадлежатъ Грозному и четыре Курбскому. „Въ письмахъ Курбскаго могущественнѣйшему изъ правителей Московскаго государства пришлось услышать голосъ отдѣльной личности, отстаивавшей свои права противъ всепоглощавшей власти его,—личности, которая точно также основывала ихъ на преданіи, какъ на преданіи же самъ Грозный основывалъ свое безпредѣльное и страшное могущество“<sup>1)</sup>. Въ этомъ историческій интересъ переписки. Что касается личнаго значенія этой литературной борьбы, то кромѣ выраженія взаимнаго отношенія противниковъ, она интересна вообще какъ отраженіе

<sup>1)</sup> П. Полевой. Истор. Русск. лит. 1878 г. 164 стр.

личныхъ особенностей обоихъ авторовъ. Въ посланіи Грознаго сказалась сильная и оригинальная личность. Онъ имѣлъ большія свѣдѣнія въ Священномъ Писаніи, писаніяхъ отеческихъ, лѣтописяхъ и хронографіяхъ; но эти свѣдѣнія онъ употреблялъ почти безъ всякой переработки, а прямо, какъ вычиталъ, „не строками и стихами, по выраженію Курбскаго, но цѣлыми книгами, паремьями и посланіями“. Въ слогѣ Грознаго отражается его страстная натура и, въ частности, то возбужденное состояніе духа, въ какомъ онъ писалъ; его разсужденія слишкомъ многорѣчивы и пространны; это особенно надо сказать о первомъ его посланіи, которое Курбскій справедливо называетъ „широковѣщательнымъ и многошумящимъ“. Другой недостатокъ составляетъ беспорядокъ въ изложеніи. Грозный не излагаетъ предмета, а безпокойно бросается отъ одного предмета къ другому, причемъ иногда нѣсколько разъ начинаетъ говорить объ одномъ и томъ же. Но, не смотря на эти недостатки, слогъ его отличается необыкновенною силою; его выраженія часто чрезвычайно оригинальны и прямо и мѣтко попадаютъ въ цѣль. Особенно замѣчательна способность Грознаго глубоко проникнуть въ душу своего противника, также умѣнье поймать его на словѣ и обратить противъ него его же собственное оружіе и, наконецъ, ѣдкая иронія, которая составляетъ отличительную черту его слога и придаетъ его сочиненіямъ ту силу, за которую Курбскій называетъ ихъ „кусательными“. Письма Курбскаго, какъ человѣка не просто начитаннаго, но систематически образованнаго и знакомаго съ словесными науками, отличаются значительною правильностію и стройностію изложенія; но со стороны внутренней силы они, несомнѣнно, уступаютъ письмамъ Іоанна. Кромѣ того, въ языкѣ Курбскаго не мало словъ и оборотовъ польскихъ и латинскихъ.—Въ этой перепискѣ замѣчательно еще то обстоятельство, что оба противника признаютъ важнымъ оружіемъ для борьбы слово. Такимъ образомъ письменное слово, которое до того въ древней Руси служило исключительно почти религіознымъ и правительственнымъ цѣлямъ, становится теперь важнымъ орудіемъ для защиты частныхъ интересовъ и выясненія личныя отношеній.

*Посланіе Грознаго въ Кирилло-Бѣлозерскій монастырь.* Другимъ замѣчательнымъ памятникомъ литературной дѣятельности царя Ивана Васильевича является его „Посланіе“ въ Кирилло-Бѣлозерскій монастырь. Письма къ Курбскому опредѣляютъ отношеніе Московскаго царя къ боярамъ, „Посланіе“ выражаетъ взглядъ Грознаго на иноческое житіе и новыя отношенія великаго князя къ монастырской братіи: царь беретъ на себя руководство жизнью иноковъ. Написано оно около 1578 года по слѣдующему поводу. Иноческая жизнь въ этой обители далеко не соотвѣтствовала строгому монастырскому уставу. Какъ мѣсто ссылки опальныхъ бояръ, какъ притонъ лицъ, недовольныхъ правленіемъ Грознаго, Кирилло-Белозерскій монастырь заключалъ въ стѣнахъ своихъ много такихъ, иноковъ, которые принимали ангельскій образъ далеко не изъ желанія отречься отъ міра. Эти люди и въ иноческомъ санѣ не хотѣли разстаться съ мірскою роскошью и позволяли себѣ плотоугодіе и разныя потѣхи, къ немалому соблазну остальной братіи. Игуменъ монастыря Косма, боясь царской немилости за такое извращеніе монастырской жизни, позаботился о томъ, чтобы предупредить гнѣвъ Грознаго, и просилъ царя дать монахамъ наставленіе. Въ отвѣтъ на эту просьбу и написано „Посланіе игумену Кирилло-Бѣлозерскаго монастыря Космѣ съ братіею“.

Посланіе начинается приступомъ. Здѣсь Іоаннъ, прикрываясь смиреніемъ и признавая себя великимъ грѣшникомъ, сначала какъ бы уклоняется отъ исполненія просьбы игумена Космы; но затѣмъ рѣшаетъ, что онъ даже не въ правѣ отказаться отъ поученія иноковъ, такъ какъ когда то далъ обѣтъ постричься въ Кирилло-Бѣлозерскомъ монастырѣ и потому считаетъ себя теперь получернецомъ. „Въ пречестную обитель пречистыя Владычицы Богородицы честнаго и славнаго ея Успенія, и преподобнаго богопоснаго отца нашего Кирилла чудотворца,—такъ начинаетъ Грозный свой приступъ—иже о Христѣ божественнаго полка наставнику и вою и руководителю къ пренебесному селенію, преподобному игумену Космѣ, иже о Христѣ съ братіей, царь и великій князь Иванъ Васильевичъ всея Руси челомъ бьетъ“. И далѣе такъ изображаетъ свое недостоинство: „Увы мнѣ грѣшному! горе мнѣ окаянному! охъ



мнѣ скверному! кто таковъ я дерзающій на такую высоту? Бога ради, господа и отцы, молю васъ престаньте отъ такового начинанія (т. е. не требуйте отъ меня наставленія). Я недостойнъ назваться вашимъ братомъ; но, по евангельскому слову сотворите меня, какъ одинаго отъ наемникъ своихъ. Тѣмъ же припадаю къ стопамъ чествыхъ ногъ вашихъ и милься дѣю (умоляю васъ): Бога ради, престаните отъ такового начинанія. Писано: свѣтъ инокамъ ангелы, свѣтъ же мірянамъ иноки. Поэтому вамъ, нашимъ государямъ, подобаеъ просвѣщать васъ, заблудившихся во тьмѣ гордости и сѣни смертной. А мнѣ... кого учить, чему наставлятъ, чѣмъ просвѣщать? Самъ я всегда въ пьянствѣ, сквернѣ, убійствѣ, грабленіи, хищеніи, ненависти, всякомъ злодѣйствѣ. Если хотите, есть у васъ дома учитель, великій свѣтильникъ Кирилль: отъ него учитесь, отъ него наставляйтесь, отъ него просвѣщайтесь, о немъ утверждайтесь; да и насъ, убогихъ духомъ и нищихъ благодатию, просвѣщайте, а за дерзость Бога ради простите“.

Посланіе самое можетъ быть раздѣлено на двѣ части: общую и частную. Общая изображаетъ идеалъ монастырской жизни, частная указываетъ на противорѣчія этому идеалу въ жизни иноковъ Кириллова монастыря. Въ первой части многое заимствовано изъ житій святыхъ и свято-отеческихъ твореній, вторая—самостоятельная. „Какъ апостолы были сораспинаемы и соумерщвляемы Христу—пишетъ Грозный во второй части своего „Посланія“—такъ и вамъ подобаеъ усердно слѣдовать великому чудотворцу Кириллу, твердо держать его преданія и крѣпче подвизаться за истину; не будьте бѣглецами, бросающими щитъ свой, но воспримите все божественное оружіе и не предавайте ради сластолюбія чудотворцево преданіе, подобно Іудѣ, предавшему Христа сребра ради. Есть у васъ и Анна съ Каіафой—Шереметевъ и Хабаровъ <sup>1)</sup>, есть Пилать—Варлаамъ Сабакинъ, присланный отъ царской власти; и есть Христось распинаемый—чудотворцево преданіе преобидимое“. Затѣмъ, послѣ выписки изъ посланія Иларіона Великаго къ нѣкоему брату-иноку объ уклоненіи монастырскаго быта въ

<sup>1)</sup> Опальные бояре.

мірскіе соблазны, Грозный такъ продолжаетъ свое обличительное наставленіе: „Видите ли—пишетъ онъ—какого плача и скорби достойно послабленіе иноческому житію! По тому вашему ослабленію, ради Шереметева и Хабарова, преступили вы чудотворцево преданіе. И какъ только Богъ благоволитъ намъ постричься, то монастыря у васъ уже не будетъ, а будетъ царскій дворъ. За чѣмъ послѣ этого идти въ чернецы? Какъ молвить: „Отрицаюсь міра и всего, что въ мірѣ“, когда міръ весь въ очахъ? Шереметеву нельзя назвать васъ братією: у него и десятый холопъ, живущій съ нимъ въ кельѣ, ѣсть лучше братіи. Великіе свѣтильники: Сергій, Кирилль, Варлаамъ, Димитрій, Пафнутій—уоставили крѣпкіе уставы иноческому житію, а бояре, пришедъ къ вамъ ввели свои любострастные уставы: не они у васъ постриглись—вы постриглись у нихъ; не вы имъ учителя и законоположители—они вамъ учителя и законоположители. Да, Шереметева уставъ добръ—держите его; а Кирилловъ уставъ не добръ—оставьте его. Сегодня тотъ бояринъ введетъ одну страсть, завтра другой бояринъ введетъ другую слабость: и мало-по-малу весь монастырскій крѣпостной обиходъ испразднится и всѣ обычаи будутъ мірскіе. Вотъ вы надъ Воротынскимъ церковью поставили, а надъ чудотворцемъ нѣтъ церкви. Воротынскій въ церкви, а чудотворецъ за церковью. И на страшномъ судѣ Воротынскій да Шереметевъ стануть выше: Воротынскій церковью, а Шереметевъ закономъ, который крѣпче Кириллова... Нынѣ у васъ Шереметевъ сидитъ въ кельѣ что царь, а Хабаровъ къ нему приходитъ съ чернецами, ѣдятъ и пьютъ что въ міру. Словно со свадьбы, Шереметевъ разсылаетъ по кельямъ постилы, коврижки и иные пряные составные овощи; а за монастыремъ дворъ и на немъ всякіе запасы годовые—и вы молчите ему о такомъ великомъ, пагубномъ монастырскомъ безчиніи. Говорять, будто и вино горячее потихоньку приносили въ келью: въ монастыряхъ и фряжскія вина зазоръ, не только что горячее. Въ этомъ ли путь спасенія? это ли иноческое пребываніе? Или вамъ нечѣмъ было кормить Шереметева, что онъ завелъ особые годовые запасы? Милые мои! Кирилловъ монастырь до сихъ поръ многія страны прокармливалъ и въ голод-

ныя времена; а нынѣ, въ хлѣбное время, вамъ не только нечѣмъ прокормить Шереметева, но и самимъ приходится помереть съ голоду!... То не путь спасенія, когда въ чернецѣ бояринъ боярства не острижетъ, а холопъ холопства не избудетъ. Въ вашемъ монастырѣ по сіе время держалось равенство холопамъ и боярамъ, и мужикамъ торговымъ. А нынѣ только и слово: тотъ великъ, а этотъ больше. Значить, и братства нѣтъ. Вѣдь братство тогда бываетъ, когда всѣмъ равно; а коли неравно, какому быть братству, какому иноческому житію?.. Когда двѣнадцать убогихъ (апостоловъ) начнутъ судить людей, кого тогда поставите выше: Кирилла или Шереметева? Шереметевъ постригся изъ боярства, а Кириллъ и въ приказѣ у государя не былъ. Видите ли, куда васъ слабость завела. Святые не гонялись за боярами, а бояре за ними гонялись; отъ этого обители ихъ распространялись: ибо монастыри стоятъ и неоскудны бываютъ благочестіемъ“.

Въ заключеніи Грозный принимаетъ снова смиренный тонъ: „отъ многаго написалъ вамъ малая, ради иноческаго житія и любви моей къ вамъ. Но вы сами знаете больше, и если захотите—найдете въ Божественномъ Писаніи... Богъ же міра, и Пречистыя Богородицы милость, и чудотворца Кирилла молитвы буди со всѣми вами и нами. А мы вамъ, господа мои и отцы, челомъ бьемъ до лица земного“.

„Посланиѣ“ представляетъ особенный интересъ яркимъ изображеніемъ недостатковъ монастырской жизни, возбуждавшихъ негодование въ средѣ самихъ иноковъ; рѣзкимъ обличеніемъ боярскаго своеволія и недовольства на ряду съ поблажкою, которую монастырь оказывалъ опальнымъ боярамъ въ угоду собственнымъ слабостямъ; наконецъ, характернымъ выраженіемъ личныхъ особенностей автора—его язвительной ироніи, его блестящей діалектики, его искусства опредѣлять предметы и лица мѣткою рѣчью, въ которой церковно-славянскій элементъ соединенъ съ простыми, но характерными русскими выраженіями<sup>1)</sup>.

*Исторія Курбскаго.* Лѣтописи и лѣтописные сборники XV и XVI столѣтій очень скудны историческими свѣдѣніями, от-

<sup>1)</sup> Галаховъ. Исторія Русск. Слов. I т. 346—348.

носящимися къ изображенію внутренней стороны жизни на Руси за это время. Тѣмъ большій интересъ и цѣнность представляютъ записки Курбскаго о царствованіи Грознаго подъ зяглавіемъ: „Исторія князя великаго Московскаго о дѣлѣхъ, яже слышахомъ у достовѣрныхъ мужей и яже видѣхомъ очима нашими“. Сочиненіе это, извѣстное также подъ именемъ „Сказанія князя Курбскаго“, написано въ Литвѣ. Оно заключаетъ въ себѣ 9 главъ и содержитъ исторію Грознаго отъ самаго дѣтства его до 1578 года. Поводомъ къ составленію „Исторіи“ послужили многократные вопросы именитыхъ людей въ Литвѣ: „отъ чего произошла такая перемѣна въ царѣ, прежде столь добромъ и нарочитомъ, не щадившемъ своего здоровья за отечество, перенесшемъ въ войнѣ съ врагами христіанства тяжкіе труды и отъ всѣхъ прославленномъ?“ Этими вопросами опредѣляется задача „Исторіи“—выясненіе причинъ этой непонятной для многихъ перемѣны въ Іоаннѣ. Для этой цѣли Курбскій, начавши повѣствованіе съ самаго дѣтства Грознаго, описываетъ воспитаніе царя, затѣмъ, какъ современникъ и соучастникъ многихъ событій, изображаетъ свѣтлое время Сильвестра и Адашева, завоеваніе Казани, Астрахани, Ливонскую войну; наконецъ, съ особенною подробностію повѣствуетъ о жестокости и казняхъ Грознаго послѣ удаленія добрыхъ совѣтниковъ и даже перечисляетъ число его жертвъ. Общій планъ рѣшенія Курбскимъ указанной исторической задачи получается такой: дурно воспитанный Іоаннъ совершенно исправляется подъ вліяніемъ добрыхъ совѣтниковъ и царствуетъ со славою, пока внимаетъ ихъ мудрымъ совѣтамъ; когда же царь прогоняетъ ихъ отъ себя, начинается „гоненіе великое“ и „пожаръ лютости“ возгорается въ землѣ Русской. Очевидно, въ этомъ сочиненіи Курбскій стремится оправдать историческими фактами ту же мысль, которую онъ проводилъ и въ перепискѣ съ Іоанномъ, мысль о важномъ значеніи для царя его совѣтниковъ. Онъ старается, во что бы то ни стало, обвинить Грознаго и оправдать себя и свою партію. Такимъ образомъ „Исторія великаго князя Московскаго“ есть сочиненіе, написанное съ предвзятою цѣлію. Пушкинъ называетъ ее *злбною* лѣтописью. Поэтому записками Курбскаго нужно пользоваться съ осторожностію.

Пребываніе на чужбинѣ наложило печать иноземнаго вліянія на мысль и языкъ Курбскаго. Въ его „Исторіи“ встрѣчается странное для русскаго писателя выраженіе: „по *ихъ* языку“ вмѣсто „по-русски“, какъ будто Русскіе стали Курбскому чужими; на примѣръ: „пань—по *ихъ* языку боярове“, „съ стремнинъ высокихъ мечуще ихъ, а по *ихъ* языку—съ крылецъ, або съ теремовъ“. Не мало тамъ и варваризмовъ, взятыхъ изъ польскаго и латинскаго языковъ: або (или), якъ (какъ), плувія (дождь), аерь (воздухъ), фабула (басня) и др. Князь Андрей Михайловичъ былъ человѣкъ просвѣщенный, но не смотря на образованіе, возвышавшее его надъ современниками, онъ не былъ свободенъ отъ нѣкоторыхъ суетвѣрій и предрасудковъ. Въ этомъ отношеніи замѣчательнъ его слѣдующій рассказъ объ осадѣ Казани. „Достойно кратко вспомнать, какъ они (Татары) чары творили и на христіанское войско великій дождь наводили: какъ начнетъ восходить солнце, выйдутъ на стѣпу, въ виду нашемъ, старики или бабы, и начнутъ вопіять сатанинскія словеса, махая своими одеждами на наше войско и вертяться неблагочивно. Тогда вдругъ начнется вѣтеръ, появятся облака, и хотя-бы начинался ясный день, сдѣлается такой сильный дождь, что сухія мѣста обратятся въ болото и наполнятся мокроты; и это было надъ войскомъ, а по сторонамъ этого не было“. По обработкѣ и изложенію фактовъ „Исторія“ рѣзко отличается отъ всѣхъ лѣтописныхъ и вообще историческихъ сочиненій, появлявшихся на Руси до того времени. Она написана подъ вліяніемъ европейской образованности и представляетъ собою систематическое изложеніе фактовъ. Авторъ вездѣ старается объяснить причины явленій и указать на значеніе описываемыхъ имъ историческихъ событій. Въ этомъ отношеніи „Исторія“ Курбскаго явленіе замѣчательное въ русской литературѣ того времени.

*Н. Протопоповъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

## Удовлетворительно ли объясняется фактъ одобренія и мученія совѣсти у детерминистовъ?

(Окончаніе \*).

Шольтенъ, защитникъ логическаго или объективнаго детерминизма, смотрѣлъ на одобреніе и мученіе совѣсти, какъ на показатели умственнаго развитія <sup>1)</sup>. Чтобы понять это, на первый взглядъ довольно странное, опредѣленіе состояній совѣсти, а также уяснить себѣ ихъ внутренній смыслъ и значеніе, необходимо обратиться за ключемъ для этого къ исходному, основному пункту моральныхъ воззрѣній Шольтена,—къ ученію о приматствѣ разума въ ходѣ душевной жизни вообще и въ нравственной дѣятельности человѣка въ частности. По мнѣнію Шольтена основнымъ факторомъ, детерминирующимъ или опредѣляющимъ съ необходимостью направленіе нашей сознательной дѣятельности, является не свободная воля человѣка, а разумъ, дѣйствующій въ зависимости отъ характера и содержанія наличной (въ извѣстный психическій моментъ) суммы объективныхъ представленій, опредѣляющихъ собою направленіе воли безъ всякаго участія какихъ-либо обще-врожденныхъ стремленій и нравственныхъ инстинктовъ человѣческой природы <sup>2)</sup>. Каждый человѣкъ необходимо поступаетъ всегда такъ, какъ велитъ ему его личный разумъ, являющійся, такимъ образомъ, единственнымъ нравственнымъ законодателемъ для воли; отсюда и каждый человѣческій поступокъ, если

---

\*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1897 г., № 7.

<sup>1)</sup> Гером. Антоній. Психологическія данныя въ пользу свободной воли и нравственной отвѣтственности, стр. 92. Однакоже съ Шольтепомъ разсуждаетъ и Бенеке.

<sup>2)</sup> Геромон. Антоній. Психологическія данныя въ пользу свободы воли и нравственной отвѣтственности, стр. 62, 63, ср. 67 и 68.

только онъ совершается сознательно, а не въ самозабвеніи, подъ неодолимымъ давленіемъ страсти, является прямымъ результатомъ извѣстнаго вывода ума, извѣстныхъ разсудочныхъ отправленій подъ вліяніемъ встрѣчи внѣшнихъ впечатлѣній. Совершивъ извѣстный поступокъ съ полнымъ сознаниемъ его разумности, человѣкъ, подъ вліяніемъ-ли наплыва въ сознание новыхъ объективныхъ представленій, расширяющихъ область его умственнаго кругозора, или благодаря обнаружившимся неприятымъ, плачевнымъ послѣдствіямъ поступка, можетъ увидѣть, что сдѣланный имъ поступокъ не могъ быть оправданъ съ разумной точки зрѣнія и съ горечью въ душѣ начинаетъ сознавать, что въ моментъ его совершенія онъ не способенъ былъ по состоянію своего умственнаго развитія произвести *дѣйствительно разумную* оцѣнку своего поступка, которая заставила-бы отказаться отъ него, какъ неразумнаго, а по тождественности разумнаго съ нравственнымъ, и безнравственнаго. И вотъ у него начинаются мученія совѣсти. Онъ признаетъ, что сознательно *желалъ* того дѣйствія, которое теперь осуждается имъ, какъ неразумное. Убѣжденный въ томъ, что не что иное, какъ степень—интеллектуальнаго развитія необходимо обуславливаетъ собою то или другое достоинство поступка, онъ испытываетъ теперь чувство недовольства своимъ собственнымъ умственнымъ развитіемъ, особенно горькое въ томъ случаѣ, когда человѣкъ слишкомъ самообольщался въ немъ. Но самую сильную и острую форму принимаетъ это чувство въ тѣхъ, впрочемъ, очень рѣдкихъ случаяхъ, когда вмѣстѣ съ разочарованіемъ въ себѣ человѣкъ самообманчиво увѣряетъ себя, что и при томъ неудовлетворительномъ состояніи умственныхъ способностей, въ какомъ находился онъ въ моментъ дѣйствія, онъ могъ все таки воздержаться отъ допущеннаго имъ поступка. Этотъ самообманъ, эта иллюзія возникаетъ естественнымъ путемъ, когда съ новымъ убѣжденіемъ и съ искреннимъ желаніемъ поступить иначе онъ живо переносится въ моментъ дѣйствія, не будучи однако въ состояніи замѣтить и уяснить себѣ всѣхъ дѣйствовавшихъ тогда внутреннихъ и внѣшнихъ обстоятельствъ. Если человѣку не приходится разочаровываться въ своемъ поступкѣ, онъ наслаждается спокойствіемъ совѣсти.

Прежде чѣмъ говорить о томъ, что подобное объясненіе движеній совѣсти извращаетъ ихъ непосредственный смыслъ и не объясняетъ многихъ явленій нравственнаго порядка, мы укажемъ на то, что оно покоится на крайне шаткихъ и ложныхъ основаніяхъ и съ чисто-логической стороны является совершенно не обоснованной гипотезой, домомъ, построеннымъ на пескѣ. Въ основѣ даннаго Шольтепомъ объясненія состояній совѣсти лежитъ, какъ мы говорили, убѣжденіе въ томъ, что всѣ сознательные поступки человѣка, отмѣчаемые названіемъ нравственныхъ, необходимо опредѣляются голосомъ разума, являющагося единственнымъ нравственнымъ законодателемъ для человѣческой воли. Отсюда, чѣмъ выше интеллектуальное развитіе человѣка, тѣмъ выше и совершеннѣе и его нравственность. Мысль эта, не смотря на то, что она высказывалась не однимъ только Шольтепомъ, не можетъ быть оправдана ни психологически, ни практически. Психологическія наблюденія показываютъ, что воля человѣка свободно самоопредѣляется къ поступкамъ и никакія соображенія разума, сами по себѣ, не могутъ заставить волю дѣйствовать всегда въ согласіи съ ними. Допустимъ, что извѣстное положеніе разума, извѣстный выводъ ума, по логическимъ основаніямъ, признанъ мною теоретически истиннымъ, моя познающая мысль совершенно пассивно отказалась отъ противорѣчія ему, или непринятія его. Но этимъ отрицательнымъ, чисто пассивнымъ, усвоеніемъ мысли и актомъ согласія съ нею, непротиворѣчія данному положенію, еще нисколько не предрѣшается вопросъ о томъ, насколько важное и существенное значеніе придамъ я этому новому пріобрѣтенію мысли въ дальнѣйшемъ теченіи моей душевной жизни, насколько признаніе его, принятіе моимъ разумомъ явится факторомъ, *положительно обязывающимъ* нравственную волю осуществить его вовнѣ. Все это нисколько не дано еще однимъ усвоеніемъ душою какого-либо положенія, какъ не противорѣчащаго ни себѣ, ни своему предмету, теоретическимъ согласіемъ съ нимъ. Для признанія его въ качествѣ предписанія, обязательнаго для воли, положительно побуждающаго и направляющаго послѣднюю, — нужно, чтобы оно было способно побуждать мою душу не къ одному отрицательному не-



противорѣчію, но и къ положительному, болѣе или менѣе энергичному, дѣятельному усилю. Нужно, иными словами, чтобы оно было не чисто теоретическою, объективною и, потому, безстрастною истиною для души, но возбуждало-бы въ большей или меньшей степени душевное волненіе, опредѣленный исходъ изъ котораго и представляетъ требующій отъ насъ уже положительныхъ, болѣе или менѣе дорого стоящихъ намъ усилій, актъ воли. А между тѣмъ понятія разсудка, представляющія собою, конечно, самую совершеннѣйшую форму выраженія всякихъ теоретическихъ истинъ, составляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ изъ всего душевнаго содержанія нашего нѣчто наиболѣе далекое, наиболѣе чуждое, по существу своему, душевному волненію. Если мы прослѣдимъ и сопоставимъ всѣ формы, чрезъ которыя проходитъ въ постепенномъ развитіи познающая дѣятельность, то ясно увидимъ, что пропорціонально съ этимъ развитіемъ формы ея мало по мало теряютъ эмоціальный характеръ и все болѣе и болѣе принимаютъ исключительно-познавательный. Самая элементарная форма познавательной дѣятельности—ощущеніе обладаетъ наиболѣе волнующимъ, эмоціальнымъ характеромъ, тогда какъ самая высшая—понятіе, составляющее вмѣстѣ и послѣдній результатъ познающей способности, отличается почти полнымъ отсутствіемъ эмоціальности, такъ что мышленіе объективное, предметное и мышленіе безстрастное сдѣлались давно уже синонимами. Этихъ соображеній, кажется, достаточно, чтобы видѣть, что однѣ умопостижаемыя истины разума, какъ такія, не могутъ еще, сами по себѣ, образовать, систему дѣйствительныхъ законовъ воли; понятно теперь, что невозможно ожидать отъ системы даже самыхъ ясныхъ понятій, какъ-бы она ни была цѣльна и законченна, той способности возбуждать волю къ положительнымъ усилямъ въ известномъ направленіи, которая требуется отъ дѣйствительно обязательнаго для дѣятельной воли предписанія, т. е., отъ нравственнаго закона, начертаннаго въ совѣсти <sup>1)</sup>. Если-бы это было не

<sup>1)</sup> Мы можемъ фантазировать въ области теоретической, говоритъ Иеромъ Антоній, ибо мысль, какъ математическая теорема, пригодна для рациональныхъ величинъ точно такъ же, какъ и для иррациональныхъ, откликнется на всякій запросъ и дастъ выводы для всякой посылки, но нравственная воля, какъ нѣчто

такъ если-бы одинъ фактъ усвоенія какого либо положенія, какъ теоретической истины, самъ по себѣ понуждалъ уже нравственную волю къ энергическому, дѣятельному осуществленію его, то наиболѣе энергичными нравственными личностями должны были-бы оказываться люди, наиболѣе богатые теоретическими истинами, знаніемъ и наиболѣе развитые въ умственномъ отношеніи, а не видимъ-ли мы часто именно обратнаго?! Если-бы это было не такъ, то наиболѣе глубоко и непоколебимо нравственными должны были-бы оказываться не кто иной, какъ глубоко ученые моралисты и, вообще, люди образованные, а не привыкли-ли мы, наоборотъ, связывать и энергію, и выдержанный, непоколебимо-моральный характеръ воли именно съ простотою сердца, чуждаго широкаго развитія и образованія?!

Практика жизни постоянно, на каждомъ шагу, показываетъ намъ, что высокое умственное развитіе не обезпечиваетъ еще высокой нравственности и что разумъ, слѣдовательно, не можетъ играть здѣсь той первенствующей роли, какую усволяетъ ему Шольтенъ и его единомышленники. „Тонкость ума и интеллектуальное образованіе, пишетъ д-ръ Эттингеръ, никоимъ образомъ еще не предполагаютъ, сами по себѣ, нравственнаго развитія и нравственной энергіи; способность мышленія, равно и условливаемые ею знанія, нерѣдко находятся даже въ противорѣчій съ желательною способностью человѣка и зависящею отъ нея дѣятельностью <sup>1)</sup>. Часто случается, что тѣ люди, которые со-

---

опредѣленно-присущее человѣческой природѣ, растяжима очень мало, а потому подчиняться голому отвлеченію, не согласному съ данными нравственнаго сознанія, она не станетъ даже въ созерцаніи, а на практикѣ, гдѣ приходится вести борьбу съ собою и страдать, тамъ можетъ надѣяться на успѣхъ только тотъ, чьи принципы совпадаютъ съ свойствами нашей природы, у кого, какъ и въ этой природѣ, мораль исходитъ изъ его я (Автоній. Психологическія данныя въ пользу свободы воли и нрав. отвѣтственности, стр. 82).

<sup>1)</sup> А. Мальцевъ. Нравственная философія утилитаризма стр. 215. Подобнымъ Эттингеру образомъ разсуждаетъ и русскій авторъ М. Меньшиковъ. „Даже та небольшая доля знаній, говоритъ онъ, которыя признапы нами истинными, сами по себѣ, не создаютъ еще нравственности. Знанія питаютъ ее, доводя дѣятельность до сознанія, но пища, хотя она и необходима для тѣла, не есть еще само тѣло... Знаніе есть не болѣе, какъ простой матеріалъ сознанія—груда впривичей, песку, известъ, остающаяся грудою до тѣхъ поръ, пока ею не воспользу-

знають истину гораздо интенсивнѣе, чѣмъ люди добродѣтельные, все-таки не находятъ силъ ей слѣдовать и иногда съ полнымъ сознаніемъ и злостно ее отвергають. Многіе пороки, напр., гордость, ненависть, зависть, презрѣніе, безжалостность въ развитомъ челоуѣкѣ и могутъ только доходить до тѣхъ ужасающихъ по своей грандіозности проявленій, которыя намъ извѣстны изъ жизни злодѣевъ <sup>1)</sup>. Обращаясь отъ отдѣльныхъ личностей къ цѣлымъ историческимъ народамъ, мы замѣчаемъ то же явленіе. Наряду съ самымъ грубымъ, низкимъ интеллектуальнымъ состояніемъ у нѣкоторыхъ племенъ уживаются въ высшей степени благородныя свойства души и, наоборотъ, у расъ, знакомыхъ съ цивилизаціей, господствуютъ самыя гнусныя и отвратительныя пороки. Нецивилизованныя народы отличаются нравственными свойствами, рѣдкими у цивилизованныхъ народовъ, имѣющихъ позади себя многовѣковую исторію. „Въ то время, какъ жаждущіе крови европейцы, говоритъ Спенсеръ въ статьѣ „Мораль Канта“, практикують месть совершенно такимъ-же образомъ, какъ самыя низшіе изъ дикарей, существуютъ такіе горныя индусы, простые народцы, напр. Лепхи, которые удивительно забываютъ обиды. Тотъ характеръ, какой, полагають, долженъ былъ-бы образоваться подъ вліяніемъ христіанства, мы находимъ развитымъ въ высшей степени у Арафурасовъ (Папуасовъ), живущихъ въ мирѣ и питающихъ другъ къ другу братскую любовь до такой степени, что правительство тамъ является совершенно номинальнымъ. Относительно же различныхъ племенъ горныхъ индусовъ, какъ Санталы, Суры, Маріасы, Бодо и Дималы различные наблюдатели удостовѣряють, что многіе изъ нихъ представляютъ самое прекрасное собраніе такихъ честныхъ людей, какихъ ранѣе никогда не встрѣчали; преступленіе и уголовныя законы имъ совершенно неизвѣстны. Не принимая болѣе во вниманіе расы, мы находимъ эти

---

ется архитекторъ—совѣсть или безсовѣстность, смотря по стилю души... Матеріальныя знанія „освобождаютъ“ умъ челоуѣка отъ суевѣрій, но освобождаютъ одинаково для добра и для зла, не внушая никакого пристрастія къ тому или другому. Только чувство—злое или доброе—направляетъ освобожденный умъ въ ту или другую сторону (см. Р. Мысль за 1895 г. іюль ст. „Совѣсть и знаніе“, стр. 110—111.

<sup>1)</sup> Іером. Антоній. Op. cit. с. 87.

черты у людей, которые остаются и оставались въ теченіе долгаго времени совершенно пассивными: таковы Джакунсы на югѣ острова Малезіи, о которыхъ извѣстно, что они никогда не украдутъ никакой вещи, даже самой незначительной, или также Г'озы съ Гималая, у которыхъ „простое оскорбительное помышленіе о честности или правдолюбіи какой либо личности можетъ быть достаточнымъ, чтобы довести эту личность до самоубійства“<sup>1)</sup>.

Сказаннаго, кажется, достаточно, чтобы видѣть, что между разумомъ и нравственностью нѣтъ никакой тѣсной, логически-необходимой, связи и что всѣ поступки человѣка, отмѣчаемые названіемъ нравственныхъ и безнравственныхъ, не могутъ служить точными показателями нашего умственнаго развитія. Отсюда, напрасно и странно было-бы и въ движеніяхъ нравственнаго чувства, сопровождающихъ эти поступки, видѣть оцѣнку нашихъ умственныхъ способностей, а не какого-либо другаго фактора, сознаваемаго и проявляющагося въ дѣйствіяхъ. Такимъ другимъ факторомъ, по общему сознанію и убѣжденію, является безкачественный субъектъ сознанія, наше самотождественное я, выражающее въ дѣйствіяхъ свою энергію и свое собственное настроеніе или волю. А такъ какъ это безкачественное я, источникъ нравственныхъ поступковъ, не можетъ быть сведено и отождествлено съ разумомъ, поэтому и наше сознаніе всегда отличаетъ разумный поступокъ отъ поступка, удовлетворяющаго нравственному чувству<sup>2)</sup>, поэтому-то и совѣсть наша всегда остается глуха къ обнаруженіямъ нашего умственнаго развитія внѣ ихъ прямой зависимости отъ нравственнаго направленія воли. Но если, выражаясь метафориче-

1) См. журн. „Вѣра и Разумъ“ за 1889 г. Март. книжка 1-я, стр. 210—211.

2) Разумный образъ дѣйствій отнюдь не включаетъ въ себя нравственныхъ элементовъ. Можно поступать въ высшей степени разумно, т. е., обдуманно, осмысленно, послѣдовательно, планосообразно и методично и все таки слѣдовать при этомъ самымъ своскорыстнымъ, даже безнравственнымъ правиламъ. Порочное и разумное исполнѣ совмѣстимы и даже только при ихъ совмѣщеніи возможны великія сложныя преступленія. Точно также исполнѣ хорошо уживаются вмѣстѣ неразумное съ благороднымъ, если я, напр., отдамъ сегодня бѣдняку то, что мнѣ завтра самому будетъ гораздо нужнѣе, чѣмъ ему, или если я, увлекшись, подарю нуждающемуся сумму, которую ждетъ мой довѣритель (Шопенгауеръ).

ски, совѣсть видитъ, что разумъ призывается человѣкомъ въ качествѣ орудія для служенія преступной волѣ человѣка, она неумолчно караетъ и всякій разумный поступокъ, хотя-бы на совершеніе его положена была цѣлая бездна изобрѣтательности, даже геніальности, разъ онъ совершается съ злою, не достойною человѣка, цѣлю, хотя, съ другой стороны, не осуждаетъ за неразумный, но сдѣланный съ доброю цѣлю, по благородному побужденію. Подобное отношеніе совѣсти къ поступкамъ для Шольтена совершенно необъяснимый фактъ. Съ его точки зрѣнія банкиръ, наприимѣръ, придумавшій средства поднять дутымъ манеромъ извѣстныя процентныя бумаги, или искусный адвокатъ, пустившій въ ходъ всю геніальнѣйшую изворотливость своей судейской діалектики и нравственной казуистики и благодаря имъ выигравшій нечестное дѣло, или обвинившій невиннаго въ преступленіи, должны будутъ наслаждаться внутреннимъ миромъ и одобреніемъ совѣсти, а бѣдный человѣкъ, отдавшій другому нищему послѣднія копѣйки, самъ не зная, чѣмъ будетъ питаться на слѣдующій день, поступившій, такимъ образомъ, неразумно, т. е. нецѣлесообразно съ точки зрѣнія обычнаго, житейскаго смысла, долженъ будетъ испытывать страшные укоры совѣсти. Кто-же можетъ согласиться съ этимъ? Подобные абсурды ясно и наглядно показываютъ, что видѣть въ нравственныхъ волненіяхъ совѣсти личную, субъективную оцѣнку своего умственнаго развитія, значитъ не что иное, какъ извращать непосредственный смыслъ движеній нравственнаго чувства.

Подобное извращеніе еще яснѣе обнаружится передъ нами, если мы возьмемъ фактъ угрызеній совѣсти такъ, какъ онъ представляется въ общемъ сознаніи всѣхъ людей, и сопоставимъ его съ тѣмъ-же самымъ фактомъ въ освѣщеніи Шольтена. Почему мы испытываемъ страшныя угрызенія совѣсти? Несомнѣнно, мы мучимся своею совѣстію отъ сознанія самопроизвольно допущеннаго нами разлада между мыслью и дѣломъ, отъ сознанія того, что мы поступили вопреки своимъ собственнымъ понятіямъ о долгѣ и правѣ и, такимъ образомъ, намѣренно измѣнили своему нравственному идеалу. Отсюда насъ охватываетъ чувство самопоряданія, презрѣніе къ себѣ, гнѣвъ

на себя. Съ точки зрѣнія Шольтена въ раскаяніи, во время угрызеній совѣсти, мы не должны дѣлать себѣ подобнаго упрека, такъ какъ, ни предъ совершеніемъ поступка, ни въ самый моментъ дѣйствія, мы не могли считать его и не считали неразумнымъ, безнравственнымъ, нежелательнымъ поступкомъ и не только не видѣли необходимости воздержаться отъ него, напротивъ, чувствовали себя обязанными доводами ума всячески исполнить его. Поэтому мы не можемъ и не должны ставить его себѣ въ нравственную вину. Въ мученіяхъ совѣсти мы просто переживаемъ только свое разочарованіе, горькое сознаніе своего умственного несовершенства, котораго раньше не замѣчали.

Мы уже упомянули ранѣе, что опредѣленіе Шольтеномъ состояній совѣсти оставляетъ безъ объясненія нѣкоторыя явленія нравственнаго порядка. Въ данномъ случаѣ мы хотѣли-бы указать на то, что взглядомъ Шольтена не объясняется: а) фактъ непосредственности приговоровъ совѣсти, б) крайняя интенсивность и продолжительность угрызеній совѣсти и, наконецъ, с) не объясняется возможность искупленія нравственной вины и освобожденія отъ мученій совѣсти чрезъ добровольное принятіе на себя какихъ-либо наказаній.

Для того, чтобы правильно судить о разумности или неразумности извѣстнаго поступка, нуженъ широкій умственный кругозоръ и значительная опытность, необходимо прослѣдить какъ ближайшія, такъ и самыя отдаленныя послѣдствія своего поступка, принять во вниманіе всѣ косвенныя и случайныя вліянія различныхъ обстоятельствъ—однимъ словомъ мы должны употребить въ дѣло массу умственныхъ усилій, весьма сложной и запутанной работы мысли и то, однако, вполне возможно, что мы не придемъ въ результатъ ни къ какимъ прочнымъ и рѣшительнымъ выводамъ. Мы вѣчно колебались-бы, вѣчно разсуждали.... Между тѣмъ всякому по личному опыту хорошо извѣстно, что индивидуальная совѣсть вноситъ въ сознаніе свои приговоры, свою оцѣнку моральнаго достоинства поступковъ непосредственно за тѣмъ, какъ появилось въ душѣ слабое, едва, едва замѣтное намѣреніе совершить ихъ; безпокойство, возникающее въ душѣ при этомъ, только предполагаемомъ или во-

ображаемомъ дѣйстви, ясно уже показываетъ, какое нравственное достоинство имѣетъ предполагаемый поступокъ и какія тягостныя для внутренняго состоянія послѣдствія повлечетъ онъ за собою <sup>1)</sup>. Голосъ совѣсти, кромѣ того, звучитъ всегда категорически, рѣшительно, какъ да или нѣтъ, и гдѣ, повидимому, колеблется, тамъ склоняется болѣе къ запрещенію поступка, чѣмъ къ его разрѣшенію <sup>2)</sup>.

Извѣстно, какой страшной силы достигаютъ иногда укоры совѣсти, какой мучительный адъ поднимаютъ они въ душѣ преступнаго грѣшника. „Если бы весь міръ былъ однимъ цѣльнымъ слиткомъ золота и принадлежалъ намъ, говоритъ одинъ богословъ-писатель, то и тогда онъ не вознаградилъ-бы насъ за одинъ часъ внутренняго терзанія совѣсти, не утѣшилъ-бы насъ въ ея мучительныхъ пыткахъ“ <sup>3)</sup>. Въ эти ужасно-мучительные часы человѣкъ испытываетъ самое сильное презрѣніе къ самому себѣ, онъ какъ-бы отказывается, отрекается отъ самого себя, чувствуетъ глубокій ужасъ предъ своею нравственно-исковерканною личностью. Оправдывающія и извиняющія обстоятельства не приходятъ на умъ; человѣкъ совершенно падаетъ духомъ и произноситъ надъ собою смертный нравственный приговоръ. Подобное состояніе духа нерѣдко смѣняется отчаяніемъ и приводитъ человѣка къ самой ужасно—плачевной развязкѣ съ жизнію. Всѣ метафорическія опредѣленія совѣсти, какія мы слышимъ въ устахъ литературныхъ героевъ, въ родѣ того что „совѣсть—когтистый звѣрь, скребящій сердце, незванный гость, докучный собесѣдникъ, заимодавецъ грубый“ (Скупой рыцарь)—всѣ они подсказаны были состояніемъ души подъ вліяніемъ страшныхъ угрызений совѣсти. Возможны ли такія состоянія съ точки зрѣнія Шольтена? Едва-ли можно отвѣчать: да. Чувство сожалѣнія о своемъ умственномъ несовершенствѣ, замѣняющее у Шольтена угрызения совѣсти, можетъ быть въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ—особенно сильнымъ уже по тому одному, что оно умѣряется нѣкоторою примѣсью радостнаго чувства по поводу того, что человѣкъ от-

<sup>1)</sup> I. Л. Янышевъ. Православно-христіанское ученіе о нравственности, стр. 37.

<sup>2)</sup> *Op. cit.* с. 37 и 38.

<sup>3)</sup> Фарраръ. Жизнь І. Христа, стр. 89.

крылъ, созналъ свою ошибку, сдѣлался способенъ (въ нѣкоторыхъ случаяхъ) критически отнестись къ своему прежнему поведенію и, слѣдовательно, въ нѣкоторомъ смыслѣ сталъ выше въ умственномъ отношеніи. Кроме того, названное чувство не можетъ быть особенно сильнымъ и потому, что оно не соединяется въ немъ съ сознаниемъ своей виновности; нужно помнить, что, по теоріи Шольтена, въ моментъ дѣйствія человѣкъ не идетъ намѣренно противъ своего убѣжденія. Оправдывающія обстоятельства человѣкъ всегда можетъ находить себѣ и въ природѣ нашей познавательной способности, которая не можетъ, конечно, сразу стоять на должной высотѣ и постепенно приближается къ ней путемъ ошибокъ и промаховъ.

Мы указали одну сторону въ угрызеніяхъ совѣсти—ихъ интенсивность. Не менѣе обращаетъ на себя вниманіе и другая сторона этихъ мученій—ихъ продолжительность, также необъяснимая съ точки зрѣнія Шольтена. Опытъ свидѣтельствуется, что „нравственное чувство, однажды возбужденное извѣстнымъ дѣйствіемъ, не перестаетъ напоминать о себѣ и отзываться болью или мученіемъ въ сердцѣ и много спустя послѣ его совершенія; освободиться отъ этого мученія не въ нашей власти, точно такъ же, какъ не въ нашей власти и освободиться отъ боли, произведенной раною въ тѣлѣ; образъ совершеннаго поступка и соединенная съ его воспоминаніемъ сердечная тревога снова и снова возникаютъ въ нашемъ сознаниіи и не даютъ намъ покоя“ <sup>1)</sup>. Если угрызенія совѣсти суть не что иное по своему содержанію, какъ сожалѣніе о своей умственной недоразвитости, неожиданно обнаружившейся въ извѣстный моментъ, то эти угрызенія должны бы сами собою уничтожиться, пасть съ дальнѣйшимъ умственнымъ развитіемъ, съ потерей поддерживавшаго ихъ основанія. Въ старости, умудренной разумомъ и опытностью, не должны бы всплывать въ сознаниіи поступки неопытной, незрѣлой юности въ видѣ живаго нравственнаго укора, мучительнаго упрека, неоплаченнаго нравственнаго долга.

Жизненный опытъ не мало знаетъ такихъ примѣровъ, когда

<sup>1)</sup> I. I. Янышевъ. Православно-христіанское ученіе о нравственности, стр. 37.



неуличенные закономъ преступники сами добровольно отдавались въ руки правосудія. При тягостномъ раскаяніи имъ представлялось одно утѣшеніе: искупить, загладить содѣянный грѣхъ новымъ страданіемъ, т. е., правительственнымъ наказаніемъ. Ожидающая ихъ кара закона казалась имъ легче, чѣмъ горе о сдѣланномъ преступленіи, которое носили они въ сердцѣ своемъ и отъ котораго вигдѣ не могли найти себѣ облегченія. Подобный взглядъ на наказанія, какъ на искупляющее отъ грѣховъ и освобождающее отъ мученій совѣсти средство съ точки зрѣнія Шольтена является совершенно ирраціональнымъ взглядомъ. Для него наказанія, какъ искупляющее средство, излишни, не нужны, такъ какъ человѣкъ, поступавшій всегда по указаніямъ разума, не можетъ чувствовать за собой никакой, сознательно допущенной, нравственной вины; какъ освобождающее отъ мученій совѣсти средство, они напрасны, не дѣйствительны, потому что не могутъ, безсильны заглушить въ человѣкѣ сознаніе его умственного несовершенства.

Артуръ Шопенгауеръ, одинъ изъ самыхъ видныхъ и рѣшительныхъ защитниковъ психологическаго волеваго детерминизма, опредѣляетъ совѣсть, какъ „познаніе самаго себя въ себѣ-же, изъ собственныхъ дѣйствій возникшее самопознаніе своей индивидуальной воли, или образъ своего эмпирическаго характера, возникшій изъ прошлыхъ дѣлъ“, <sup>1)</sup> или (въ другихъ словахъ), какъ ближайшее, становящееся все полнѣе и интимнѣе знакомство съ нами самими, нашимъ характеромъ, какъ все болѣе и болѣе наполняющійся протоколъ нашихъ дѣяній <sup>2)</sup>. Это опредѣленіе совѣсти, взятое изолированно, внѣ общей связи со всею нравственною системою Шопенгауера, можетъ показаться недостаточно яснымъ и нагляднымъ. Поэтому, прежде, чѣмъ переходить отъ этого понятія къ объясненію состояній совѣсти со стороны ихъ сущности, смысла и значенія, въ видахъ большей наглядности и обстоятельности <sup>3)</sup> необходимо освѣ-

<sup>1)</sup> См. Православное Обозрѣніе за 1887 г. Іюль, стр. 406.

<sup>2)</sup> А. Шопенгауеръ. Двѣ основныя проблемы этики, стр. 99. 327.

<sup>3)</sup> А также въ виду предстоящей критикѣ ученія Шопенгауера.

тить и рассмотреть это опредѣленіе въ связи съ другими основными метафизическими положеніями Шопенгауера, послужившими для него логическими посылками, или антецедентами, чтобы въ послѣдовательномъ изображеніи мыслительнаго процесса философа выяснитъ самый генезисъ подобнаго опредѣленія совѣсти, а отсюда, дать правильное освѣщеніе и объясненіе (съ его точки зрѣнія) и обычныхъ состояній ея. Вся философа Шопенгауера есть одинъ живой и непрерывный логическій процессъ, каждый отдѣльный моментъ котораго можетъ быть понятъ и уясненъ только въ общей органической связи со всѣми другими. Опредѣленіе совѣсти, обуславливающее собою, какъ мы сейчасъ замѣтили, объясненіе и процессъ ея, какъ можно судить по самому содержанію опредѣленія, находится въ ближайшей связи съ ученіемъ о неизмѣнности и неподвижности врожденнаго индивидуальнаго характера, но въ корнѣ затрагиваетъ и ученіе о волѣ и ея объективациі.

Самымъ общимъ, первымъ и основнымъ положеніемъ Шопенгауера, въ которомъ *implicite* логически завиты всѣ теоретическія и практическія положенія и утвержденія его философа, служитъ то положеніе, что сущность всего міра и міроваго процесса составляетъ воля, какъ вещь въ себѣ, какъ нѣкоторое самостоятельное, независимое и субстанціальное начало. Эта воля—безраздѣльная, слѣпая, неразумная и безсознательная сущность, однимъ словомъ, чистая реальность, лишнная всего того, что обуславливается формами, способностями и функціями познающаго субъекта, исчерпывается въ своей сущности однимъ положительнымъ свойствомъ—безостановочнымъ, неустаннымъ и безконечнымъ стремленіемъ къ существованію, къ жизненному процессу; потому она есть воля къ жизни. Но эта воля, какъ воля къ жизни, можетъ реализоваться только по принципу индивидуализаціи; этотъ принципъ есть необходимый принципъ всей и всякой жизни, существеннѣйшая ея категория, такъ что жизнь, какъ жизнь, немислима и непредставима внѣ индивидуализаціи <sup>1)</sup>. Для міровой воли

---

<sup>1)</sup> См. Православное Обозрѣніе за 1877 г. Апрель ст. Нравственное ученіе Шопенгауера, стр. 798.

существенъ самый жизненный процессъ, какъ непрерывная смѣна самыхъ разнообразныхъ, никогда не прекращающихся явленій. Она не можетъ успокоиться ни на одномъ, частномъ или единичномъ явленіи, потому что это значило-бы перестать жить, заглушить самое стремленіе къ жизни <sup>1)</sup>. Эта воля къ жизни, сама въ себѣ, въ своемъ, такъ сказать, метафизическомъ, трансцендентальномъ бытіи, вполнѣ свободная и всемогущая, не связанная никакою необходимостью, въ своей реализаціи или объективаціи, въ своемъ эмпирическомъ феноменѣ, неизбѣжно является детерминированною. Самый фактъ бытія объекта воли, самое появленіе индивидуума (esse) есть дѣло свободы, свободный актъ (такъ какъ каждый объектъ могъ-бы или вовсе не существовать, или существенно быть инымъ), но вся его наличная фактическая жизнь, существованіе (existentia), всѣ ея функціи и свойства (oregati) должны быть сплошь и безусловно детерминированы. Всякое существо не можетъ существовать и въ то же время быть *ничѣмъ*, а необходимо должно быть чѣмъ либо, имѣть свою особенную природу, которою опредѣляются всѣ ея дѣйствія <sup>2)</sup>. Примѣняя это положеніе къ человѣку, мы получаемъ такой выводъ: каждый человѣкъ является въ міръ съ опредѣленною, спеціально-индивидуальною, психо-физическою конституціею, совокупность свойствъ и качествъ которой называется эмпирическимъ характеромъ. Такъ какъ всякій феноменъ, всякое явленіе предполагаетъ ноуменъ, вещь въ себѣ, то, объективаціей чего оно является, поэтому и эмпирический характеръ, какъ опредѣленная реализація воли, предполагаетъ, въ качествѣ своего условія и послѣдняго основанія, умственный, интеллигибельный характеръ, подъ которымъ, ясно, нельзя разумѣть ничего другого, кромѣ свободного внѣвременнаго и внѣпространственнаго акта въ самой волѣ къ жизни, какъ вещи въ себѣ, благодаря которому получила свое esse опредѣленная человѣческая индивидуальность <sup>3)</sup>. Этотъ врожденный эмпирический характеръ, который

<sup>1)</sup> Ibidem, стр. 782.

<sup>2)</sup> См. Православное Обзорѣніе за 1877 г. Апрель. Ст. Нравственное ученіе Шопенгауера стр. 789.

<sup>3)</sup> См. Православное Обзорѣніе за 1877 г. Юль, Июль. Ст. О. О. Гусева. „Нравственное ученіе Шопенгауера“, стр. 387.

нельзя собственными усиліями пересоздать, измѣнить, улучшить, развить, но который постоянно и неизмѣнно, неизгладимо остается на всю жизнь, провожая человѣка до самой могилы, является главнымъ факторомъ человѣческихъ поступковъ, такимъ, въ которомъ сосредоточивается весь центръ тяжести. Поступки человѣка не могутъ быть сполна относимы на счетъ внѣшней причинности, внѣшнихъ мотивовъ, мотивы, все равно, —будутъ-ли это наличныя впечатлѣнія, или абстрактныя общія понятія, сконцентрировавшія въ себѣ результаты прежнихъ опытовъ воли и дѣйствій человѣка, не могутъ, сами по себѣ, безусловно и объективно, направлять и опредѣлять волю соотвѣтственно своему содержанію; хотя мотивы и дѣйствуютъ съ необходимостью, но всякій разъ степень дѣйствія и сила ихъ вліянія на волю въ значительной мѣрѣ обусловливается собственнымъ, индивидуальнымъ характеромъ человѣка. Хотя этотъ эмпирическій характеръ врожденъ человѣку, неизмѣненъ и постояненъ, но онъ не сразу и непосредственно извѣстенъ человѣку, въ его дѣйствительныхъ и неизмѣнныхъ свойствахъ, но открывается ему лишь постепенно, изъ опыта, т. е., изъ проявленій, изъ дѣлъ человѣка <sup>1)</sup>. Приходя въ дѣятельность, благодаря мотивамъ, характеръ заявляетъ о своихъ свойствахъ познавательной способности, которая, будучи существенно направлена наружу, а не внутрь, даже свойства собственной воли познаетъ только эмпирически, изъ ея дѣйствій <sup>2)</sup>. Дѣйствія, какъ симптомы болѣзни, являются точными показателями индивидуальнаго характера; они вскрываютъ и вынаруживаютъ то, что дано въ характерѣ съ самымъ рожденіемъ, въ качествѣ воспріимчивости или предрасположенности. Изъ опыта жизни человѣкъ, наконецъ, узнаетъ свой собственный характеръ, т. е., что онъ, какъ опредѣленный индивидуумъ, можетъ и хочетъ <sup>3)</sup>. Такое познаніе силъ, свойствъ и направленія нашего эмпирическаго характе-

1) См. Православное Обозрѣніе. Іюнь—Іюль, ст. Нравственное ученіе Шопенгауэра, стр. 395.

2) А. Шопенгауэръ. Двѣ основныя проблемы этики, стр. 99.

3) См. Правосл. Обозрѣніе за 1877 г. іюнь—іюль, ст. Ф. Ф. Гусева „Нравственное ученіе Шопенгауэра“, стр. 395.

ра, нашей личности, становящееся отъ времени все богаче и содержательнѣе, все полнѣе дорисовывающее картину, образъ насъ самихъ, и есть совѣсть. Угрызенія и одобренія совѣсти происходятъ, слѣдовательно, отъ познанія своего, отъ природы полученнаго, индивидуальнаго характера; отсюда, вполне послѣдовательно разсуждалъ Шопенгауэръ, упреки и одобренія совѣсти, хотя прежде всего и явно относятся къ нашимъ отдѣльнымъ поступкамъ, направляются на то, что мы сдѣлали, но въ сущности, они касаются того, что мы есть, нашей сущности, нашихъ свойствъ, потому что разъ они такія, а не иныя, его дѣянія, при наступившихъ мотивахъ, никогда не могли-бы совершиться иначе, чѣмъ совершились <sup>1)</sup>). Если, напримѣръ, насъ мучитъ совѣсть, то она мучитъ насъ не за то, что мы въ данное время поступили худо или безнравственно, но за направленіе и природу нашего характера, за то, что злые поступки *не случайность для насъ*, мучитъ, вслѣдствіе нашего внутреннаго убѣжденія въ томъ, что, если-бы обстоятельства и иначе сложились, мы поступили-бы такъ же <sup>2)</sup>).

Поэтому совѣсть человѣка, хотя и по поводу дѣйствій (*operari*), обвиняетъ собственно *esse*; здѣсь въ *esse* находится мѣсто, поражаемое жаломъ совѣсти,—то, за что человѣкъ испытываетъ на себѣ тяжелую нравственную отвѣтственность <sup>3)</sup>).

1) А. Шопенгауэръ. Двѣ основныя проблемы этики, стр. 215, 326 и др.

2) Лопатинъ. Нравственное ученіе Шопенгауэра. См. Труды М. П. Общества. Выпускъ I. III ч. стр. 134.

3) А. Шопенгауэръ. Двѣ основныя проблемы этики, Переводъ Черниговца, стр. 216. Шопенгауэръ дѣлаетъ попытку частіе и спеціальнѣе опредѣлить и указать тѣ черты индивидуальнаго эмпирическаго характера, познаніе которыхъ порождаетъ или боль и угрызеніе совѣсти, или ея одобреніе и спокойствіе. Обозначеніе этихъ чертъ опредѣляется у него ученіемъ о единствѣ міроваго начала—воли къ жизни, призрочно реализующейся по принципу индивидуализаціи. „Всякая множественность, говоритъ Шопенгауэръ, есть только видимая и кажущаяся; во всѣхъ индивидуумахъ этого міра, въ какомъ-бы безконечномъ числѣ они не представлялись рядомъ другъ съ другомъ и другъ подлѣ друга, проявляется все-таки одна и та же, во всѣхъ ихъ похожая и тождественная, дѣйствительно пребывающая сущность“. (Двѣ проблемы этики, стр. 342). Сообразно съ этимъ взглядомъ на призрочность индивидуализма, скрывающаго за собою все наполняющую единую, самотождественную міровую субстанцію, Шопенгауэръ опредѣляетъ угрызеніе совѣсти, какъ чувство ненормальности, излишняго самоутвержденія индивидуальной воли, отрицающей въ подобномъ самоутвержденіи единство свое съ про-

Объясненіе состояній совѣсти, необходимо рассматриваемое въ связи съ нѣкоторыми метафизическими положеніями Шопенгауера, послужившими для него логическими прецедентами, неизбѣжно приводитъ къ отрицанію за ними всякаго нравственнаго смысла и характера. Съ точки зрѣнія Шопенгауера, утверждающаго, что всѣ поступки человѣка съ механическою необходимостью опредѣляются врожденнымъ, постояннымъ и неизмѣннымъ характеромъ, подчиняющимъ волю съ такою-же силою, съ какою неорганическое тѣло подчиняется физическимъ причинамъ и растеніе возбужденіямъ, одобренія и угрызенія совѣсти могутъ быть не чѣмъ инымъ, какъ простымъ пріятнымъ или непріятнымъ чувствомъ по поводу своихъ худыхъ или хорошихъ нравственныхъ качествъ, полученныхъ отъ природы и нисколько не зависящихъ отъ личной инициативы человѣка. Чувствованія совѣсти по своему существу и смыслу ничѣмъ не будутъ отличаться отъ волненій, испытываемыхъ человѣкомъ при видѣ и сознаніи какого-либо полученнаго имъ, независимо отъ него, физическаго уродства, какой-либо причудливой природной ненормальности, непріятной для индивидуума въ косметическомъ отношеніи, или при видѣ природнаго изящества, или совершенства физической организаціи. Чтобы возвратить эмоціямъ совѣсти нравственный смыслъ и характеръ, чтобы видѣть въ нихъ не простое и естественное чувство пріятности или отвращенія, возбуждаемаго сознаніемъ благопріятныхъ или неблагопріятныхъ условій для своего нравственнаго развитія, а внутреннюю непосредственную оцѣнку моральнаго достоинства человѣческой личности, какъ свободнаго и

---

чимъ индивидуумами и потому посягающей на нихъ и дѣлающей ихъ служебными орудіями по отношенію къ себѣ. Появленіе подобнаго чувства возможно потому, что никакимъ эгоизмомъ нельзя заглушить въ человѣкѣ предчувствіе единства міроваго начала и прязрочности индивидуализма. Одобреніе-же совѣсти, напротивъ, возникаетъ изъ фактически осуществленнаго и подтвержденнаго сознанія единства воли къ жизни, лежащей въ основѣ всякой индивидуальности, изъ фактическаго признанія въ другомъ себя самого и связаннаго съ этимъ расширенія своего чувства (Міръ, какъ воля и представленіе, стр. 441—442). Всѣ критическія соображенія, которыя будутъ высказаны сейчасъ по поводу изложеннаго въ текстѣ ученія Шопенгауера о совѣсти и ея состояніяхъ, приложимы вполнѣ и къ опроверженію этого, сдѣланнаго Шопенгауеромъ, добавленія. Поэтому въ критикѣ мы не будемъ возвращаться къ нему снова.

самостоятельнаго фактора своихъ поступковъ, обнаруживающихъ ея энергію и настроеніе, необходимо было Шопенгауеру доказать, что мы нравственно—отвѣтственны за ту природу, которая дана намъ при рожденіи. Онъ и старается доказать это, но нельзя не замѣтить, что философское обоснованіе этой мысли является одною изъ неудавшихся попытокъ автора. Шопенгауеръ доказываетъ эту мысль, являющуюся, по его выраженію, парадоксомъ съ точки зрѣнія обыденнаго человѣческаго смысла, но заключающей въ себѣ, съ точки зрѣнія настоящей философіи, откровеніе глубочайшей истины <sup>1)</sup>, черезъ отождествленіе индивидуальной личности съ свободнымъ міровымъ началомъ, волею къ жизни, самоопредѣлившеюся къ бытію и съ этой стороны заявляетъ, что „человѣкъ получилъ свое существо съ своего собственнаго согласія“ <sup>2)</sup>. „Вѣдь та міровая воля, говоритъ онъ, которая произвела міръ, подготовила мое рожденіе и сконцентрировала во мнѣ всѣ качества, которыя гнетутъ меня въ теченіи моей земной жизни, вѣдь эта міровая основа, какъ единая и нераздѣльная всецѣло во мнѣ, она живетъ во мнѣ, есть вмѣстѣ и моя воля; слѣдовательно, я самъ виноватъ въ своемъ существѣ и въ своихъ качествахъ“. Платонъ, дѣлаетъ Шопенгауеръ историческую ссылку, гениальнымъ чутьемъ предвосхитилъ эту истину, когда разсуждалъ, что души до рожденія избираютъ себѣ жребій и въ немъ повинны. То же ученіе миеологически выразилось въ ученіи о переселеніи душъ <sup>3)</sup>. Подобнаго рода доказательство хотя подкрѣпляется ссылкой на древняго гениальнѣйшаго мыслителя и философа, все-таки безсильно объяснить человѣку, усвоившему изложенное нами ученіе Шопенгауера о волѣ и ея объективациі, какимъ образомъ можно ставить въ вину человѣку самое его существованіе съ опредѣленною индивидуальною природою и съ какой стороны это послѣднее можетъ быть дѣломъ личной свободы человѣка. Если міровая воля есть еди-

<sup>1)</sup> Л. М. Лопатинъ. Нравственное ученіе Шопенгауера, см. Труды Москов. Психол. Общества. Выпускъ 1. Отдѣлъ III, ст. 134.

<sup>2)</sup> См. Православное Обозрѣніе за 1877 г. Апрѣль стр. 792.

<sup>3)</sup> Л. М. Лопатинъ. Нравственное ученіе Шопенгауера, см. Труды М. П. Общества. Выпускъ 1, отд. III стр. 134.

ная, всемогущая, простая, нераздѣльная субстанція, не имѣющая подлѣ себя ничего другого, никакой другой сущности, существовавшая до всякой жизни и независимо отъ нея и если индивидуальное существованіе есть въ силу этого не что иное, какъ необходимая или детерминированная объективация воли—этой единой самосущей субстанціи, хотя сливающейся въ актѣ рожденія съ индивидуальной волею, но все таки и послѣ этого самостоятельной, отличной отъ нея и свободной въ реализаціи своего неустаннаго стремленія къ жизни, то само собою понятно, что не можетъ быть рѣчи ни о какомъ согласіи человѣка на свое существованіе, такъ какъ онъ самъ какъ опредѣленная индивидуальная *личность*, не существовалъ и не могъ существовать до своего фактическаго рожденія. Слѣдовательно, вся вина человѣка лежитъ не въ немъ, а въ волѣ къ жизни, какъ вещи въ себѣ, въ томъ, частнѣе, что она хочетъ жить и что, удовлетворяя этому стремленію къ жизни, она объективируется, воплощается по принципу индивидуализаціи, единственно только удовлетворяющему ея вѣчное стремленіе къ жизненному процессу.

Итакъ, фактъ нравственной отвѣтственности остается вполне необъяснимымъ, страннымъ явленіемъ съ точки зрѣнія Шопенгауера <sup>1)</sup>, отсюда и процессы совѣсти, являющіеся обычно въ связи съ сознаниемъ за собою этой отвѣтственности, теряютъ всякій нравственный смыслъ и значеніе, сводясь, въ существѣ дѣла, на простое ощущеніе пріятности или отвращенія.

Главная ошибка Шопенгауера, помѣшавшая ему правильно взглянуть на совѣсть и ея состоянія, состояла, такимъ обра-

<sup>1)</sup> Это намъ, кажется, можно доказать даже на собственныхъ словахъ философа. На стр. 82 соч. „Двѣ основныя проблемы этики“, онъ говоритъ: „если-бы характеръ человѣка вытекалъ изъ внѣшнихъ обстоятельствъ (впечатлѣній, опытовъ, примѣровъ, поученій), которыя лежатъ внѣ нашей власти и должны были-бы такъ или иначе исходить отъ Провидѣнія или, если угодно, отъ случая, то нравственная отвѣтственность за него совершенно-бы отпадала, такъ какъ въ концѣ концовъ они явно—были-бы дѣломъ Провидѣнія или случая. А развѣ, спросимъ мы Шопенгауера, извѣстная психо-физическая организація, дающая человѣку вмѣстѣ съ рожденіемъ и неизмѣнно остающаяся на всю жизнь, не является чѣмъ-то тоже внѣшнимъ, роковымъ для человѣка, фаталистически подчиняющимъ его какой-то могучей трансцендентальной силѣ. Не мѣшаетъ-ли это нравственной отвѣтственности?“



зомъ, въ томъ, что онъ считалъ человѣка, связаннаго прирожденнымъ характеромъ, существомъ совершенно пассивнымъ въ созданіи своей нравственности, преувеличивалъ его зависимость отъ характера и не замѣтилъ той внутренней активности, въ силу которой мы можемъ управлять собою; онъ не подозрѣвалъ, что человѣкъ можетъ быть дѣятельнымъ соучастникомъ въ образованіи и исправленіи собственнаго характера. И обыденное сознаніе, и общечеловѣческій взглядъ на жизнь, какъ на процессъ постепеннаго развитія, а не нравственнаго застоя въ одномъ, данномъ отъ природы, положеніи, глубокая увѣренность—въ томъ, что мы не таковы, какими должны быть, а *можемъ* и должны быть иными, и данныя опыта, показывающія, какъ отдѣльныя личности, подъ вліяніемъ различныхъ обстоятельствъ (какой-либо охватившей человѣка религіозной идеи, или благодаря подчиненію нравственному идеальной личности) перерождаются нравственно, то медленно, то вдругъ, на глазахъ,—все это, кажется, не позволяло смотрѣть Шопенгауеру на нравственный характеръ, какъ на нѣчто неизмѣнное и неподвижное, а скорѣе заставляло смотрѣть на него, какъ на нѣчто воспитываемое, образуемое и видоизмѣняемое самимъ человѣкомъ, его собственными усиліями. Если бы онъ сдѣлалъ это, тогда имѣлъ-бы право говорить о нравственной отвѣтственности, тогда и состоянія совѣсти представились-бы ему въ ихъ настоящемъ видѣ и свѣтѣ.

А. II.

---

# Идея Бога и безсмертіе души предъ еудомъ новѣйшихъ критиковъ.

БАРО, члена Парижской Академіи наукъ.

(Продолженіе \*).

## Г Л А В А VI.

Новѣйшія ученія о будущей жизни. Пантеисты и скептики.

Среди этого великаго движенія критики, которая, затрогивая всѣ вопросы, искажаетъ и разрушаетъ всѣ вѣрованія,—что становится съ вопросомъ объ участи человѣка? Какая будущность указывается индивидуальной и свободной душѣ? Страстное безпокойство человѣческаго разума, который не находитъ себѣ въ этомъ направленіи полнаго удовлетворенія, важность этого вопроса, наконецъ, самая его темнота,—все это заставляетъ насъ надѣяться, что читатели послѣдуютъ за нами въ этой небольшой экскурсіи въ область нѣкоторыхъ системъ, обратившихъ на себя вниманіе, въ томъ или другомъ отношеніи, въ эти послѣдніе годы.

Здѣсь мы еще разъ встрѣчаемся, только въ другой формѣ, съ занимавшею уже насъ проблемою,—съ проблемою о личности Божества, которая служитъ идеаломъ человѣческой индивидуальности и высшею гарантіею продолженія нашего бытія въ томъ неизвѣстномъ мірѣ, который открываетъ предъ нами смерть. Вопросъ о будущей жизни зависитъ отъ слѣдующаго вопроса: есть ли Богъ просто лишь отвлеченный порядокъ вещей, или Онъ есть разумное и живое начало бытія? Есть-ли

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 2, за 1897 г.

Богъ слѣпая сила, или Онъ есть нравственное существо, судія и отецъ рода человѣческаго?

Всѣ писатели, затрогивавшіе въ наши дни вопросъ о будущей жизни, раздѣляются на два рѣзко отличающіеся другъ отъ друга класса. Одни,—скептики, идеалисты и пантеисты (въ большей или меньшей степени),—полагаютъ, что эта проблема находится внѣ компетенціи разума, или же настолько ее искажаютъ, что ихъ рѣшеніе этой проблемы не имѣетъ уже ничего общаго съ обычными идеями и установившеюся терминологіею. Другіе,—энтузіасты и мистики,—стараются или опредѣлить природу, или указать мѣсто будущей жизни и представить намъ ее въ формѣ какого-то неуловимаго, обворожительнаго видѣнія, при чемъ и нѣкоторые изъ этихъ утопистовъ искажаютъ и самыя условія будущей жизни,—подъ предлогомъ ея истолкованія и объясненія. При *разборѣ* этихъ доктринъ или этихъ мечтаній, мы будемъ держаться существенныхъ и доказанныхъ пунктовъ, въ увѣренности, что, какъ ни мало достовѣрности въ этомъ вопросѣ, однако ея достаточно для того, чтобы дать цѣнность жизни.

Займемся сначала тою группою современныхъ писателей, въ которой мы встрѣчаемъ знакомыя уже намъ имена и которая въ большинствѣ случаевъ стоитъ въ зависимости отъ критицизма Канта или отъ идеализма Гегеля. Въ этомъ блестящемъ калейдоскопѣ нѣмецкихъ умозрѣній,—какія превращенія претерпѣлъ догматъ безсмертія? Какъ случилось, что его содержаніе превратилось въ нѣкоторую метафору? Вотъ вопросъ.

Характерная черта пантеизма и всякой доктрины, находящейся подъ бѣльшимъ или меньшимъ вліяніемъ его, по отношенію къ этому вопросу, есть двусмысленность; французскіе пантеисты, такъ же какъ и ихъ учителя—пантеисты нѣмецкіе, охотно говорятъ о безсмертіи. Слово какъ у нихъ, такъ и у насъ конечно одинаково. Но вопросъ въ томъ, соединяется ли съ этимъ словомъ одна и та же мысль. Одинъ изъ тѣхъ пунктовъ, которые наиболѣе прочно установлены, среди современныхъ споровъ, спиритуалистическою философіею, есть опредѣленіе точнаго смысла этого слова. Я резюмирую здѣсь это прекрасное и установившееся ученіе, чтобы освѣтить сущность

спора между пантеистами и нами. Я постараюсь сдѣлать это такъ, чтобы и тѣ люди, для которыхъ этотъ родъ идей совсѣмъ чуждъ, могли замѣтить радикальное различіе между нами въ мысли и пониманіи, при тождествѣ слова.

Предвижу, что вамъ скажутъ: „Нечего бояться смерти! Вы не можете умереть! Ничто существующее не можетъ перестать существовать. Идея небытія есть идея противорѣчивая. Нѣтъ уничтоженія и разрушенія, есть только преобразованія. Условія вашего бытія измѣнятся; то, что составляетъ вашу эфемерную личность, безъ сомнѣнія, уступитъ мѣсто другимъ формамъ бытія, но что есть въ васъ реального и субстанціального,—самое ваше существо,—это не погибнетъ“.—Достаточно ли, однако, этого? И *эта* невозможность уничтоженія можетъ ли дать вамъ утѣшеніе, когда вы, со смертію, потеряете то, что составляетъ условіе вашей личности? Эта ли непрерывность чистаго бытія, голыи субстанции (предполагая, что она возможна) служатъ надеждою человѣчества, его поддерживающею, укрѣпляющею и ободряющею въ испытаніяхъ жизни, равно какъ и при ужасахъ смерти? Весь вопросъ о будущей жизни веужели сводится для насъ къ той мысли, что метафизическій принципъ нашей души будетъ продолжать свое существованіе?

Конечно нѣтъ. То, что спиритуализмъ, согласно съ инстинктивною вѣрою рода человѣческаго, называетъ безсмертіемъ, есть безсмертіе личности, безсмертіе этой отдѣльной души, мыслившей, любившей, дѣйствовавшей, страдавшей въ теченіе болѣе или менѣе продолжительной жизни, это есть непрерывность индивидуальнаго существованія, сохраняющаго, если можно такъ выразиться, послѣ смерти, ту же фізіономію, какую оно себѣ создало,—знакъ своей индивидуальной и отдѣльной реальности. Одно только *это* безсмертіе насъ интересуетъ. Ко всякому другому безсмертію мы остаемся совершенно равнодушными. Въ самомъ дѣлѣ, что такое для насъ метафизическій принципъ нашей души, лишенный всего того, что составляло нашу собственную жизнь,—мысль, чувство, свободу? Только силою абстракціи я могу отдѣлить мою субстанцію отъ моей личности. Сама по себѣ, эта безличная субстанція, эта не-

опредѣленная сущность бытія, лишенная всякой способности, не есть ли только неуловимый *ноуменъ*, который скорѣе можно предполагать, чѣмъ понимать,—не есть ли чистая возможность, чистая абстракція? То, что я понимаю и знаю въ себѣ,—это есть мое я, разумная и свободная сила, которая во мнѣ мыслить и желаетъ, *сознавая*, что она мыслить и желаетъ,—которая обладаетъ въ сознаниі дѣйствительнымъ бытіемъ и связываетъ настоящее, посредствомъ памяти, съ прошедшимъ, утверждая такимъ образомъ свое тождество,—не темное и безсознательное постоянство бытія, но чувствуемое и сознаваемое постоянство личности. Если мое сознание и не составляетъ всего моего существа,—во всякомъ случаѣ оно составляетъ его умопостигаемое (*intelligible*) единство. Если мое бытіе не озаряется сознаниемъ, оно ускользаетъ отъ меня. Оно мнѣ является и принадлежитъ мнѣ только въ формѣ личности, т. е., подъ условіемъ закона сознанія. Уничтоживъ мое сознание, вы можете быть, не уничтожите во мнѣ неизвѣстнаго принципа субстанціи, но эта неизвѣстная для меня субстанція будетъ мнѣ совершенно чуждою. Если хотите, она останется еще существомъ, но—существомъ неопредѣленнымъ. Это уже не мое существо. И какія усилія абстракціи могли бы заставитьъ меня интересоваться метафизическими судьбами этого, неизвѣстнаго для меня, *нѣчто*, въ которомъ уже нѣтъ ничего того, что составляло мою личность, и которое, слѣд., не есть уже *мое я*? Кроме того, подобное безсмертіе разрушало-бы ученіе объ испытаніи и весь нравственный строй, такъ какъ уничтожало-бы всякую возможность санкціи. Какая, въ самомъ дѣлѣ, санкція возможна тамъ, гдѣ нѣтъ тождества? Какая отвѣтственность тамъ, гдѣ нѣтъ уже памяти для установленія нравственной связи между наказаніемъ и преступленіемъ, между достигнутымъ блаженствомъ и добродѣтельною, заслуживающею его?

Истинное и единственное безсмертіе, какое я признаю и представленіе котораго волнуетъ мой умъ, есть, слѣдовательно, безсмертіе нравственное, т. е., сохраненіе моей личности съ сознаниемъ, отвѣтственностію и памятью. Уничтожьте эти условія, и вы обратите всѣ надежды на будущую жизнь въ метафизическое безсмертіе, до котораго мнѣ нѣтъ почти никакого

дѣла, потому что я не понимаю, въ чемъ оно состоитъ. Для меня важно не то, чтобы не уничтожилась какая-то тамъ безличная субстанція, которой я не знаю, но— чтобы сохранилась вся моя личность, и только она одна.

Этого нравственнаго безсмертія, этой будущей жизни, связанной, посредствомъ памяти, съ жизнью прошедшею, пантеизмъ никогда не можетъ допустить. Она идетъ въ разрѣзъ съ самымъ его принципомъ, т. е., съ его понятіемъ Абсолютнаго, которое одно только вѣчно и одно только реально. Для пантеистовъ существуетъ только одно истинное бытіе, только одна субстанція. Все остальное есть лишь чистая модальность, мимолетный феноменъ божественной жизни. Всякое индивидуальное бытіе, съ точки зрѣнія пантеизма, есть призракъ. Человѣкъ имѣетъ только тѣнь личности въ тѣхъ небольшихъ мгновеніяхъ, которыми измѣряется его столь краткая жизнь. Какимъ образомъ эта тѣнь личности могла бы сохранить существованіе послѣ смерти? Невозможность этого такъ очевидна, что этой стороны дѣла пантеизмъ никогда и не разъясняетъ. Вотъ почему такъ-же послѣдовательный пантеистъ никогда не станетъ проповѣдывать безсмертіе, которое было-бы лишь продолженіемъ въ загробной жизни личнаго бытія, отрицаемаго имъ и въ настоящей жизни. Нѣкоторыя двусмысленныя выраженія, встрѣчающіяся у Спинозы (въ другихъ случаяхъ обыкновенно столько точнаго), а такъ-же въ туманномъ языкѣ пѣмецкихъ идеалистовъ, могли бы ввести насъ въ заблужденіе по этому трудному пункту, если бы размышленіе не приходило къ намъ на помощь, не исправляло перваго мнѣнія и не возстановляло истиннаго смысла этихъ двусмысленныхъ формулъ. Напротивъ, обратите вниманіе на тѣ вѣчныя метафоры, которыми пантеизмъ, въ своихъ лирическихъ изліяніяхъ, выражаетъ возвращеніе человѣческой души къ Богу, у индійскихъ, а также и александрійскихъ мистиковъ. Это—капля воды, погружающаяся въ океанъ міра; это—искра, отлетающая къ очагу бытія; это отблескъ, это лучъ, возвращающійся къ источнику свѣта. Нравственная борьба, испытаніе жизни, высшій долгъ состоитъ въ томъ, чтобы развить въ себѣ Бога, разрушить ту тѣнь индивидуальности, то небытіе, которое одно только отдѣляетъ человѣка отъ Бога. Черезъ смерть человѣкъ вновь становится Богомъ; она разру-

шаетъ ту иллюзію жалкаго личнаго бытія, которая отдѣляла и отчуждала душу отъ ея принципа. Не въ этомъ ли заключается вѣчная доктрина, вѣчная мораль мистическаго пантеизма? И есть ли въ подобныхъ идеалахъ что-нибудь, похожее на безсмертіе?

Все это доказывалось часто и установлено уже достаточно прочно; теперь слѣдуетъ идти дальше и показать, что истинно научный пантеизмъ, который смѣло допускаетъ всѣ свои логическіе выводы и не довольствуется неопредѣленными, хотя и блестящими, метафорами, не можетъ установить не только нравственное, но и метафизическое безсмертіе. Очень часто противъ пантеистовъ считали достаточнымъ доказать, что ихъ принципъ требуетъ уничтоженія личности въ безковечности Божества. При этомъ съ ними иногда соглашались, что, при уничтоженіи личности, можетъ не погибнуть, по крайней мѣрѣ, субстанція или принципъ бытія, какимъ бы именемъ мы его ни называли. Но какая субстанція и какой принципъ? Въ пантеизмѣ нѣтъ двухъ субстанцій, а только одна; нѣтъ и двухъ принциповъ, а только одинъ. Вѣчность моего существа такъ же невозможна, какъ и вѣчность моей личности. Дѣлая эту уступку пантеизму, забываютъ, что душа человѣческая есть простой модусъ, скоротечный моментъ абсолютнаго бытія. Жизнь служитъ мѣрою продолжительности этого явленія божественной субстанціи, а смерть составляетъ ея конецъ. Согласно неизмѣнному ученію всякаго пантеизма, я не имѣю ни самостоятельнаго бытія, ни собственной субстанціи. Что хотятъ сказать, когда говорятъ о вѣчности моего бытія въ лонѣ Бытія универсальнаго? Что значитъ погрузиться въ Бога? Эти слововыраженія не имѣютъ ничего философскаго и только служатъ къ упроченію недоразумѣній.—Въ итогѣ личность человѣческая есть лишь номинальная личность, есть призракъ, исчезающій со смертію: нѣтъ слѣдовательно безсмертія нравственнаго. Душа человѣческая есть только модусъ абсолютнаго бытія, она не имѣетъ собственной субстанціи; стало быть, нѣтъ безсмертія метафизическаго. Природа явленія состоитъ именно въ томъ, что оно не долговѣчно; душа есть лишь явленіе божественной сущности. Одинъ Богъ только существуетъ (*subsiste*); объ этомъ говоритъ самое Его имя: Онъ есть субстанція (*substance*).

И однако пантеисты постоянно говорятъ намъ о безсмертіи, подобно тому какъ другіе писатели, которые всѣми силами стараются опровергнуть реальность Божества, непрестанно говорятъ о Богѣ. Стало быть, и тѣ и другіе разумѣютъ подъ однимъ и тѣмъ же словомъ не то, что мы. Не будемъ оскорблять своихъ противниковъ предположеніемъ, что они нарочно продолжаютъ употреблять слова, лишеныя смысла, которыя причиняютъ двойной вредъ: скрываютъ собственную ихъ мысль и упрочиваютъ заблужденіе другихъ. Постараемся лучше истолковать ту новую идею, которая скрывается подъ старымъ словомъ. Это—пріемъ болѣе научный и болѣе достойный насъ.

Чѣмъ болѣе я стараюсь проникнуть въ глубь пантеизма, тѣмъ болѣе убѣждаюсь, что слово „безсмертіе“ имѣетъ для него только одинъ смыслъ,—смыслъ весьма своеобразный и, можно сказать, до противоположности отличный отъ обычнаго значенія этого слова. Безсмертіе, для пантеиста, не удалено въ область химерическаго будущаго, не скрывается въ неизвѣстности смерти. Оно существуетъ въ земной жизни, и мы всегда можемъ его достигнуть. Это не форма будущей жизни, а форма жизни настоящей. Для осуществленія его нужно только одно условіе: мы должны своею мыслию приобщиться вѣчности Принципа, абсолютности Субстанціи. Наше безсмертіе осуществляется здѣсь на землѣ чрезъ то участіе, какое мы имѣемъ въ абсолютномъ, божественномъ. Смѣшно искать вѣчную жизнь въ какомъ-нибудь другомъ времени и мѣстѣ. Истинное время безсмертія—это настоящая жизнь; истинное мѣсто безсмертія—наша душа. Небо—это нашъ разумъ, когда мы мыслимъ объ абсолютномъ. Мы становимся безсмертными, когда наша мысль, оставивъ міръ случайнаго, объединяется со своимъ принципомъ и приобщается его необходимости и вѣчности. Познать свою зависимость, чувствовать, что мы покоимся въ лонѣ вѣчной Субстанціи, видѣть всю свою силу и всю свою гордость въ своей связи съ абсолютнымъ, которое каждое мгновеніе поддерживаетъ нашу жалкую личность надъ бездною ничтожества,—вотъ въ чемъ состоитъ единственно-истинное безсмертіе, которое намъ обѣщаетъ пантеизмъ. Всѣ формы, въ какихъ человечество представляетъ себѣ будущую жизнь, суть бредъ воображенія и дѣтскія мечтанія. Вотъ чѣмъ мы должны удовлетво-



ваться, если мы обладаемъ человѣческимъ достоинствомъ. И обратите вниманіе, какое удивительное вытекаетъ отсюда слѣдствіе! Законъ распредѣленія наградъ и наказаній, который есть одинъ изъ существенныхъ элементовъ будущей жизни, съ этой точки зрѣнія, прекрасно осуществляется уже здѣсь, на землѣ. Каждый имѣетъ столько безсмертія, сколько заслуживаетъ. Распредѣленіе это безошибно, потому что то, что составляетъ въ каждомъ изъ насъ безсмертіе и устанавливаетъ его степень, есть именно то совершенство, котораго мы достигли. Вполнѣ безсмертенъ тотъ, кто наиболѣе осуществилъ божественное въ своей жизни или въ своей мысли, путемъ знанія или путемъ добродѣтели. То, что въ его жизни есть добраго, и въ его мысли истиннаго, даетъ ему именно общеніе съ Вѣчнымъ. Мѣра этого знанія и этой добродѣтели есть, слѣдовательно мѣра его безсмертія. Напротивъ, отчужденны отъ божественной жизни тѣ, которые всецѣло погружаются въ міръ видимости и модальности, которые отдѣляютъ себя отъ міроваго Принципа низостью своихъ поступковъ или своихъ мыслей, которые отдаютъ свою жизнь въ жертву вульгарнымъ наклонностямъ, эгоистическимъ удовольствіямъ, унижительной тиранніи чувствъ. Не Богъ удаляетъ ихъ отъ себя, но они сами удаляютъ себя отъ Бога. Съ каждымъ шагомъ, какой они дѣлаютъ внѣ истины, ихъ мысль затемняется, вкусъ къ божественному притупляется; послѣдняя степень несчастія не чувствовать его совсѣмъ. Они живутъ во времени, а это есть истинная смерть; тогда какъ жить нужно лишь мыслию о вѣчномъ, въ чемъ именно и заключается единственное и истинное безсмертіе.

Конечно, мы вовсе не хотимъ отрицать величіе и красоту этой стоической мысли; но мы спросимъ, однако: опредѣлять такимъ образомъ безсмертіе и отождествлять будущую жизнь съ жизнью настоящей не значитъ ли насиловать установившіяся понятія и языкъ? И не въ правѣ ли мы, въ виду этого, сказать, что самою характерною чертою пантеизма, по отношенію къ этому важному вопросу, служитъ двусмысленность? Насколько важна эта двусмысленность,—это теперь можно опредѣлить.

Нѣсколькихъ примѣровъ изъ исторіи новѣйшаго пантеизма, который одинъ только можно назвать истинно научнымъ и сознающимъ свои принципы, будетъ достаточно для того, чтобы

поставить внѣ всякаго сомнѣнія точность нашего толкованія. Формулы разнообразятся до бесконечности, но было бы легко показать, что онѣ постоянно выражаютъ одну и ту же мысль.

Это было бы нѣсколько трудно развѣ только по отношенію къ Спинозѣ. Но это—трудность скорѣе кажущаяся, чѣмъ дѣйствительная. При поверхностномъ чтеніи дѣйствительно представляется совершенно несомнѣннымъ, будто мысль Спинозы благопріятствуетъ вѣрѣ въ будущую жизнь. Пятая глава его *Этики* изобилуетъ положеніями, замѣчаніями, выводами, внѣшняя форма которыхъ представляетъ замѣчательныя аналогіи съ обычнымъ ученіемъ о безсмертіи. „Душа не можетъ вполне погибнуть вмѣстѣ съ тѣломъ. Отъ нея остается нѣчто, и это нѣчто—вѣчно“. „Душа человѣческая можетъ имѣть такую природу, что то, что въ ней погибаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, можетъ не имѣть никакой цѣны въ сравненіи съ тѣмъ, что продолжаетъ существовать послѣ смерти“, и проч., и проч. <sup>1)</sup> Однако, изслѣдуемъ эти положенія ближе и посмотримъ, нельзя ли и не должно ли объяснять ихъ совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, а не въ томъ, съ какимъ они являются на первый взглядъ.

Прежде всего, поверхностное и обыкновенное толкованіе этихъ положеній было бы въ очевидномъ противорѣчій съ нѣкоторыми основными принципами ученія Спинозы. Приведемъ, по этому пункту, свидѣтельство одного въ высшей степени компетентнаго судьи, посвятившаго свой острый умъ и нѣсколько лѣтъ своей слишкомъ краткой жизни на переводъ сочиненій Спинозы, на изученіе его ученія и самую безпристрастную его критику. „Какимъ образомъ, говоритъ онъ, Спиноза можетъ допустить, что душа продолжаетъ жить послѣ разрушенія тѣла, когда онъ соединилъ душу съ тѣломъ абсолютною связью? Что такое душа человѣческая? Это есть Богъ, опредѣляемый извѣстными модусами мысли и протяженія или,—иными словами,—рядъ идей, связанныхъ между собою извѣстнымъ постоянствомъ соотношенія, которое находится въ точномъ соотвѣтствіи съ рядомъ модификацій протяженія, связанныхъ подобнымъ же соотношеніемъ. Душа есть идея тѣла, агрегатъ идей, находящихся въ необходимой связи съ агрегатомъ молекулъ тѣла.

<sup>1)</sup> Spinoza, *Ethique*, 5 часть.

Для того, чтобы душа, какъ понималъ ее Спиноза, могла продолжать свое существованіе, требовалось бы чудо, ниспроверженіе необходимыхъ законовъ универсальной жизни, что, однако, было бы въ его глазахъ высшею нелѣпостью<sup>1)</sup>.

Вотъ первый аргументъ, который прямо доказываетъ невозможность метафизическаго безсмертія души въ ученіи Спинозы. А вотъ и другой аргументъ, хотя онъ, безъ сомнѣнія, не такъ важенъ, потому что доказываетъ только невозможность нравственнаго безсмертія. Однако онъ имѣетъ свое значеніе и заслуживаетъ размышленія.

„Спиноза прямо заявляетъ, и притомъ нѣсколько разъ, что, послѣ разрушенія тѣла, ни воображеніе ни память не могутъ существовать. Онъ опредѣляетъ память такъ: она есть связь идей, которая выражаетъ природу внѣшнихъ вещей согласно со строемъ и связью *ощущеній* человѣческаго тѣла. Память слѣдовательно, существуетъ въ душѣ только до тѣхъ поръ, пока существуетъ тѣло. Но безъ памяти возможно-ли тождество личности? Душа человѣческая, поскольку она предполагаетъ *фактическое* существованіе человѣческаго тѣла, подлежитъ, слѣдовательно, уничтоженію. Чувства, память, воображеніе, пассивныя способности, приуроченныя къ бытію измѣнчивому, погибаютъ вмѣстѣ съ тѣломъ и уносятъ съ собою наши инадѣкватныя идеи, т. е., весь жалкій рядъ нашихъ страстей, предразсудковъ и заблужденій“.

Такимъ образомъ, съ одной стороны, Спиноза, устраняя изъ будущей жизни память, разрушаетъ самое условіе личнаго безсмертія, съ другой стороны, самую логикою своей системы онъ вынуждается, опредѣливъ душу, какъ *идею тѣла*, отказаться отъ мысли о ея вѣчности и объявить, что душа перестаетъ существовать, когда перестаетъ *утверждать* (affirmer) *наличное* существованіе тѣла. Вотъ два вывода, изъ которыхъ одинъ вытекаетъ изъ положеній самого Спинозы, а другой—изъ логическихъ слѣдствій его ученія.

Повидимому, эти два столь опредѣленныхъ и рѣшительныхъ, вывода, съ одной стороны, и—утвержденія Спинозы въ защиту будущей жизни, съ другой стоятъ въ рѣзкомъ проти-

<sup>1)</sup> Saisset, *Introduction aux Oeuvres de Spinoza*.

ворѣчій. Но указаніе противорѣчій, хотя и удобное, однако-же совсѣмъ не философское средство. Нельзя ли какъ нибудь обойтись безъ него? Попробуемъ: во всякомъ случаѣ такое изслѣдованіе имѣетъ свою цѣну.

Что въ нашей душѣ, по мысли Спинозы, остается вѣчнымъ? Разумъ, и одинъ только разумъ, т. е., та часть нашей души, которая даетъ намъ возможность смотрѣть на вещи подъ формою вѣчности (*sub specie aeternitatis*),—та часть нашего ума, которая вся состоитъ изъ адекватныхъ идей, вводящихъ насъ въ общеніе съ вѣчнымъ принципомъ, съ Субстанціей. Всѣ эти опредѣленія выражаютъ чистую доктрину самого спинозизма относительно сущности разума. Теперь спрашивается: могутъ ли онѣ пролить свѣтъ на занимающій насъ вопросъ?

Въ нашей душѣ,—говорятъ намъ,—обладаетъ вѣчностью не мыслящая субстанція, которой не существуетъ, не метафизическое единство или непрерывный рядъ идей, а самыя идеи. Притомъ, какія идеи? Только идеи адекватныя, или лучше та изъ нихъ, въ которой онѣ всѣ содержатся, т. е., идея Бога; все-же прочее погибнетъ. Вѣчнымъ остается лишь идея Бога. Но, по ученію Спинозы, эта идея вѣдь не отличается отъ самаго Бога? Вообще въ исторіи пантеизма, понятіе абсолютнаго часто отождествляется съ самимъ Абсолютнымъ. Часто ли мысль о вѣчномъ сливается съ ея предметомъ: постоянное заблужденіе идеалистовъ въ томъ именно и состоитъ, что они утверждаютъ тождество бытія и мысли,—тождество божественнаго и ума, мыслящаго объ немъ.

Замѣтимъ, что нигдѣ у Спинозы не встрѣчается слово *безсмертіе*. „Есть, говоритъ онъ, въ душѣ человѣческой нѣчто вѣчное“. „Мы чувствуемъ, испытываемъ, что мы вѣчны“. *Мы испытываемъ, что мы вѣчны*; это выраженіе довольно прозрачно! Повидимому, Спиноза хочетъ имъ обозначить ясное и живое понятіе о нашей зависимости отъ Божества,—зависимости, которая даетъ намъ испытывать свою вѣчность еще въ настоящей жизни, если мы чувствуемъ эту зависимость. Рѣчь здѣсь не о будущемъ безсмертіи, но о вѣчности въ настоящей жизни. И что можно разумѣть подъ нею, какъ не наше фактическое, имманентное отношеніе къ Вѣчному?

Если это объясненіе вѣрно, то отсюда слѣдуетъ, что мы

усиливаемъ вѣчную часть своей души по мѣрѣ того, какъ развиваемъ въ себѣ мысль о божественномъ. И дѣйствительно именно эту-то мысль Спиноза и утверждаетъ съ особенною настойчивостью. „Сущность души, говоритъ онъ, состоитъ въ познаніи; слѣдовательно, чѣмъ больше она познаетъ вещей подъ формою вѣчности, тѣмъ большая часть ея сохраняетъ свое существованіе“ <sup>1)</sup>. Отъ насъ зависитъ вполне уничтожить эту сущность своей души; отъ насъ же зависитъ, напротивъ, бесконечно усиливать свое общеніе съ вѣчностью, развивая въ себѣ идею Бога. „Устанавливаемые мною принципы, говоритъ Спиноза, ясно показываютъ величіе мудреца и его превосходство предъ невѣждою, которымъ руководитъ слѣпая страсть. Послѣдній, помимо того, что находится во власти внѣшнихъ причинъ, которыя бросаютъ его то туда, то сюда, и никогда не обладаетъ истиннымъ спокойствіемъ души, живетъ въ забвеніи о самомъ себѣ, о Богѣ и обо всемъ вообще: для него перестать страдать <sup>2)</sup> значитъ перестать быть. Напротивъ, спокойствіе мудреца почти невозмутимо; такъ какъ онъ обладаетъ, какъ-бы по какой-то вѣчной необходимости, сознаниемъ самого себя, Бога и вещей, то его бытіе никогда не можетъ прекратиться“ <sup>3)</sup>. Спиноза смѣлою рукою открываетъ тотъ путь, на который послѣ него устремились всѣ пантеисты,—путь исключительный и привилегированный. Онъ устанавливаетъ столь аристократическое ученіе о безсмертіи, что оно является какъ-бы монополіею лишь для людей великихъ и недоступнымъ для людей обыкновенныхъ. Впрочемъ, это неизбежно для всякой доктрины, которая сводитъ безсмертіе къ сознанию Бога въ настоящей, дѣйствительной жизни. Если для того, чтобы быть безсмертнымъ въ этомъ смыслѣ, нужно мыслить о Богѣ, о Богѣ пантеизма; и если доля вѣчности каждаго изъ насъ, зависитъ отъ степени развитія, какую онъ дастъ этой идеѣ: то ясно, что этимъ самымъ лишаются права на безсмертную жизнь тѣ многіе люди, которые никогда не мыслили объ абсолютномъ въ этой абстрактной формѣ и не уловили связи, соединяющей ихъ съ универсальною субстанціей.

1) *Этика*, часть V, положеніе XXXVII.

2) Слово „страдать“ вмѣстѣ здѣсь спеціальнй смыслъ: быть аффицируемымъ, подвергаться внѣшнимъ впечатлѣніямъ и пр.

3) *Этика*, заключеніе.

Что у Спинозы является до известной степени спорнымъ, то болѣе и болѣе опредѣляется и проясняется по мѣрѣ того, какъ мы углубляемся въ исторію новѣйшаго пантеизма. Если не обращать вниманія на нѣкоторыя уступки умственной слабости низшихъ слоевъ человѣчества и привычки его языка, а также же на нѣкоторую непослѣдовательность и возвратъ съ высотъ идеализма къ обычной дѣйствительности; то можно сказать, что великія германскія школы,—школа субъективнаго идеализма и идеализма абсолютнаго,—въ сущности, почти не измѣнили пантеистическаго ученія о безсмертіи. Къ сожалѣнію мы должны коснуться этого предмета лишь поверхностно. Впрочемъ, доказательствъ можно было бы привести множество.

Благородный и мужественный геній Фихте иногда открываетъ предъ нами перспективы будущей жизни. И посмотрите, съ какою увѣренностію показываетъ онъ, что эта будущая жизнь начинается, осуществляется уже въ этой жизни! Если мы вѣчны, то въ силу нашего отношенія къ вѣчному нравственному закону, потому что этотъ законъ живетъ въ насъ и осуществляется чрезъ насъ. „Я безсмертенъ, восклицаетъ онъ, вслѣдствіе рѣшимости подчиняться нравственному закону. Я обладаю будущей жизнью въ жизни настоящей, потому что живу жизнью, согласно съ нравственнымъ порядкомъ“.

Ученіе о наукѣ явно склоняется къ ограниченію правъ и атрибутовъ человѣческой личности, потому что въ этомъ сочиненіи *реальное эмпирическое я* мало-по-малу поглощается тѣмъ абстрактнымъ я, которое носитъ названіе Абсолютнаго <sup>1)</sup>. Здѣсь какъ и въ прекрасной книгѣ: „*Назначеніе человека*“, Фихте совѣтуетъ намъ умереть для міра и возродиться въ Богѣ, всецѣло отказавшись отъ своего личнаго бытія. Его ученики еще менѣе осторожны. Одни опредѣляютъ наше безсмертіе, какъ мысль о безконечномъ, другіе какъ абсолютную автономность человѣческаго духа въ управленіи своею мыслию и своею волею. Изъ всѣхъ ихъ Горнъ безспорно нашелъ самую энергичную и точную формулу: „мысль о вѣчности—вотъ без-

<sup>1)</sup> См. *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, Christian Bartholomess, т. I, стр. 396, 406; т. II, ст. 73 и др. См. также Willma *Histoire de la philosophie allemande*, для установленія связи философскихъ школъ между собою и для доказательства того, что въ каждой изъ нихъ сохраняются тѣ же идеи и тотъ же духъ.

смертіе“. Отъ вѣрованія въ будущую жизнь здѣсь, очевидно, не остается уже никакого слѣда; все сводится къ идеальной вѣчности, которая просвѣчиваетъ у Спинозы, т. е., къ идеѣ вѣчности.

Гердеръ, Новалисъ, Гете—всѣ трое держатся какого-то поэтического спинозизма, который поражаетъ скорѣе силою вдохновеннаго слова, чѣмъ точностію идей. Послушайте Гердера, который восклицаетъ: „какъ нѣтъ въ царствѣ Божіемъ зла, такъ нѣтъ въ немъ и смерти. Формы жизни, правда, измѣняются, но жизненная сила остается неизмѣнною и переживаетъ всѣ трансформациі. Индивидуальность человѣческая есть лишь оболочка, которую природа попеременно то принимаетъ, то сбрасываетъ. Человѣкъ увядаетъ какъ растеніе, и его цвѣтъ производитъ сѣмя, изъ котораго является новое растеніе. Существо безконечное одно только можетъ сказать: я есмь и не измѣняюсь; кромѣ меня нѣтъ иного“. Новалисъ воспѣваетъ непрерывный гимнъ въ честь того Бога—Природы, который проявляется въ глухомъ волненіи водъ и вѣтровъ, дремлетъ въ растеніяхъ, пробуждается въ животномъ, мыслить въ человѣкѣ и наполняетъ все дѣятельностію, которая никогда не исчерпывается. Ученіе Спинозы проникло во всѣ уголки Германіи и надолго распространяло тамъ сѣмена пантеизма. Гете совмѣстилъ въ глубинѣ своего генія два, повидимому, исключаютъ другъ друга принципа—Элленизмъ и Спинозизмъ; онъ одинаково вдохновляется ими обоими и поклоняется тому *вѣчному Единству, которое открывается множествомъ способовъ, которое создаетъ само себя отъ вѣчности въ вѣчность*. Высшее блаженство, по его мнѣнію,—это потеряться въ лонѣ этого Цѣлаго, и осуществить въ этой жизни всѣ обѣщанія фантастическаго безсмертія, погрузившись въ абсолютномъ бытіи вещей; его очаровываетъ мысль объ этомъ безличномъ бытіи, и онъ восклицаетъ вмѣстѣ съ Маркомъ Авреліемъ: *ὦ φύσις, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα!* Онъ находитъ утѣшеніе въ томъ, что можетъ жить, мысленно присутствуя при этой величественной эволюціи божественнаго единства. Гете выражаетъ Спинозизмъ въ пластическихъ формахъ своего генія, а энтузіастъ Шлейермахеръ приглашаетъ своихъ согражданъ къ апофеозѣ своего учителя. „Посвятите вмѣстѣ со мной локонъ волосъ въ честь души святого и непризнаннаго

Спинозы. Онъ весь проникся великимъ духомъ міра, безконечное было его началомъ и его концомъ, универсальное его единственною и вѣчною любовью“. Трудно сказать, объясняетъ ли онъ мысль Спинозы, или выражаетъ свою собственную мысль, когда опредѣляетъ безсмертіе въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Среди конечнаго міра, чувствовать себя каждое мгновеніе за одно съ безконечнымъ и вѣчнымъ бытіемъ—вотъ въ чемъ состоитъ религіозное безсмертіе. Кто понялъ, что онъ больше, чѣмъ его я, тотъ знаетъ, что, погибая, онъ немного теряетъ. Лишь тотъ, кто испыталъ болѣе святое и болѣе широкое стремленіе, чѣмъ желаніе вѣчнаго индивидуальнаго бытія, имѣетъ право на безсмертіе; только онъ понимаетъ то безконечное бытіе, къ которому мы непременно должны перейти послѣ смерти“<sup>1)</sup>).

Будемъ ли мы искать личности души, въ настоящей и будущей жизни,—въ доктринѣ абсолютнаго тождества? Но развѣ можетъ найтись мѣсто для индивидуальнаго бытія въ системѣ, въ которой Богъ есть лишь тождество реального и идеальнаго, конечнаго и безконечнаго, въ которой міръ есть только эволюція единаго принципа по закону абсолютной необходимости? Напрасно Шеллингъ пытается возстановить нѣкоторую тѣнь индивидуальности своею знаменитою теоріей о паденіи и возстановленіи. Что ему удалось достигнуть? Какое значеніе имѣетъ то различіе, которое онъ старается установить между реальной душою,—принципомъ тѣла, имѣющимъ погибнуть вмѣстѣ съ нимъ, и душою идеальною, которая, освободившись отъ реальной души и достигнувъ путемъ смерти возстановленія, возвращается къ Богу, гдѣ и продолжаетъ существовать, какъ идея? Не ясно-ли, что въ сущности Шеллингъ возвращается къ теоріи Спинозы, для котораго вѣчнымъ является только лучшая часть нашей души,—разумъ? Но этотъ разумъ, разсматриваемый самъ въ себѣ, есть ли человѣкъ? Не сводится ли онъ къ идеѣ Бога? И все это ученіе о безсмертіи въ концѣ концовъ означаетъ ли что нибудь, кромѣ нашей способности мыслить о вѣчномъ? Почти излишне спрашивать это по отношенію къ Гегелю и его безчисленнымъ ученикамъ. Здѣсь исче-

<sup>1)</sup> *Second discours sur la religion.*



заетъ всякій слѣдъ личности,—въ той діалектической силѣ, въ томъ Богѣ, который не есть Богъ, но божественное, въ томъ Богѣ, который не есть субстанція, но идея, не существо, а логическое движеніе, универсальный ритмъ, путемъ котораго осуществляется абстрактное, развивается возможное, потенція переходитъ въ актъ. Чѣмъ можетъ быть душа, кромѣ скоро-преходящаго момента идеи? Едва она успѣетъ появиться, какъ діалектика ее уже уничтожаетъ. Зачѣмъ говорить о будущей жизни и безсмертіи? Присвоивать себѣ то, что свойственно только роду, значитъ грубо понимать вещи. „Индивидуумъ уничтожается“; но, говоря по правдѣ, существовалъ ли онъ для пантеистовъ когда нибудь? Что было въ немъ кромѣ закона или формулы рода? Въ немъ выражался общій индивидуумъ (*individu général*),—родъ; но какъ существуетъ лишь родъ, такъ одинъ онъ-же и будетъ существовать. Діалектика обращаетъ потенцію въ актъ и, въ свою очередь, актъ—въ ничто. Актъ есть конечный предѣлъ діалектики; но діалектика вѣчно начинаетъ свою дѣятельность все снова и снова. Что въ актѣ есть дѣйствительно божественнаго, такъ это не самый этотъ эфемерный актъ, а выражаемый имъ законъ, который существуетъ прежде него и остается послѣ его уничтоженія,—законъ, вѣчно дѣйствующая необходимость котораго всегда будетъ извлекать, изъ неистощимыхъ нѣдръ возможнаго, дѣйствительное, изъ глубины неопредѣленной потенціи—рядъ осуществляющихъ ее актовъ. Безсмертіе, въ строгомъ смыслѣ слова, есть слѣдовательно лишь постоянство рода, однообразіе закона, вѣчный ритмъ идеи. И однако намъ, въ теченіе того мимолетнаго момента, на который діалектика вызываетъ насъ къ жизни, дано путемъ познанія, быть въ нѣкоторомъ отношеніи безсмертными, осуществлять на мгновеніе ту высшую форму бытія, которая является чистою химерою, если мы ее ищемъ въ будущей жизни, и идеальною реальностію, если мы умѣемъ создавать ее въ себѣ посредствомъ мысли о божественномъ.

Вотъ къ чему сводится ученіе Гегеля о будущей жизни. Пантеизмъ не знаетъ и не можетъ знать другой будущей жизни.

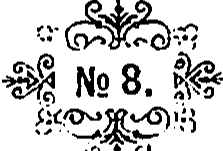

\* \* \*

(Продолженіе будетъ).

# ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

30 Апрѣля  № 8.  1897 года.

---

Содержаніе. Отъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ.—Высочайшія награды.—Вѣдомость № 4-й о церковно-приходскихъ школахъ Харьковской епархіи за 1895/96 учебный годъ (въ особомъ приложеніи).—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

---

### Отъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ.

На основаніи опредѣленія Святѣйшаго Синода, отъ 7—29 ноября 1884 года за № 2435, и согласно представленіямъ епархіальныхъ преосвященныхъ и епархіальныхъ училищныхъ совѣтовъ, Училищный при Святѣйшемъ Синодѣ Совѣтъ постановилъ удостоить награжденія кляпою «Библия», отъ Святѣйшаго Синода выдаваемою, за особое усердіе и ревность въ дѣлѣ благоустройства мѣстныхъ церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты, ниже слѣдующихъ лицъ: по Харьковской епархіи: протоіерея Харьковской Пантелеймоновской церкви Николая Федорова, священника Харьковской Кресто-Воздвиженской церкви Николая Любарскаго, настоятеля Старобѣльскаго Покровскаго собора, священника Александра Касьянова, бывшаго наблюдателя церковно-приходскихъ школъ 2-го округа Зміевского уѣзда, священника Алексія Ждановскаго, бывшаго наблюдателя церковныхъ школъ 2-го округа Изюмскаго уѣзда, священника Θεодора Бородаева, 3-го округа того же уѣзда, священника Іоанна Полницкаго, 4-го округа того же уѣзда, священника Алексія Попова, бывшаго наблюдателя церковныхъ школъ 1-го округа Купянскаго уѣзда, священника Іоанна Макаровскаго, бывшихъ наблюдателей округовъ Старобѣльскаго уѣзда: 2-го—священника Николая Касьянова, 3-го—священника Василя

Капустянскаго, и 5-го—священника Меодія Лядскаго, завѣдующаго-законоучителя Мало-Камышевской церковно-приходской школы, Изюмскаго уѣзда, священника Александра Касьянова, завѣдывающаго-законоучителя Шебелынской, Зміевскаго округа, церковно-приходской школы, священника Варсонофія Антоновскаго, завѣдывающаго-законоучителя Торской, Купянскаго уѣзда, церковно-приходской школы, священника Алексія Оповцева, завѣдывающаго-законоучителя Маньковской церковно-приходской школы, Купянскаго уѣзда, священника Василя Попова, завѣдывающаго-законоучителя Бѣловодской церковно-приходской школы, Старобѣльскаго уѣзда, Андрея Базилевича, завѣдывающаго-законоучителя Сычевской церковно-приходской школы, священника Никиты Слюсарева, завѣдывающаго-законоучителя Боровской, Старобѣльскаго уѣзда, церковно-приходской школы, священника Александра Ветухова, завѣдывающаго-законоучителя Ольшанской, Харьковскаго уѣзда, церковно-приходской школы, священника Макарія Крохатскаго, игуменію Верхо-Харьковскаго Николаевскаго монастыря Неонилу, рясофорную монахиню того же монастыря Сосипатру, попечительницу Лебединской соборной церковно-приходской школы, жену Харьковскаго купца Евдокію Лысинову, бывшаго наблюдателя церковныхъ школъ 4-го округа Старобѣльскаго уѣзда, Леонида Пономарева и попечителя Харьковскихъ, въ Свято-Духовскомъ приходѣ, церковныхъ школъ, Харьковскаго купца Ивана Сергѣева.

### Высочайшія награды.

За заслуги по духовному вѣдомству Всемилостивѣйше пожалованы къ 13 числу апрѣля 1897 г., ко дню Святой Пасхи, медалями съ надписью „за усердіе“, для ношенія на шеѣ на *Станиславской лентѣ*: серебряными: села Малой Алексѣевки, Харьковскаго уѣзда, крестьянинъ Евсевій Дубовикъ, слободы Студенка, Изюмскаго уѣзда, крестьянинъ Аптонъ Маликовъ; для ношенія на груди, золотыми: слободы Новой Водолаги, Валковскаго уѣзда, крестьянинъ Иванъ Абдула.

## ИЗВѢСТІА И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Пребываніе Австрійскаго Императора въ С.-Петербургѣ.—Празднованіе Пасхи на Западѣ.—Архипастырскія распоряженія.—Желательныя условія миссіонерской дѣятельности.—Ослабленіе религіозной нетерпимости раскольниковъ.—Способы распространенія въ народѣ религіозно-нравственныхъ представленій и понятій.—Вліяніе на нравственную жизнь народа винной монополіи.—Царственныя заботы о бѣдныхъ. Общество борьбы съ заразными болѣзнями.—Столѣтіе Управленія удѣловъ и Капитула орденовъ.—Къ вопросу о реформѣ календаря.—Итоги переноса.—Скандинаво-русская выставка въ Стокгольмѣ.—Рѣдкости Синайскаго монастыря.—Греко-турецкая война.

15 Апрѣля въ 10 ч. утра въ Петербургъ прибылъ Австрійскій Императоръ Францъ-Іосифъ, эрцгерцогъ Оттопъ, свита и посоль князь Лихтенштейнъ. Державнаго Гостя на Николаевскомъ вокзалѣ встрѣтили: Государь, Великіе Князья: Владиміръ, Алексѣй и Павелъ Александровичи въ австрійскихъ мундирахъ и всѣ прочіе Великіе Князья. Войска стояли шпалерами отъ вокзала до дворца, почетный караулъ—отъ Кексгольмскаго полка. Государь съ Императоромъ отправились въ открытой коляскѣ; эскортъ состоялъ изъ конвоя Его Величества. По пути съ вокзала Ихъ Величества посѣтили въ Аничковскомъ дворцѣ Государыню Марію Теодоровну; при въѣздѣ въ дворецъ дворцовый караулъ 45 Новочеркасскаго Императора Александра III полка вышелъ на гауптвахту и отдалъ Императорамъ честь. Во дворцѣ встрѣтилъ Австрійскаго Императора генераль адъютантъ князь Барятинскій. Во время пріема въ покояхъ Государыни Маріи Теодоровны присутствовали Великая Княжна Ольга Александровна и свитскія дамы, состоящія при Государынѣ. Свиданіе продолжалось 15 м. Оттуда Ихъ Величества прослѣдовали въ Зимній дворецъ. Вскорѣ послѣ прибытія въ Зимній дворецъ Австрійскій Императоръ прибылъ въ Малахитовую гостинную привѣтствовать Императрицу Александру Теодоровну, окруженную Великими Княгинями и свѣтскими дамами. Послѣ этого представлялись Австрійскому Императору въ залахъ запасной половины: министры главноуправляющіе и первые чины Высочайшаго Двора. Тутъ-же представлялась депутація Кексгольмскаго полка. Командиръ полка князь Аргутинскій-Долгоруковъ поднесъ Австрійскому Императору, шефу полка, жетонъ въ видѣ герба города Кексгольма. Послѣ пріема, въ Малой столовой, во внутреннихъ покояхъ, состоялся фамилный завтракъ на десять кувертовъ. Въ два часа Австрійскій Императоръ въ сопровожденіи генераль-адъютанта Черткова, эрцгер-

цога Оттона и полковника Непокойчицкаго посѣтили церковь Петропавловской крѣпости. Послѣ поклоненія гробницамъ Императоровъ Александръ II, Александра III и Николая I, Австрійскій Императоръ возложилъ на эти три гробницы вѣнки изъ живыхъ розъ и орхидей, послѣ чего отбылъ въ Зимній дворецъ.

Въ 7 час. вечера въ Николаевскомъ залѣ Зимняго дворца состоялся парадный обѣдъ въ честь Австрійскаго Императора. Государь Императоръ былъ въ австрійскомъ мундирѣ, Императоръ Австрійскій въ русскомъ. Когда подали шампанское, Государь, поднявъ бокаль, обратился къ Императору Австрійскому со словами: *„Я счастливъ присутствіемъ Вашего Величества между нами и не могу не выразить Своей признательности за это новое доказательство искренней дружбы, соединяющей насъ. Эта дружба закрѣплена общими взглядами и принципами, направленными на обезпеченіе благъ мира для нашихъ народовъ. Вашему Величеству известны сердечныя чувства, которыя Я питаю къ Вамъ, и особенное значеніе, которое я придаю полной солидарности между нами для достиженія высокой преследуемой нами цѣли. Я пью за здоровье Вашего Величества, Ея Величества Императрицы и всей Императорской семьи“.* Оркестромъ былъ исполненъ австрійскій гимнъ. Въ отвѣтъ на слова Государя Императора Державный Гость обратился къ Его Величеству со слѣдующими словами: *„Глубоко тронутый радушиемъ и сердечнымъ приѣмомъ, оказаннымъ мнѣ Вашимъ Величествомъ, и неоднократными знаками вниманія, которыми я пользовался съ того момента, когда я переступилъ черезъ предѣлы Вашего государства, я съ особеннымъ удовольствіемъ выражаю Вашему Величеству мою горячую и искреннюю благодарность. Мнѣ пріятно видѣть въ этомъ новое доказательство тѣсной дружбы, которая насъ соединяетъ и которая, будучи основана на взаимномъ довѣрїи и прямотѣ, составляетъ для нашихъ народовъ прочную гарантію мира и благоденствія. Вполнѣ преданный осуществленію этого дѣла, я всегда буду счастливъ рассчитывать для этой цѣли на драгоценное содѣйствіе Вашего Величества и убѣжденный въ успѣхъ, обезпеченномъ нашими общими усиліями, пью за здоровье Вашего Величества, Ея Величества Государыни Императрицы и всей Императорской Семьи“.*

16-го апрѣля, въ 11 час. утра на Марсовомъ полѣ состоялся

въ присутствіи Государя и Австрійскаго Императора парадъ, въ которомъ участвовало 54 батальона, 52 эскадрона и 140 орудій. Присутствовали Великія Княгини; Великіе Князья были при войсковыхъ частяхъ и въ свитѣ. Государь въ мундирѣ 1-го стрѣлковаго батальона проѣхалъ предъ Австрійскимъ Императоромъ во главѣ войскъ, Австрійскій Императоръ въ мундирѣ Кексгольмскаго полка проѣхалъ предъ Государемъ во главѣ батальона Кексгольмскаго его имени полка. Эрцгерцогъ Оттонъ былъ въ формѣ Дубенскаго полка, шефомъ котораго былъ пожалованъ наканунѣ. Парадъ окончился въ 12<sup>1/2</sup> часовъ блестящей общей атакой всей кавалеріи. Послѣ парада состоялся завтракъ у принца Ольденбургскаго.

17 апрѣля утромъ Австрійскій Императоръ посѣтилъ австро-венгерское посольство. Въ отелѣ посольства состоялся парадный завтракъ. Въ 7 часовъ вечера въ Аничковскомъ дворцѣ состоялся фамилный обѣдъ, на которомъ присутствовали Австрійскій императоръ и эрцгерцогъ Оттонъ. 17 апрѣля, въ 10 ч. вечера, Австрійскій Императоръ Францъ-Иосифъ отбылъ съ эрцгерцогомъ Оттономъ по Варшавской желѣзной дорогѣ въ обратный путь. На вокзалъ съѣхались Государь Императоръ и Великіе Князья. Императоръ Австрійскій былъ въ мундирѣ Кексгольмскаго полка, эрцгерцогъ Оттонъ въ мундирѣ Лубенскаго полка. Послѣ сердечнаго прощанія Государей, императоръ Австрійскій вошелъ въ вагонъ. «Росс. Тел. Аг.».

— Пасха въ западномъ христіанскомъ мірѣ, по словамъ «Церк. Вѣст.», давно уже не имѣетъ той всезахватывающей торжественности, какою она отличается на православномъ востокѣ, совершенно справедливо нося характеръ „Свѣтлаго праздника“. Въ большей части особенно протестантскихъ странъ она едва выдѣляется изъ ряда другихъ воскресныхъ дней, и во всякомъ случаѣ въ своемъ общественномъ значеніи далеко уступаетъ значенію праздника Рождества, который, совершаясь въ близкомъ соприкосновеніи съ новымъ годомъ, получаетъ поэтому характеръ глубокозахватывающей грани въ самомъ распорядкѣ общественно-политическихъ отношеній. Въ этомъ предпочтеніи Рождества Воскресенію на западѣ впрочемъ выразилась и существенная разница въ самомъ характерѣ христіанскаго міросозерцанія на западѣ въ отличіе отъ міросозерцанія востока. Западъ видитъ уже въ самомъ явленіи Христа на землю избавленіе рода человѣческаго отъ тяготѣв-

шаго на немъ бремени грѣха, проклятiя и смерти, и потому воскресенiе, какъ необходимое завершенiе этого искупительнаго дѣла, уже отступаетъ на второй планъ. Востокъ же напротивъ, согласно съ истиннымъ ходомъ событiй, въ рождествѣ видѣтъ только начало искупительнаго дѣла, которое должно было совершиться чрезъ труды и страданiя, въ уничиженiи и въ ужасахъ крестной смерти, чтобы достигнуть своего завершенiя въ славномъ воскресенiи, какъ побѣдномъ торжествѣ надъ смертью. Короче говоря, западъ празднуетъ болѣе человѣческое дѣло Спасителя, а востокъ болѣе божественное дѣло Его,—и этотъ взглядъ, проходя чрезъ всю систему религиозна-нравственной жизни, придаетъ отличительную особенность и вѣхъ церковности, которая на западѣ носитъ печать элемента болѣе человѣческаго, чѣмъ божественнаго. Ослабленiю торжественности свѣтлаго праздника Воскресенiя Христова на западѣ несомнѣнно содѣйствовало и все шире распространяющееся въ протестантскихъ странахъ невѣрiе. Раціонализмъ, раньше ютившiйся только въ малодоступныхъ ученыхъ кабинетахъ и малопосяцаемыхъ аудиторiяхъ, теперь открыто проповѣдуется, такъ сказать, съ кровлей, не только профессорами богословiя съ университетскихъ кафедръ (Гарнакъ и др.), но и съ церковныхъ кафедръ невѣрующими или плохо скрывающими свое невѣрiе пасторами. Ядъ невѣрiя проникаетъ и въ народныя массы, производи повсюду то религиознае равнодушiе или холодность, которыя и набрасываютъ тѣнь холодности на самый свѣтлый праздникъ христiанскаго мiра. Къ счастью, заключаетъ названный журналъ, этого бездушнаго раціонализма еще чужда огромная масса православно-русскаго люда, и потому онъ, за исключенiемъ разныхъ сектантовъ и отщепенцевъ, еще полною грудью вдыхаетъ въ себя животельный аромать свѣтлаго христiанскаго торжества.

— Епархiальные преосвященные обратились къ мѣстному духовенству съ напоминанiями о нѣкоторыхъ его обязанностяхъ и съ разьясненiями этихъ обязанностей. Преосвященный епископъ тверской Дмитрiй обратилъ вниманiе на неоднократно доходившiя до епархiальнаго начальства сѣтованiя о томъ, что утрени въ воскресные и праздничные дни въ городскихъ, а иногда и въ сельскихъ церквахъ, не служатся, особенно молодыми священниками, вслѣдствiе чего низшiй классъ народа, рабочiе, мастеровые, вынужденные накануне этихъ дней работать до вечера, а также купечество, не могутъ быть ни при всенощныхъ, ни при утреняхъ. Преосвященный ука-

заль на то, что, по церковному уставу, положено совершать въ приходскихъ церквахъ въ воскресные и праздничные дни только утрени, и въ видѣ исключенія изъ общаго правила, разрѣшалось отправлять всенощныя въ нѣкоторыхъ церквахъ, но при непремѣнномъ условіи совершенія въ соборахъ и утрени. Нерадѣіе о о совершеніи утреннихъ богослуженій вторглось даже въ пѣкоторые монастыри. Архипастырское предложеніе о непремѣнномъ отправленіи въ воскресные и праздничные дни утрени, независимо отъ всенощной, объявлено нынѣ по епархіи.—По распоряженію подольскаго преосвященнаго, въ истекающемъ Великомъ посту, было подтверждено духовенству подольской епархіи ни подъ какимъ предлогомъ въ теченіе Великаго поста, за исключеніемъ самыхъ рѣдкихъ и исключительныхъ случаевъ, и то не иначе, какъ по удостовѣреніи нужды благочинными, не отлучаться отъ мѣстъ служенія, съ предупрежденіемъ, что виновные въ нарушеніи этого требованія, позволившіе себѣ отлучиться въ Каменецъ-Подольскъ или другія мѣста по маловажнымъ надобностямъ, будутъ подлежать тягчайшей отвѣтственности за неисполненіе распоряженій начальства, небрежное отношеніе къ исполненію своихъ обязанностей и оставленіе религіозно-нравственныхъ потребностей прихожанъ во время говѣнія и поста безъ удовлетворенія.—Духовенству самарской епархіи, чрезъ епархіальныя вѣдомости, объявлена въ прошломъ мартѣ, послѣдовавшая раньше, на протоколѣ консисторіи по дѣлу о расторженіи брака одного лица, резолюція епархіальнаго преосвященнаго съ указаніемъ на невыполненіе духовенствомъ, по отношенію къ этому лицу, 86 правила VI всел. собора. Какъ оказалось по собраннымъ свѣдѣніямъ, этотъ случай произошелъ въ одномъ изъ соборовъ епархіи, въ исповѣдныхъ росписяхъ котораго упомянутое лицо съ 1889 по 1896 годъ отмѣчалось бывшимъ у исповѣдн. и св. причастія, между тѣмъ какъ на основаніи 86 правила VI всел. соб., его не слѣдовало допускать къ причастію Св. Таинъ. Архипастырское указаніе епископа самарскаго касается вообще явленія, весьма, къ сожаѣнію, распространеннаго, особенно въ большихъ городахъ, гдѣ духовенство обыкновенно совсѣмъ или почти совсѣмъ не знаетъ исповѣдуемыхъ и приобщаемыхъ Св. Таинъ, и гдѣ уже вслѣдствіе одного этого исповѣдъ, какъ и приобщеніе Св. Таинъ, не рѣдко превращается въ совершенную формальность.—Преосвященнымъ самарскимъ и мѣстной консисторіею обращено также вниманіе на



нѣкоторыя стороны миссіонерскаго дѣла въ епархіи. По поводу награжденія одного мѣщанина и троякъ крестьянъ самарской губерніи экземплярами Библіи отъ Святѣйшаго Синода за особенныя труды по веденію собесѣдованій съ сектантами, преосвященный, останавливаясь на полезной дѣятельности этихъ труженниковъ, не получившихъ систематическаго богословскаго образованія, и признавая, что тѣмъ большихъ успѣховъ слѣдовало бы ожидать отъ священниковъ, съ сожалѣніемъ высказалъ, что большинство ихъ уклоняется отъ этого святого дѣла, по крайней мѣрѣ въ самарской епархіи. Въ той же епархіи—вновь предложено священникамъ, въ приходахъ которыхъ имѣются раскольники и сектанты, а равно и священникамъ инородческихъ приходовъ представлять преосвященному, чрезъ благочинныхъ, дневники своей миссіонерской дѣятельности, въ виду замѣченныхъ упущеній по этому предмету. Здѣсь же найдено нужнымъ преподать нѣкоторыя общія указанія священникамъ, миссіонерствующимъ въ чувашскихъ приходахъ, въ томъ числѣ слѣдующія: отнюдь не слѣдуетъ угрожать враждебно расположеннымъ инородцамъ силою и карою закона, высказывая, что эта сила имѣется въ распоряженіи проповѣдника и что примѣненіе закона отъ него зависитъ; но даже въ тѣхъ случаяхъ, когда настоятъ необходимость такого примѣненія, напримѣръ въ случаѣ некрещенія дѣтей крещеными родителями, предупреждать ихъ только о послѣдствіяхъ неисполненія ими законныхъ требованій, всегда представляя примѣненіе закона дѣломъ необходимости, а не дѣломъ отъ священника зависящимъ; не раздражать преслѣдованіемъ языческой и магометанской вѣщности прежде чѣмъ ученіемъ подорвано будетъ внутреннее расположеніе къ проявленіямъ лжевѣрія, подобно тому, какъ поступилъ одинъ миссіонеръ, которому удалось сорвать у чуваша христіанина изображеніе каабы, причемъ отдача этого листа не была такимъ-же добровольнымъ дѣяніемъ заблуждающагося, какъ сожженіе волшебныхъ книжекъ въ Ефесѣ, вызванное проповѣдью апостола, а напротивъ, уступкою силѣ; не производить публичныхъ бесѣдъ и чтеній, доколѣ на эти чтенія нужно привлечь принудительно, чрезъ чиновъ сельской полиціи; насильно привлеченнымъ ничего не стоить, и по привлеченіи, не слушать миссіонера.

— Однимъ изъ обстоятельствъ, парализующихъ труды православныхъ миссіонеровъ, довольно часто и въ довольно многихъ мѣстностяхъ Россіи служитъ неблагоприятное матеріальное по-

ложеиіе, въ которомъ оказываются пнородцы послѣ обращенія въ христіанство. На это обстоятельство въ послѣднее время указалъ астраханскій комитетъ миссіонерскаго общества. Изъ отчета за 1896 г. видно, что особенное вниманіе комитета обращено было на улучшение сельскохозяйственнаго быта крещенныхъ калмыковъ. Дѣло по сему предмету тянется 20 лѣтъ. Въ отчетномъ году, повѣренныя крещенныхъ калмыковъ, проживающихъ въ урочищѣ Чилгирѣ, вошли съ прошеніемъ о пріостановленіи начавшагося у нихъ размежеванія, по утвержденному министромъ земледѣлія плану, такъ какъ по сему размежеванію отъ нихъ отнимаются самыя лучшіе участки, какими они владѣли съ 1889 г., и безъ которыхъ они не могутъ и существовать. Это удостоаврили миссіонеръ Лопатинъ, утверждавшій, что, въ случаѣ дѣйствительности отобранія у крещенныхъ калмыковъ этихъ участковъ, они разбредутся по степени и вмѣстѣ съ тѣмъ оставятъ и христіанство. При этомъ миссіонеръ Лопатинъ присовокупилъ, что количество крещенныхъ калмыковъ на уроч. Чигирѣ съ каждымъ годомъ увеличивается, и посему необходимо не уменьшать состоящій въ пользованіи крещенныхъ калмыковъ участокъ, а увеличить и отвести сразу земли на 200—300 крещенныхъ калмыковъ, чтобы принявшихъ христіанство не поставлять въ затруднительное положеніе, въ какомъ они оказываются, не получая по принятіи христіанства земельныхъ надѣловъ. Вслѣдствіе этого астраханскимъ мисс. комитетомъ и епарх. начальствомъ возбуждены были соответственныя ходатайства. Однимъ изъ послѣднихъ по времени ходатайствъ была просьба объ отводѣ, въ каждомъ миссіонерскомъ станѣ, удобной земли хотя бы на 50 человекъ калмыковъ, которые во всякое время могутъ принять христіанство, дабы возможно было своевременно давать имъ положенный надѣлъ земли, а не чрезъ 2—3 года, пока происходитъ переписка, какъ это было и продолжается доселѣ; при этомъ присовокуплено, что по убѣжденію (съ 1875 г.) комитета и всѣхъ бывшихъ и настоящихъ миссіонеровъ, мѣра отвода земли крещенымъ калмыкамъ въ высшей степени важна: они, занявъ опредѣленную мѣстность съ правами на нее и имѣя возможность проживать вблизи миссіонер. становъ, могутъ скорѣе утвердиться въ истинахъ православной вѣры и обратиться въ болѣе осѣдлыхъ жителей. Кромѣ указаннаго обстоятельства, успѣхамъ калмыцкой миссіи препятствовало 1) то, что церковное богослуженіе и виѣбогослужебныя чтенія производились

исключительно на славянскомъ и русскомъ языкахъ, малодоступныхъ пониманію многихъ крещеныхъ калмыковъ и тѣмъ болѣе ламаитовъ, такъ какъ переводовъ богослужебныхъ книгъ на калмыцкій языкъ не существуетъ и священники незнакомы съ калмыцкимъ языкомъ, 2) малое число миссіонеровъ. Что (замѣчается въ отчетѣ) могутъ сдѣлать 6—8 человекъ благовѣстниковъ Евангелія въ сравненіи съ многочисленнымъ калмыцкимъ духовенствомъ при хурулахъ? По свѣдѣніямъ Калмыцкаго управленія за 1895 г. значится въ калмыцкой степи 23 большихъ хурула-монастыря и 42 малыхъ, строящихся и поддерживающихся на добротныя даванія калмыковъ, при коихъ числится духовенства: лама—1, бакшей—33, гелюнговъ—144, гецюлей—173, манджиковъ—207 и учениковъ—1087, всего 1646.

Для прочныхъ успѣховъ миссіи среди магометанъ многими близко стоящими къ дѣлу людьми признавалось и признается настоятельно необходимымъ устройство несравненно болѣе значительнаго, чѣмъ нынѣ, числа православныхъ церквей и школъ въ мѣстностяхъ съ инородческимъ населеніемъ, въ противовѣсъ многочисленнымъ магометанскимъ школамъ и мечетямъ, — введеніе во всѣхъ этихъ церквахъ богослуженія на мѣстныхъ языкахъ, поставленіе священниковъ въ инородческіе приходы какъ или изъ инородцевъ же или, во всякомъ случаѣ, изъ лицъ, знающихъ инородческій языкъ, и обезпеченіе мѣстныхъ причтовъ жалованьемъ изъ казны, такъ какъ возлагать на новообращенныхъ заботы о содержаніи духовенства едва ли благоразумно. Эти заключенія, къ которымъ приводитъ вся исторія русскаго миссіонерскаго дѣла, постоянно подтверждаются заявленіями священниковъ изъ инородцевъ, отзывы которыхъ имѣютъ здѣсь особенную важность. Одинъ изъ отзывовъ въ указанномъ смыслѣ сдѣланъ въ послѣднее время однимъ изъ уфимскихъ священниковъ — инородцевъ въ мѣстныхъ «Еп. Вѣд.», въ статьѣ, посвященной памяти проосвященнаго Діонисія, трудившагося въ этомъ именно направленіи. На покрытіе расходовъ по этому дѣлу въ той или другой епархіи, по мнѣнію нѣкоторыхъ миссіонерскихъ комитетовъ, могли бы идти, между прочимъ, и тѣ суммы, которыя собираются въ данной епархіи на миссіонерскія надобности. Въ такомъ смыслѣ еще недавно вновь высказался пермскій миссіонерскій комитетъ. По сообщенію «Пер. Еп. Вѣд.», въ заботахъ объ открытіи въ большемъ числѣ инородческихъ школъ и объ ихъ поддержаніи, а

также въ виду необходимости открытія инородческой миссіи, чтобы удержать черемисъ и вотяковъ отъ поголовнаго уклоненія въ магометанство, пропаганда котораго съ большимъ успѣхомъ дѣйствуетъ между означенными народностями, пермскій комитетъ троекратно обращался въ совѣтъ миссіонерскаго общества съ просьбою о предоставленіи въ распоряженіе комптета, на его мѣстныя нужды, установленнаго кружечнаго сбора на распространеніе православія между язычниками въ имперіи, собираемаго въ церквахъ пермской епархіи, каковой сборъ всецѣло отсылается нынѣ, по распоряженію совѣта общества, въ иркутскій комитетъ на содержаніе тамошней миссіи. Къ сожалѣнію, совѣтъ миссіонерскаго общества каждый разъ категорически отказывалъ въ пособіи, что возбуждало и возбуждаетъ въ отдѣленіи большое прискорбіе.

— Признаки сближенія оторвавшихся отъ церкви раскольниковъ съ православными попрежнему наблюдаются нерѣдко. Отношенія сюда примѣры по мѣстамъ настолько многочисленны, что нѣкоторые обозрѣватели жизни раскола въ отдѣльныхъ епархіяхъ, миссіонеры и братства, на основаніи этихъ примѣровъ находятъ возможнымъ дѣлать общія заключенія о благопріятномъ для православной церкви настроеніи раскольниковъ. Въ отчетѣ калужскаго братства св. апостола Іоанна Богослова за 1896 годъ относительно массы старообрядческой сказано: только старообрядцы небольшихъ сравнительно и глухихъ деревень, гдѣ мало православныхъ, гдѣ почти никогда не было бесѣдъ, отличаются фанатизмомъ. Большая же часть старообрядцевъ, особенно въ селахъ, гдѣ ведутся частыя бесѣды, весьма расшатана въ отстаиваніи старины. Главнымъ образомъ сказать это нужно про молодежь. Она, какъ получившая обученіе въ большинствѣ случаевъ въ школахъ земскихъ и церковно-приходскихъ, остается въ расколѣ просто по привычкѣ, потому, что такъ велятъ отцы и дѣды. Но и эти послѣдніе въ большинствѣ далеки отъ ненависти къ православной церкви. Не рѣдки случаи, когда они при встрѣчахъ со священникомъ вступаютъ съ нимъ въ бесѣды, во многихъ селахъ приглашаютъ въ свои дома на праздникахъ съ крестомъ и иконами. Многие изъ старообрядцевъ посѣщаютъ православные храмы во время напимѣръ, вънчавія или погребенія знакомыхъ, нѣкоторые же ходятъ даже на молитвы. А раскольники с. Глазова, проживающіе въ Петербургѣ, сочли для себя возможнымъ сдѣлать пожертвованіе на построеніе православнаго храма.

«Цер. Вѣст.»

— Засвидѣтельствованная опытомъ пригодность такъ называемыхъ уличныхъ и имъ подобныхъ библіотечекъ, для распространенія въ народѣ здравыхъ религіозныхъ представленій и понятій и другихъ полезныхъ свѣдѣній, приводитъ къ нѣкоторому упроченію этого полезнаго нововведенія. По наблюденіямъ, изложеннымъ въ «Чер. Губ. Вѣд.», таблицы съ наклеенными на нихъ въ порядкѣ страницами книжекъ, доступныхъ пониманію простаго народа, полезныхъ и интересныхъ для него, вывѣшиваемыя въ мѣстахъ скопленія простаго люда, привлекаютъ вниманіе толпы и заставляютъ ее терпѣливо ожидать—въ казначействѣ очередь полученія или взноса денегъ, въ присутственномъ мѣстѣ—справки и т. д. Съ тѣхъ поръ, какъ такія таблицы вывѣшены по распоряженію начальника губерніи, въ черниговскомъ губ. присутствіи, постоянно приходится видѣть, съ какимъ интересомъ люди, приходящіе въ разбору въ судебномъ засѣданіи своихъ дѣлъ, собираются на лѣстницѣ около случайнаго грамотѣя и слушаютъ печатное слово, стараясь не проронить ничего изъ прочитаннаго. Подобныя же библіотечки устрояетъ нынѣ черниговскій губернский комитетъ попечительства народной трезвости, постановившій 10 марта разослать въ 15 уѣздныхъ комитетовъ по 50 таблицъ.

— Епархіальное духовенство и епархіальные журналы начинаютъ высказываться относительно значенія одной изъ реформъ ближайшаго времени, наиболѣе близко коснувшихся жизни поселянъ. Въ одномъ изъ послѣднихъ номеровъ «Под. Еп. Вѣд.» читаемъ: „Казенная продажа вина въ Подоліи производится уже больше полугода, и мы имѣемъ возможность показать результаты этого правительственнаго мѣропріятія въ приходской жизни населенія по личнымъ наблюденіямъ благочинныхъ епархіи, а также и по показаніямъ приходскихъ священниковъ. У насъ въ рукахъ 65 донесеній благочинныхъ о значенія питейной реформы для жизни края. Выводъ изъ донесеній въ общемъ таковъ: благосостояніе крестьянъ начинаетъ замѣтно подниматься, здоровье ограждено отъ разрушительныхъ послѣдствій пьянства и въ особенности употребленія крайне вреднаго сивушнаго спирта; набоность, нравственность народа повышается“. Сообщая объ этомъ, «Цер. Вѣст.» присоединяетъ, что приведенные общіе выводы поясняются детальными указаніями. При этомъ, въ частности, упоминается объ увеличеніи числа, посѣтителей службъ церковныхъ, со времени реформы. Въ прежнее время, по словамъ журнала, въ воскресные и праздничные

дни молились въ церкви только женщины, а изъ мужчинъ, кромѣ старосты церковнаго, да такъ называемаго ключника и десятка стариковъ, едва ли кто часто бывалъ въ храмѣ; теперь же крестьяне являются въ церковь въ большомъ числѣ; притомъ святость богослуженія не оскорбляется присутствіемъ пьяныхъ при совершеніи въ церкви требъ, какъ бывало въ ирежнее время. Благотворное вліяніе имѣютъ и сидѣльцы, ограждающіе народъ отъ пьянства и разоренія. Нужно только обратить вниманіе на то, чтобы это вліяніе не сопровождалось вредомъ въ другомъ отношеніи. Весьма желательно, чтобы во избѣжаніе пропаганды римскаго-католичества и сектантства, въ мѣстахъ, гдѣ часть населенія составляютъ римско-католики или сектанты, назначались сидѣльцами люди вполне благонадежные въ религіозномъ, нравственномъ и политическомъ отношеніи.

— По сообщенію «Рос. Тел. Аг.», Государю Императору благоугодно было обратить вниманіе на увеличивающееся количество Всеподданнѣйшихъ подношеній, въ видѣ образовъ въ драгоценныхъ окладахъ, цѣнныхъ блюдъ и другихъ предметовъ. Государь Императоръ, благосклонно относясь ко всѣмъ искреннимъ проявленіямъ вѣрноподданинскихъ чувствъ и не желая огорчать отказомъ подносящихъ, милостиво принималъ подобныя дары. Теперь, въ виду значительности суммъ, затрачиваемыхъ на эти подношенія, Государь Императоръ повелѣлъ оповѣстить, что единственный радостный для Его сердца даръ составляютъ пожертвованія отъ достатка обществъ и частныхъ лицъ на благотворительныя и другія общественныя учрежденія и, притомъ, преимущественно мѣстныя. Ея Императорское Величество Государыни Императрица Александра Ѳеодоровна 20 марта Высочайше соизволила пожаловать попечительному обществу о домѣ трудолюбія для образованныхъ женщинъ въ С.-Петербургѣ изъ собственныхъ Ея Величества средствъ тысячу рублей на пріобрѣтеніе пишущихъ и швейныхъ машинъ. Тяжело жить въ бѣдности, но невыносимо тяжело быть оставленнымъ всѣми, покинутымъ. Но у нашихъ бѣдныхъ соотечественниковъ, кромѣ Бога, Царь помощникъ, Онъ радѣтель ихъ и кормилецъ, Онъ съ Своею Царицей изыскиваетъ всѣ способы, чтобы утереть слезы бѣднымъ, чтобы сдѣлать и ихъ долю счастливою.

— Для противодѣйствія продолжающимся непрерывно и доходящимъ по временамъ до опустошительныхъ эпидемій остро-зараз-

нымъ и хроническимъ болѣзнямъ недостаточно, по мнѣнію «С.-Пет. Дух. Вѣст.», примѣняемыхъ у насъ земствомъ, городами и администраціей мѣропріятій, но необходимо содѣйствіе всѣхъ просвѣщенныхъ лицъ, которымъ дороги интересы нашего отечества, столь несомнѣнно нуждающагося въ широкомъ поднятїи его санитарнаго благосостоянія. Въ виду этого Ея Императорское Высочество принцесса Евгенія Максимиліановна Ольденбургская положила начало организаціи особаго общества для борьбы съ заразными болѣзнями, уставъ котораго, составленный подъ руководствомъ Ея Императорскаго Высочества, утвержденъ 5 іюня 1896 г. Общество состоитъ изъ: а) членовъ почетныхъ, оказавшихъ особыя услуги въ достиженіи преслѣдуемыхъ обществомъ цѣлей; б) членовъ-учредителей, въ числѣ коихъ значатся сама Августѣйшая Учредительница Общества, принцъ П. А. Ольденбургскій, высокопреосвященные Палладій, митрополитъ с.-петербургскій и Антоній, архіепископъ финляндскій, протопресвитеръ А. А. Желобовскій и др.; в) членовъ-соревнователей, вносящихъ въ кассу Общества не менѣе 100 руб. елиновременно или 5 руб. ежегодно, и г) членовъ-сотрудниковъ, личнымъ трудомъ принимающихъ участіе въ дѣятельности Общества. Лица, желающія быть избранными въ члены-соревнователи или члены-сотрудники Общества, приглашаются заявлять о своемъ желаніи членамъ-учредителямъ, которые снабжены квитанціонными книжками для пріема взносовъ. Заявленія и взносы могутъ быть направляемы также въ контору двора ихъ высочествъ принца и принцессы Ольденбургскихъ: С.-Петербургъ, Марсово поле.

— 5 апрѣля, какъ сообщаетъ «Цер. Вѣст.», исполнились столѣтїя годовщины бывшаго Департамента, нынѣ Главнаго Управленія Удѣловъ, и Капитула орденовъ. Въ Высочайшей грамотѣ, данной по этому случаю первому изъ названныхъ учрежденій, было между прочимъ указано на рядъ предпринявавшихся имъ мѣръ къ лучшему устройству быта ввѣренныхъ этому учрежденію поселянъ; въ Высочайшей грамотѣ Капитулу указано на то, что изъ денежныхъ взносовъ, установленныхъ съ награждаемыхъ орденами, въ продолженіе истекшаго столѣтія были отчисляемы пособія: на расиространеніе православія между язычниками Имперіи, на постройку и возстановленіе храмовъ, на вспомошествованіе раненымъ и семействамъ убитыхъ вапновъ и на устройство инвалидовныхъ домовъ, при чемъ производимый Капитуломъ ежегодный

на это расходъ простирался отъ ста до трехсотъ тыс. рублей. Въ юбилейный день въ церкви Главнаго Управленія Удѣловъ послѣ литургіи, было совершено Высокопреосвященнѣйшимъ Митрополитомъ Палладіемъ торжественное молебствіе, къ которому прибыли въ церковь Государь Императоръ и члены царской фамиліи. Послѣ богослуженія Государь со всѣми присутствовавшими перешелъ въ сосѣдній залъ, гдѣ, послѣ представленія Его Величеству старшихъ чиновъ обоихъ учрежденій, была прочитана историческая записка объ удѣлахъ. Юбилейное торжество закончилось, по отбытіи Высочайшихъ особъ, чтеніемъ адресовъ отъ различныхъ учрежденій.

— Никогда въ большей степени не ощущаются неудобства двойственности календарнаго стѣля, замѣчаетъ «Церк. Вѣст.», какъ въ праздникъ Пасхи, который за границей и на нашихъ окраинахъ, напр. у р.-католиковъ Привислянскаго края, празднуется недѣлей раньше нашего. Неудобства эти время отъ времени выдвигаютъ на сцену вопросъ о реформѣ календаря въ Россіи, которая для повседневной жизни имѣетъ существенное значеніе. Русскій народъ изстари привыкъ начинать всѣ сельско-хозяйственныя работы съ извѣстныхъ чиселъ того или другого мѣсяца. Напримѣръ, въ сѣверныхъ губерніяхъ сѣнокосъ начинается съ Иванова дня; сѣять рожь начинаютъ съ 7-го августа, послѣ того, какъ во второй Спасъ сѣмянная рожь освящена въ церкви. Обычай этотъ удерживается и передается изъ поколѣнія въ поколѣніе, и вполне основательно, такъ какъ вѣковой опытъ установилъ его выгоды. При невѣрномъ лѣтосчисленіи придется каждыя сто лѣтъ мѣнять порядки и сѣвъ ржи начинать послѣдовательно съ 5-го, 4-го, 3-го и т. д. августа, и сѣять ее до освященія въ церкви; уже и въ настоящее время многіе землевладѣльцы, въ видахъ обезпеченія урожая, сѣютъ рожь до Спаса. Такимъ образомъ, если не желаемъ измѣнять привычки народа, то должны измѣнить календарь. Противъ календарной реформы обыкновенно указываютъ на то, что въ случаѣ измѣненія лѣтосчисленія трудно будетъ выполнить правило вселенскаго собора о времени празднованія Пасхи. На этотъ счетъ профессоръ Глазенапъ даетъ въ «Нов. Вр.» слѣдующее разъясненіе. По принятымъ на Никейскомъ вселенскомъ соборѣ правиламъ св. Пасха празднуется въ первое воскресенье послѣ пасхальнаго полнолунія. Пасхальнымъ полнолуніемъ считается то



которое, будучи вычислено по известнымъ правиламъ, является первымъ послѣ весенняго равноденствія; весеннее же равноденствіе считается 21-го марта. Такъ какъ въ настоящее время весеннее равноденствіе упадетъ не на 21-е марта, а на 9-е, то вычисленіе пасхальнаго полнолунія, а слѣдовательно и св. Пасхи, является ошибочнымъ, невѣрнымъ и по существу уклоняющимся отъ постановленія Никейскаго собора. Какъ видно, это уклоненіе заключается въ томъ, что, желая буквально исполнить постановленіе Вселенскаго собора—считать пасхальнымъ полнолуніемъ первое послѣ весенняго равноденствія, мы ошибочно принимаемъ, что равноденствіе упадетъ на 21-е марта, тогда какъ въ дѣйствительности оно упадетъ на 9-е марта. Для исполненія постановленія Никейскаго собора „необходимо“ привести 21-е марта на день истиннаго весенняго равноденствія, и это слѣдовало слѣдовать въ первый же вѣкъ послѣ Никейскаго собора, и затѣмъ повторять подобное исправленіе по мѣрѣ накопленія ошибокъ. Если въ то время исправленія нельзя было слѣдовать единственно вслѣдствіе незнанія истинной продолжительности года, то въ настоящее время, когда известно весьма точно значеніе дѣйствительной продолжительности года,—нѣтъ никакихъ основаній охранять ошибку нашихъ отцовъ и продолжать уклоняться отъ истиннаго требованія Никейскаго собора. Въ приведеніи весенняго равноденствія съ 9-го марта на 21-е и заключается реформа календаря. Т. е., другими словами, говорятъ «Цер. Вѣст.», необходимо промежуткомъ съ 9 по 21 марта выкинуть, такъ чтобы послѣ 8-го марта слѣдующій день былъ 21 марта, и въ этомъ будетъ состоять реформа календаря, если ее рѣшено будетъ прозвести въ истекающемъ столѣтіи (въ слѣдующемъ столѣтіи нужно будетъ выбрасывать уже не 12, а 13 дней). Профессоръ Глазенапъ, повидимому, держится того убѣжденія, что реформу нужно прозвести сразу, хотя самъ же признаетъ трудность такой крутой мѣры, не безъ комизма указывая на то, что однимъ пугаетъ путаница въ коммерческихъ расчетахъ при перемѣнѣ календаря; другимъ испугаютъ осложненія въ расчетахъ съ домашнею приглагою и рабочими; третьихъ огорчитъ то обстоятельство, что при перемѣнѣ стили, когда придется отбросить 12 дней, пропадутъ праздники и именины, приходящіеся на отбрасываемые дни. Кѣмъ-то былъ предложенъ другой болѣе безобидный способъ календарной реформы, а именно: не считать въ

теченіе полустолѣтія високосы. При этомъ способѣ реформа затянется, правда, на продолжительное время, но за то никому не будетъ замѣтной и никому не причинитъ огорченія, кромѣ развѣ Касьяновъ, которые лишены будутъ удовольствія праздновать свои именины. Вѣдь и теперь високосный годъ не составляетъ чего-нибудь аккуратно повторяющаго черезъ три года на четвертый. Если годъ оканчивается двумя нулями, то, хотя бы онъ дѣлился безъ остатка на 4, високоса не бываетъ и напр. 1900 годъ будетъ простымъ, а не високоснымъ. Какъ отсутствіе високоса на пространствѣ 8-ми лѣтъ пройдетъ для всѣхъ незамѣтно, точно также незамѣтно прошло бы и отсутствіе его на пространствѣ 48-ми лѣтъ.

— «Мір. От.» сообщаютъ, что въ маѣ этого года въ Стокгольмѣ открывается „скандинавско-русская выставка“, которая продолжится вплоть до октября. Выставка эта устраивается по случаю двадцатипятилѣтія благополучнаго царствованія короля Оскара II, восшествіе на престолъ котораго, а вмѣстѣ и юбилейный день будетъ торжественно праздноваться 18 сентября (н. с.). Предстоящая выставка, не говоря уже о ея торжественномъ юбилейномъ значеніи, представляетъ для Швеціи и Норвегіи, а также для болѣе или менѣе близкихъ къ сосѣдей, немаловажный интересъ уже потому, что она должна показать культурные успѣхи страны за тридцать слишкомъ лѣтъ, такъ какъ послѣдняя выставка въ Стокгольмѣ происходила въ 1866 году. Скандинавскія государства въ своей торжественной юбилейной выставкѣ пригласили кромѣ Даніи, причисленной къ сѣвернымъ скандинавскимъ государствамъ, принять участіе ихъ могущественную сосѣдку—Россію. По словамъ «Спб. Вѣд.» во время выставки въ Стокгольмѣ предполагается международный конгрессъ религій. По инициативѣ нѣсколькихъ выдающихся ученыхъ и духовныхъ лицъ, въ Швеціи ведутся теперь дѣятельныя приготовленія къ нему. „Организуемый конгрессъ“, говорится въ разосланномъ на-дняхъ инициаторами приглашеніи ко многимъ представителямъ разныхъ религій и науки, „отнюдь не имѣетъ цѣли достигнуть какого-либо соглашенія между представителями отдѣльныхъ церквей и вѣроученій, но имѣетъ исключительно свободный и строго-научный характеръ, такъ что никто не долженъ и не можетъ отказаться отъ особенностей своего вѣроученія“. Конгрессъ состоится только

въ томъ случаѣ, если до 15 мая будетъ заявлено достаточное число активныхъ участниковъ, и продолжится отъ 31 августа до 4 сентября. Въ первый день конгресса профессоръ Максъ Миллеръ (Лондонъ) будетъ читать объ исторіи религій. Пасторъ Зедербломъ (Парижъ) будетъ руководить преніями по вопросу о религій и національномъ развитіи. Во второй день будутъ выслушаны доклады профессора Балденшпергера (Гессенъ) о современномъ преслѣдованіи древняго христіанства и доцента Фриса (Стокгольмъ) о современныхъ взглядахъ на европейскую исторію. Затѣмъ послѣдуютъ пренія о томъ, въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ считать библію словомъ Вожіимъ. Въ третій день состоятся доклады профессора Собагье (Парижъ) объ отношеніи современныхъ философскихъ теченій и религій, профессора Мярберга о значеніи христіанской религій, какъ всемірной религій, и раввина Клейна (Стокгольмъ) о религій и морали. Въ послѣдній день профессоръ Мишелетъ (Христіанія) будетъ читать объ израильскихъ пророкахъ и доцентъ Лорсенъ (Копенгагенъ) объ особенностяхъ ученія Христа въ исторіи религій“.

— Главная переписная коммиссія, какъ сообщаетъ «Рус. Сл.», уже исчислила главнѣйшіе итоги, входящіе въ программу переписи. Изъ этихъ данныхъ оказывается, что крупнѣйшіе по количеству населенія города идутъ въ слѣдующемъ порядкѣ: Петербургъ—1.250.000 съ пригородами, Москва—около милліона, Варшава—свыше 600.000, Одесса—410.000, Лодзь—325.000, Рига—257.000 и т. д. Переписью отмѣченъ быстрый ростъ населенія портовыхъ и промышленныхъ городовъ. Въ нѣкоторыхъ уѣздныхъ городахъ населеніе до дня переписи считалось въ значительно меньшемъ, иногда—вдвое—количествѣ. Въ Казани и Саратовѣ обнаружены діаметрально-противоположныя явленія: въ Казани населеніе уменьшилось, въ Саратовѣ же оно значительно возросло.

— Въ «Моск. Вѣд.» помѣщена не безынтересная замѣтка о Синайскомъ монастырѣ, полномъ сокровищъ древности. Въ монастырѣ много часовенъ, которыя ютятся въ разныхъ закоулкахъ стараго лабиринта промежду грязныхъ и бѣдныхъ келій. Всѣ онѣ заключаютъ изумительныя старинныя вещи, которыя годы, черви и плѣсень скоро превратятъ въ прахъ. Также есть цѣсколько библіотекъ, каждая величпою не болѣе какъ корабельная каюта, но исключительно содержащія произведенія единственныя въ своемъ

родѣ, какъ въ нигдѣ пельзя найти. Одна библіотека наполнена сврѣйскими рукописями; другая содержитъ греческія рукописи, современныя Византіи, безцѣнные старыя пергаменты, тернѣливо разрисованныя въ тишинѣ дворцовъ или монастырей, кнѣги, писанныя собственноручно Василиемъ Великимъ или Іоанномъ Златоустомъ, евангелія, каллиграфически переписанныя императоромъ Θεодосіемъ.

— Между Греціей и Турціей еще до праздника Пасхи была фактически и формально объявлена война, вследствие чего греческій посолъ изъ Константинополя и турецкій посолъ изъ Аѳинъ были отозваны. Въ Константинополѣ состоялся военный совѣтъ, на которомъ было порѣшено начать наступательныя дѣйствія. Такого рода приказъ былъ посланъ главнокомандующему турецкихъ войскъ Эдхемъ-пашѣ. Кровь полилась на границахъ Греціи и Турціи и началась опять кровавая борьба между мусульманами и христіанами. Главныя дѣйствія сосредоточивались на границѣ Греціи и Турціи — въ Θεссаліи. Исходъ борьбы конечно не трудно предвидѣть, если приять во вниманіе, что Турція имѣетъ до 30 милліоновъ населенія, а Греція всего два милліона. Сначала одушевленіе грековъ было такъ велико, что они по всей линіи одерживали серьезныя побѣды надъ турками, такъ что главнокомандующій турецкой арміи Эдхемъ-паша открыто сознался, что онъ не ожидалъ такого упорнаго сопротивленія со стороны грековъ. Неудачи турокъ были значительны, такъ что потребовался значительныя подкрѣпленія, и даже самому главнокомандующему угрожала отставка, какъ недостаточно энергичному и опытному военачальнику. Но, затѣмъ, съ полученіемъ подкрѣпленій дѣло турокъ поправилось, греки были выбиты изъ своихъ позицій и началось общее наступленіе турецкой арміи на Лариссу (важный пограничный греческій городъ), которая и занята уже турками. Хотя греки повидимому еще имѣютъ успѣхъ въ Эпирѣ, но въ общемъ дѣло ихъ проиграно, какъ сознался и военный совѣтъ въ Аѳинахъ, и такимъ образомъ геройская вспышка Греціи оказалась безплодной. Теперь остается общеевропейской дипломатіи общими силами умиротворить расходившіяся страсти и прекратить безцѣльное кровопролитіе. «Цер. Вѣст.»

О ПОДПИСКѢ

на общественно-педагогическую и литературную еженедѣльную газету

**„ЖИЗНЬ и ШКОЛА“**

СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ

**„ШКОЛЬНОЕ ОБОЗРѢНІЕ“**

(годъ IX).

„Жизнь и Школа“ имѣетъ цѣлью служить органомъ объединенія русскихъ учителей и интересамъ лицъ, стоящихъ близко къ дѣлу образованія въ Россіи, и издается по слѣдующей программѣ: 1) Правительственныя узаконенія и распоряженія, касающіяся образованія въ Россіи. 2) Научно-популярныя статьи (съ чертежами и рисунками). 3) Мелкія повѣсти и рассказы (бытовые и историческіе), путешествія, очерки и др. подоб. произведенія. 4) Статьи по педагогикѣ, дидактикѣ, методикѣ, училищевѣдѣнію школьной гигиены. Очерки по народному образованію въ Россіи и на Западѣ. 5) Русская печать о школьномъ дѣлѣ. Мнѣнія и сужденія печати по педагогическимъ вопросамъ. 6) Библиотечное дѣло въ Россіи и за границей. Организация общественныхъ и школьныхъ библиотекъ и др. образовательныхъ учрежденій для народа. 7) Библиографія. Критика и рецензіи педагогическихъ сочиненій какъ русскихъ, такъ и иностранныхъ, разборъ учебниковъ и пособій. Обзорѣніе періодическихъ изданій какъ общихъ, такъ и специальныхъ: научныхъ, педагогическихъ и т. п. 8) Корреспонденція. Современное обзорѣніе воспитанія и обученія у насъ и за границей. 9) Политическія извѣстія и Новости русской жизни. Обзорѣніе выдающихся событій въ Россіи и др. государствахъ. 10) Смѣсь. Наблюденія и замѣтки изъ школьнаго міра. Педагогическія темы. 11) Справочный указатель. Справки и указанія по различнымъ практическимъ вопросамъ учебнаго дѣла и школьнаго быта. 12) Что намъ пишутъ. Письма и сообщенія въ редакцію. 13) Книжный листокъ. Свѣдѣнія о вновь вышедшихъ книгахъ и указатель статей, встрѣчающихся въ повременныхъ изданіяхъ и заслуживающихъ вниманія какъ учителей, такъ и вообще образованнаго читателя. 14) Почтовый ящикъ. Отвѣты редакціи. 15) Объявленія. Последнія печатаются на первой стр. по 50 к., на послѣдней по 10 к. Подписчики (годовыя) печатаютъ безплатно. При газетѣ издается, въ видѣ приложенія, особый сборникъ, подъ заглавіемъ „Школьное Обзорѣніе“, въ которомъ помѣщаются статьи, по объему, не удобныя для еженедѣльнаго изданія, а также портреты Августѣйшихъ Особъ и выдающихся дѣятелей въ сферѣ государственной дѣятельности, благотворительности и народнаго образованія.

Подписка цѣна съ доставкой и перес. 5 руб., за полгода 3 руб. и за три мѣсяца 2 руб., для начальныхъ школъ и учителей 4 руб., за границу 6 руб. за годъ.

Подписка принимается въ главной Конторѣ „ЖИЗНЬ и ШКОЛА“: С.-Петербургъ, Загородный пр., 34.

## О ПРОДОЛЖЕНИИ ИЗДАНИЯ

ПРИ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

ЖУРНАЛА

## „РУКОВОДСТВО ДЛѢ СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ“

ВЪ 1897 ГОДУ.

Въ 1897 году при Кіевской духовной Семинаріи по-прежнему будетъ издаваться журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ въ видѣ ежемѣсячно выходящихъ номеровъ, ежемѣсячно выходящихъ „Проповѣдей“ и „Богословскаго Библиографическаго Листка“. Оставаясь съ самаго начала своего изданія въ 1860 г. и доселѣ неизмѣнно вѣрнымъ своей задачѣ способствовать приходскимъ пастырямъ въ ихъ высокомъ и многотрудномъ служеніи, журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ и въ будущемъ 1897 году будетъ заключать на своихъ страницахъ статьи, посвященныя разъясненію православнаго богослуженія, изложенію и усиленію нравственныхъ началъ, обще-капоническихъ требованій и мѣстныхъ церковно-гражданскихъ постановленій, которыми должны руководствоваться православные русскіе пастыри въ своей жизни и дѣятельности. Въ тѣхъ видахъ чтобы православные приходскіе пастыри могли стоять на высотѣ своего призванія при современныхъ условіяхъ и обстоятельствахъ жизни, журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ не оставитъ безъ своего послѣдняго разъясненія и отвѣта вопросовъ, выдвигаемыхъ пастырскою практикою, религіозно-нравственнымъ состояніемъ народа и ходомъ законодательства, а равно богословскихъ и философскихъ вопросовъ, имѣющихъ близкое отношеніе къ пастырскому служенію. Такъ какъ съ развитіемъ и усиленіемъ сектантства, чувствуется и сознается пастырями Церкви настоятельная потребность въ руководствѣ относительно ихъ миссіонерскихъ обязанностей, то журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ въ будущемъ 1897 году будетъ давать мѣсто на своихъ страницахъ, между прочимъ, статьямъ, содержащимъ въ себѣ какъ усиленіе наилучшихъ способовъ и средствъ воздѣйствія на сектантовъ и охраненія православныхъ отъ увлеченія современными еретическими заблужденіями, такъ и истолковательный разборъ извращаемыхъ сектантами мѣстъ Св. Писанія. Для поддержанія постоянной духовной связи съ своими подписчиками-пастырями, Редакція журнала предлагаетъ имъ дѣлать сообщенія о религіозной и нравственной жизни пасомыхъ, а также обращаться къ ней съ недоумѣнными вопросамъ изъ богослужебной, пастырской, миссіонерской и педагогической практики священника. Сообщенія, по напечатаніи, могутъ быть при извѣстныхъ условіяхъ оплачиваемы гонораромъ а вопросы будутъ разрѣшаемы на страницахъ журнала съ возможной скоростью. „Руководство для сельскихъ пастырей“ ежемѣсячно будетъ выпускать сборникъ „Проповѣдей“. Въ 12-ти выпускахъ „Богословскаго Библиографическаго Листка“ „Руководства“ будетъ вестись: книжная лѣтопись—списокъ вновь выходящихъ богословскихъ книгъ съ краткими отзывами о наиболѣе выдающихся изъ нихъ, а также сжатое обзорное статьи, печатающихся въ нашихъ духовныхъ журналахъ и заслуживающихъ особеннаго вниманія со стороны пастырей Церкви. Журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ рекомендованъ Св. Синодомъ духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ для приобрѣтенія въ церковныя и семинарскія библіотеки (Синод. опредѣленіе отъ 4-го февраля—14-го марта 1885 г. за № 280). Подписная цѣна журнала съ означенными приложеніями—Проповѣдями и Богословскимъ Библиографическимъ Листкомъ—ШЕСТЬ рублей съ пересылкою по всѣмъ мѣстамъ Россійской Имперіи. Плата за журналъ по официальному требованію, какъ-то: отъ конспекторій, правленій духовныхъ семинарій и благочинныхъ, можетъ быть, по примѣру прежнихъ годовъ, отсрочена до сентября 1897 года.

Съ требованіями обращаться по слѣдующему адресу: Кіевъ, въ Редакцію журнала „Руководство для сельскихъ пастырей“.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА

НА ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ

# „С.-ПЕТЕРБУРГЪ“

Четвертый годъ изданія.

За годъ 2 рубля, за полгода 1 рубль.

Съ доставкой и пересылкой С.-Петербургъ, Невскій 60.

Содержаніе: 1) Хроника новостей политическихъ и внутреннихъ, излагаемая съ точки зрѣнія независимости, человѣколюбія и любви къ свѣту просвѣщенія; 2) Отдѣлъ историческій, философскій и научный, излагаемый чистымъ и яснымъ русскимъ языкомъ и имѣющей своей цѣлью ознакомить читателей съ новѣйшими выводами наукъ, созданныхъ для того, чтобы учить людей любить другъ друга, помогать другъ другу, жить лучше и умнѣе. 3) Повѣсти, рассказы и романы, содержаніе которыхъ по возможности соответствуетъ вышесказанному общему направленію журнала. 4) Въ каждомъ номерѣ помѣщаются два изящныхъ рисунка, печатаемые по большей части красками и сопровождаемые подробнымъ и живымъ описаніемъ, принадлежащимъ перу извѣстнаго и маститаго литератора. Въ 1896 году въ журналъ „С.-Петербургъ“ были между прочимъ напечатаны: два романа — „Записки Лакея“, Текерей и „Теверило“—Жоржъ Занда; рассказы Булуцкаго, Василевскаго, Вучетича, Диккенса, Золя, Молчанова, Перельмана, Гитова и др. Статьи о природѣ: изъ соч. Фламмаріона: „Милліоны Солнцъ“, „Переписка между Звѣздами“; и пр., изъ соч. Менье—„Тоже и на Небѣ“, „Волко—Люди“ Быстраго, „Врачи и Силы Природы“ Вирхова; изъ соч. Хедсона: „Музыка и Танцы въ Природѣ“ и „Левъ Южной Америки“ и т. д. Статьи о природѣ человѣка: „Сонъ и Сны“ изъ соч. Маудсли, „Воспитаніе и Гипнозъ“ изъ соч. Тома; изъ соч. Лоскутова: „Умственное переутомленіе и будущее вѣка“ и „Путь къ будущему“; „За Растительную Цищу“, „Печаль и Гнѣвъ“ Ланге и т. д. Историческія статьи: „Смерть Петра“ изъ соч. Костомарова; „Исторія Поцѣлуя“ Ломброзо; „Казни Стрѣльцовъ“ Корба; „О Павлѣ I“ Дали; „Николай I“ изъ изслѣд. Имп. Ист. Общ.; „Плохіе Пророки—Юмъ и Кардекъ—главы Спиритизма“;—изъ соч. Карновича: „Время—дѣлу, потѣхѣ часъ“; „Изъ Классическихъ Временъ“ Піо; „Свѣжо преданіе, а вѣрится съ трудомъ“ изъ соч. Конторовича; „Монархія“ Молчанова, „Наполеонъ I“ Массона и т. д. Статьи по философій: „Мысли русскихъ сановниковъ“ К. П. Побѣдоносцева и Т. Н. Филиппова изъ недавно вышедшихъ сборниковъ ихъ сочиненій; Афоризмы Спенсера; „Эпиграммы Классич. Временъ“; „Человѣкъ и Природа“ изъ соч. Мензира; „Какъ сдѣлать себя лучше“ изъ соч. Гижицкаго и т. д. Статьи по женскому вопросу: Изъ соч. Брандта: „Женщина и Бракъ“; „Женщина и мужья“ Легуве; изъ соч. Милла: „Дайте права Женщинѣ“ и т. д. Статьи описательныя: Изъ соч. Пржевальскаго—„Въ Китаѣ“, Брема—„Въ Судавѣ“; Шрейера—„Въ Японіи“; „По Македоніи“ и „Персія“ Ланского, „Абиссинія“ Федорова; „Панамериканскій Каваль“; „въ Ла-Маншѣ“; „У Мормоновъ“ Русскаго; „Берлинская Дешевизна“ Быстраго и т. д., и т. д.

Съ пересылкой и доставкой за годъ 2 руб.; за полгода 1 руб.

Такая дешевизна сдѣлалась возможной лишь благодаря Высочайшему повелѣнію, уменьшившему плату за доставку и пересылку по всей Россіи журнала „С.-Петербургъ“ на 25% ниже почтовой таксы. С.-Петербургъ, Невскій 60.

ГОДЪ ВТОРОЙ.

360 №№  
ГАЗЕТЫ, „**НОВОСТИ СЕЗОНА**“ 50 книгъ.*ЕЖЕДНЕВНАЯ ГАЗЕТА*

ЛИТЕРАТУРЫ, ИСКУССТВА, ТЕАТРА, СПОРТА И ПРОЧ.

съ рисунками, портретами и

**ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫМИ ПРИЛОЖЕНІЯМИ.**

Газета „НОВОСТИ СЕЗОНА“ будетъ выходить съ 1-го января 1897 г. по утвержденной г. Министромъ Внутреннихъ Дѣлъ программѣ, въ которую войдутъ:

1. Статьи по теоріи искусствъ всѣхъ родовъ.
2. Статьи по вопросамъ театральнаго дѣла и спорта въ Россіи и за-границей.
3. Хроника театровъ и спорта.
4. Критическія статьи, рецензіи, замѣтки, извѣстія о театрахъ, концертахъ, литературныхъ вечерахъ, любительскихъ спектакляхъ, скачкахъ, бѣгахъ, велосипедныхъ и гребныхъ гонкахъ и проч.
5. Миѣнія другихъ газетъ по вопросамъ театра, искусствъ и спорта и разборъ этихъ миѣній.
6. Корреспонденціи изъ всѣхъ городовъ Россіи и изъ за-границы.
7. Фельетонъ: повѣсти, рассказы, очерки, сценки преимущественно изъ жизни артистовъ; стихотворенія, анекдоты.
8. Разныя извѣстія.
9. Либретто пьесъ, оперъ и балетовъ текущаго репертуара.
10. Программы и афиши загородныхъ и провинціальныхъ театровъ.
11. Портреты и рисунки.
12. Объявленія.
13. Приложенія: драматическія произведенія, преимущественно текущаго репертуара.

Сообразуясь съ такой широкой программой и поставивъ своей цѣлью создать такой органъ печати, который вполне отвѣчалъ бы требованіямъ современной жизни, редакція постаралась привлечь къ участию въ газетѣ всѣ лучшія русскія литературныя силы.

Въ числѣ, предназначенныхъ для помѣщенія въ книгахъ „Новостей Сезона“ въ 1897 г. драматическихъ сочиненій, въ портфель редакціи уже имѣются:

- 1) Всѣ сочиненія книги А. И. Сумбатова (Южина)—десять 5-ти и 4-хъ акты. драмъ.
- 2) Всѣ драматическія сочиненія Н. Л. Пушкарева—(7-мъ истор. и пер. др. и траг.)
- 3) Всѣ лучшія пьесы текущаго заграничнаго репертуара: „Афивлянка“, Эбермана; „Умиращіе“, Зудермана; „Потопленный колоколъ“, Гауптмана и мн. др.

*Примѣчаніе.* Всѣ перечисленные выше пьесы въ отд. продажѣ будутъ стоить 44 рубля.

Подписная цѣна: на 1 годъ—7 руб., на 1/2 года—4 руб. съ пересылкой и доставкой.

*Примѣчаніе.* Пробные номера газеты и еженедѣльныхъ приложеній ея (книгъ) могутъ быть, высланы всѣмъ желающимъ предварительно ознакомиться съ ними, за шесть 7-ми копѣечныхъ почтовыхъ марокъ.

Подписка принимается: Москва, Петровка, д. Пенскаго.

Редакторъ П. И. Кичеевъ.

Издатель В. И. Раммъ.



# „КІЕВСКОЕ СЛОВО“

ЕЖЕДНЕВНАЯ

## ЛИТЕРАТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ГАЗЕТА

будеть выходить въ 1897 году на прежнихъ основаніяхъ. Программа газеты: 1) Передовыя статьи по вопросамъ политическимъ, хозяйственнымъ педагогическимъ, законодательнымъ, судебнымъ, земскимъ и т. п. 2) Телеграммы внутреннія и заграничныя. 3) Корреспонденція внутренняя и заграничная. 4) Извѣстія изъ славянскихъ земель. 5) Повѣсти и рассказы. 6) Бесѣды по разнымъ вопросамъ дня (фельетонъ). 7) Обзоръ русскіхъ журналовъ и газетъ. 8) Критика литературная, художественная и театральная. 9) Внутренняя хроника: законодательство и распоряженія Правительства. Мѣстная хроника г. Кіева. Краткія извѣстія изъ разныхъ мѣстъ отечества, преимущественно изъ юго-западнаго края, 10) Справочный отдѣлъ: курсы, фонды, ипотечныя и другія процентныя бумаги и акція. Товарный рынокъ. Железныя дороги, пароходы, лѣчебницы, театры и т. п. Судебныя извѣстія. *Подписная цѣна* на „Кіевское Слово“ съ доставкой и пересылкой на годъ **10 р.**, на 6 м.—**6 р.**, на 3 м.—**4 р.**, на 1 м.—**1 руб. 50 к.**; безъ доставки и пересылки—на годъ **8 р.**, на 6 м.—**5 р.**, на 3 м.—**3 р.**, на 1 м.—**1 р.** Для годовыхъ подписчиковъ допускается разсрочка подписной платы на слѣдующихъ условіяхъ: съ дост. и перес. при подпискѣ **5 р.** и черезъ 5 мѣсцевъ вторые **5 р.**; безъ доставки въ тѣ-же сроки по **4 р.** Заграничные подписчики прилагаютъ къ цѣнѣ безъ доставки—по **60 к.** за каждый мѣсяць. За перемену иногороднаго адреса—**20 к.** Подписка и объявленія приймаются въ Кіевѣ: 1) Въ главной конторѣ на Большой Владимірской д. Антоновича, № 35. 2) На Крещатикѣ, въ магазинахъ: С. В. Кульженко и Л. Идзиковскаго. Въ Москвѣ и Петербургѣ у Метцль и К<sup>о</sup>. Гр. иногороднихъ подписчиковъ просятъ обращаться непосредственно въ главную контору „Кіевского Слова“, Большая Владимірская, домъ № 35.

Редакторъ-издатель *В. М. Богдановъ.*

### ОБЪЯВЛЕНІЕ ОБЪ ИЗДАНИИ

## ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА

въ 1897 году.

„Православный Собесѣдникъ“ будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученомъ направленіи, какъ издавался доселѣ, съ 1-го января, ежемѣсячно, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой. Журналъ Православный Собесѣдникъ рекомендованъ Святейшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя бібліотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства“ (Синод. опред. 8 сент. 1874 года № 2792). Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи—**СЕМЬ РУБЛЕЙ.**

При журналѣ „Православный Собесѣдникъ“ издаются

### „Извѣстія“ по Казанской епархіи,

выходяція два раза въ мѣсяць пумералц, по 2 печатныхъ листа въ каждомъ, уборнстаго шрифта. Причты Казанской епархіи, выписывающіе „Православный Собесѣдникъ“, получаютъ за ту же цѣну и „Извѣстія“, съ приплатою 1 руб. за пересылку по почтѣ. Цѣна „Извѣстій“ для мѣстъ и лицъ другихъ епархій и другихъ вѣдомствъ, за оба изданія вмѣстѣ съ пересылкою—**ДЕСЯТЬ РУБЛЕЙ.** Подписка принимается въ редакціи Православнаго Собесѣдника, при Духовной Академіи, въ Казани.

При этомъ № прилагается объявленіе о травѣ Кузьмича (эфедра).

Кто и съ какого времени за- вѣдуетъ школою и обучаетъ въ ней и какой имѣетъ образовательный цензъ?	Сколько и отъ кого посту- пило на содержаніе школы.						Сколько и отъ кого поступи- ло въ возна- гражденіе уча- щима?	Число жите- лей въ при- ходѣ обоаго пола.					
	Отъ Епарх. Училищаго Совета.	Отъ уѣзднаго отдѣленія.	Отъ церкви.	Отъ церковно-приход. попечительс.	Отъ попечителя школы.	Отъ сельскаго общества.		Отъ частныхъ жертвовател.	Плата за обученіе.	Сколько израсходовано на содер- жаніе школы въ 1895/96 учебномъ г. и сколько состоитъ въ остаткѣ въ 1896/97 учебномъ году.	Православныхъ.	Раскольниковъ.	Иноискрцевъ.
Завѣдующій и законоучит. свя- щенникъ Іоаннъ Навродскій, окон. духов. семинарію 1894 года; и д. учителя псаломщикъ Стефанъ Ка- пустянскій, окончилъ духов. учил., 1894 года.								—	Не было.	2094			
Завѣдующій и законоучит. свя- щен. Павелъ Вертеловскій, оконч. духов. семинарію, 1890 года; и д. учителя диаконъ Федоръ Ступниц- кій, изъ 2 кл. духов. семинаріи, 1890 года; и д. учителя млад. груп. псаломщикъ Арсеній Червонецкій, окончилъ 2 клас. училище, 1895 г.				210				210	Законоучитель 180 р., в. д. учи- теля старшей группы 150 руб., и п. д. уч. млад. отд. 60 руб., а всего 390 руб.	2120		5	
Завѣдующій и законоучит. свя- щенникъ Федоръ Ветуховъ, изъ 2 клас. духов. семинаріи 1894 г.; и д. учителя диак. Григорій Пав- ловскій, изъ 2 клас. духов. учил., 1894 года.								25 р. 50 к.	Не было.	2240			
Завѣдующій и законоучит. свя- щенникъ Іаковъ Давидовъ, оконч. духов. семинарію, 1886 года; и д. учит. псал. Николай Пономаревъ, оконч. духов. учил., 1886 года.								25 р. 50 к.	Не было.	869			
Завѣдующій и законоучит. свя- щен. Стефанъ Поморцевъ, изъ 1 класса духов. семинар., 1887 года; и д. учителя псаломщ. Иванъ Тю- ковъ, изъ 1 класса дух. семинар., 1895 года.								28 р. 74 к.	Не было.	1274			
Завѣдующій и законоучит. свя- щен. Афанасій Герасимъ, оконч. духов. семинарію, 1890 года; учит. диаконъ Ілія Кипаренко, окончилъ учител. семинар., 1895 года.		50						59 р. 80 к. осталось 18 р. 85 к.	Не было.	2424			
Завѣдующій и законоучит. свя- щен. Алексій Мигулинъ, окончилъ духов. семинарію, 1894 года; и д. учителя псаломщ. Алексій Козлов- скій, оконч. духовное учил., 1894 г.			53					100	114 руб. 75 коп. осталось 52 р. 25 к.	Не было.	2381	26	8
Завѣдующій и законоучит. свя- щен. Виталий Ястремскій, оконч. духов. семинарію, 1893 года; и д. учит. псал. Елисей Бѣляковъ изъ 2 клас. духов. учил., съ 1893 г.									—	Не было.	1792		2
Завѣдующій и законоучит. свя- щенникъ Павелъ Фоминъ, оконч. духов. семинарію, 1891 года; учи- тельница Анна Мигулина, оконч. епар. жен. учил. съ 1893 года.									—	Не было.	3902		46



Кто и съ какого времени за- вѣдуетъ школою и обучаетъ въ ней и какой имѣетъ образовательный цензъ?	Сколько и отъ кого посту- пило на содержаніе школы.							Сколько и отъ кого поступи- ло въ вознагра- жденіе уча- щимъ?	Число жител- ей въ при- ходѣ обоего пола.			
	Отъ Епарх. Училищнаго Совета.	Отъ уѣзднаго отдѣленія.	Отъ церквей.	Отъ церковно-приход. покровительствъ.	Отъ попечителя школы.	Отъ сельскаго общества.	Отъ частныхъ жертвователей.		Плата за обученіе.	Сколько израсходовано на содер- жаніе школы въ 1895/96 учебномъ г. и сколько составятъ въ остаткѣ въ 1896/97 учебномъ году.	Православныхъ.	Раскольниковъ.
Завѣдующій и законоучит. свя- щенникъ Николай Загоровскій, окончилъ духов. семинар., 1895 г. и д. учителя псаломщ. Селивестръ Антоповъ, изъ 2 клас. дух. учил., 1893 года.	25							25	Не было.	1278		
Завѣдующій и законоучит. свя- щен. Симеонъ Котляровъ, оконч. духов. семинарію, 1894 года и д. учит. діак. Михайль Фальченко. изъ 3 класса духовной семинаріи, 1894 года.								—	Не было.	2860		
Завѣдующій законоучитель и учитель священникъ Стефанъ Бой- ковъ, окончилъ духов. семинарію, 1890 года; допущены къ занятіямъ псаломщ. Стефанъ Дзюбановъ изъ 4 клас. духов. учил. и Павелъ Сте- сенко, домашняго воспитанія, оба съ 1890 года.								—	Не было.	2862	7	
Завѣдующій и законоучит. свя- щен. Стефанъ Чаговцевъ, оконч. духов. семинарію, 1892 года; и д. учителя псаломщ. Иванъ Печкинъ, изъ 2 клас. духов. учил., 1892 г.								—	Не было.	2893		2
Завѣдующій и законоучит. свя- щен. Петръ Федоровскій оконч. духов. семинарію, 1894 года; и д. учителя діаконъ Илія Слюсаревъ, изъ 3 клас. духов. учил., 1894 г.								—	Не было.	4028	24	9
Завѣдующій и законоучит. свя- щен. Феодоръ Демницкій, оконч. духов. семинар.; и д. учителя пса- ломщикъ Гавріиль Торанскій, изъ 3 клас. духов. училища, 1890 г.							40	40	Не было.	1241		
Завѣдующій и законоучит. свя- щен. Василій Ковалевскій, оконч. пѣвч. прил. консерв., 1894 года; учитель діаконъ Михайль Орловъ, окончавъ учител. семинар., 1894 года; и д. учителя младш. группы діаконъ Іоасафъ Раевскій изъ 2 класса духов. семинар., 1894 г.								—	Не было.	3472		
Завѣдующій и законоучит. свя- щенникъ Василій Сукачевъ, окон- чилъ духовную семинар.; и д. учи- тели старшаго отдѣленія діаконъ Стефанъ Краснопольскій, изъ 2 клас. духов. училища, 1895 г.; и д. учителя младшаго отдѣленія псал. Михаилъ Романовъ изъ 2 класса духов. учил., 1895 года.								—	Не было.	3600		2

№№ по порядку.	Мѣстонахождение школы и время ея открытія.	Въ чемъ зданіи помѣщается школа и на сколько оно удобно для школьных занятій.	Число учащихся въ школахъ.					Число окончивших курсъ.		Число учащихся, стовавшихъ въ церковь.	Число книгъ школьной библіотеки.	Кто и съ какого времени состоятъ попечителемъ или помощниками школы?	
			Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Въ томъ числѣ.			Мальч. и дѣв.	Дѣвочекъ.				
					Царского.	Католическаго.	Лютеранскаго.						
69	Тарасовская при Димитріевской церкви, съ 14 февраля 1894 года.	Въ церкви. стожирожбу, удобной для занятій.	14	—	—	—	—	2	—	—	85	—	—
70	Яблочамская при Вознесенской церкви, съ 15 сентября 1894 года.	Въ церкви. стожирожбу, удобной для занятій.	12	—	—	—	—	—	—	—	88	—	—
71	Яменская при Покровской церкви, съ 5 августа 1888 года.  Въ уѣздѣ школъ 43.  <b>Валковскаго уѣзда.</b>	Въ собственномъ помѣщен., удобномъ для занятій.	27	—	—	—	—	6	—	15	289	114	Бѣлародскій купецъ А. Е. Гетманъ, съ 1894 г.
72	Валковская при Георгіевской церкви, открыта 25 ноября 1892 года.	Въ церковной стожирожбу; помѣщеніе удобное.	1	22	23	—	—	—	2	—	151	—	—
73	Валковская при Рождество-Богородичной церкви, открыта 1 октября 1894 г.	Въ наемн. домѣ; помѣщен. удобное.	3	9	12	—	—	—	—	—	70	—	Валковскій 2-й гвѣлдин купецъ Н. П. Мюльскій съ 14 октября 1894 г.
74	Валковская при Соборной церкви, открыта 1 декабря 1892 года.	Въ наемномъ д.; помѣщ. не удобное.	24	12	36	—	—	1	—	3	543	46	—
75	Валковская при Успенской церкви, открыта 3 октября 1892 года.	Въ церковномъ домѣ; не вполне удобное.	17	9	26	—	—	2	—	2	133	23	—

Кто и съ какого времени завѣдуетъ школою и обучаетъ въ ней и какой имѣетъ образовательный цензъ?	Сколько и отъ кого поступило на содержаніе школы.							Сколько и отъ кого поступило въ возна-гражденіе учащимъ?	Число жителей въ приходѣ обоего пола.				
	Отъ Епарх. Училищаго Совета.	Отъ уѣзднаго отдѣленія.	Отъ церкви.	Отъ церковно-приход. попечительства.	Отъ попечителя школы.	Отъ сельскаго общества.	Отъ частныхъ жертвователей.		Плата за обученіе.	Сколько израсходовано на содержаніе школы въ 1895/96 учебномъ г. и сколько состоитъ въ остаткѣ къ 1896/97 учебномъ году.	Православныхъ.	Раскольниковъ.	Иновѣрцевъ.
Завѣдующій и законоучит. священ. Николай Рубинскій, оконч. духовную семинарію, 1894 г.; и д. учителя псаломщикъ Александръ Сапухинъ, изъ 3 клас. дух. сем., 1894 года.									—	Не было.	3518	17	—
Завѣдующій и законоучит. священникъ Андрей Стеллецкій, оконч. духов. семинар., 1894 г. и д. учителя псаломщ. Николай Артюховскій, изъ 4 клас. дух. учил., 1894 г.									—	Не было.	2892	—	—
Завѣдующій и законоучит. священникъ Антонинъ Сапухинъ ок. учит. семинар., 1893 г.; и д. учит. діакопъ Андрей Сузачевъ, изъ 4 класса духов. училищ., 1892 года, учитель пѣнія псаломщикъ Алексѣй Любискій, изъ 3 клас. духовнаго училища, 1892 года.						15		15	—	Не было.	3864	2	—
Завѣдующимъ состоитъ приходскій священникъ Меодій Брыжановскій, съ 25 ноября 1892 года, окончившій курсъ въ Харьковскомъ духовномъ уѣздномъ училищѣ; учительниц. состояла окончившая курсъ въ женской гимназіи Леопида Елецъ (жена почетнаго инспектора).							47 р. 1 к.	Израсходовано 38 р. 57 к. осталось 8 р. 44 к.	—	—	3390	—	1
Завѣдующимъ состоитъ законоучитель приходскій священникъ Іоаннъ Федоровскій, съ 14 октяб. 1894 года, окончилъ курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи. И. д. учителя діакопъ Максимъ Сорочинскій, изъ средняго отдѣленія духовнаго училища.			40	12	8			Израсходовано 60 р., остатка нѣтъ.	—	—	2819	—	—
Школою завѣдуетъ законоучитель священникъ Андрей Понскій, студентъ семинаріи, съ 1 декабря 1892 года; учительница Лидія Рейхель, окончила курсъ въ гимназіи, учительствуетъ съ 1895 года.			45			50		Израсходовано 177 руб., осталось 2 р. 21 к.	Учительница съ начала учебнаго года получила 60 р. изъ средствъ школы.	—	6292	—	—
Священникъ Пиваноръ Конѣйчиконъ, завѣдуетъ съ 6 апрѣля 1893 года; учитель діакопъ Петръ Тюминарскій, съ 6 апрѣля 1893 г., оба семинарскаго образованія, изъ 1 класса духовной семинаріи.							5 р. 25 к.	Израсходовано 1 р. 38 к. нѣтъ остатка 87 к.	—	—	3241	—	—

№ по порядку.	Мѣстонахождение школы и время ея открытія.	Въ чемъ зданіи помѣщается школа и на сколько оно удобно для школьных занятій.	Число учащихся въ школѣ.					Число оконченыхъ курсъ.		Число учащихся, ствозавшихъ въ церковно-школьнѣхъ.	Число книгъ школьной библіотеки.	Кто и съ какого времени состоитъ попечителемъ или помощникомъ школы?			
			Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Въ томъ числѣ.			Мальч. курсъ.	Дѣвочекъ курсъ.						
					Праславнаго исповѣданіа.	Католическаго.	Лютеранскаго.								
76	Высокопольская открыта 15 августа 1893 года.	Въ церкви. сторожкѣ, зданіе удобное.	20	2	22	—	—	—	2	—	—	4	68	120	—
77	Знаменская открыта 14 ноября 1894 года.	Въ церкви. сторожкѣ; помѣщеніе крайне неудобное.	7	—	7	—	—	—	—	—	—	1	73	—	—
78	Калесниковская открыта 5 ноября 1888 года.	Въ домѣ владѣль. Сребдольскаго; оч. удобное для занят.	31	—	31	—	—	—	9	—	—	4	67	30	Съ 1888 г. попечит. состоитъ владѣлецъ Е. Н. Сребдольскій.
79	Камышевская открыта съ 12 ноября 1894 года.	Въ церковной сторожкѣ; помѣщеніе неудобное.	10	—	10	—	—	—	—	—	—	—	96	—	Попечит. состоитъ капитанъ М. П. Бабаевъ.
80	Нараванская открыта 11 октября 1892 года.	Въ церковной сторожкѣ; помѣщеніе удобное.	10	11	21	—	—	—	—	—	7	—	166	245	—
81	Нияманская открыта 20 ноября 1887 года.	Въ собственномъ домѣ, помѣщеніе удобное.	33	—	33	—	—	—	4	—	—	6	256	40	—
82	Ковеговская открыта 1 ноября 1894 года.	Въ наемномъ домѣ; для занятій неудобномъ.	30	1	31	—	—	—	2	1	—	5	127	—	—

Кто и съ какого времени за- вѣдуетъ школою и обучаетъ въ ней и какой имѣеть образовательный цензъ?	Сколько и отъ кого посту- пило на содержаніе школы.						Сколько и отъ кого поступи- ло въ возна- гражденіе уча- щимъ?	Число жите- лей въ при- ходѣ обоого пола.				
	Отъ Епарх. Училищаго Совѣта.	Отъ уѣзднаго отдѣленія.	Отъ церкви.	Отъ церковно-приход. попечительства.	Отъ попечителя школы.	Отъ сельскаго общества.		Отъ частныхъ жертвовател.	Плата за обученіе.	Сколько израсходовано на содер- жаніе школы въ 1895/96 учебномъ г. и сколько составятъ въ остаткѣ къ 1896/97 учебномъ году.	Православныхъ.	Раскольниковъ.
Завѣдующій законоучитель свя- щенникъ Николай Власовъ, окон- чилъ курсъ въ Харьковской Духов. Семинаріи, съ 1893 года; учитель діаконъ Гавріиль Ѳеодоровскій окон- чилъ курсъ въ духовномъ уѣздномъ училищѣ, учительствуетъ съ 1893 г.						22	54	Израсхо- довано 10 р. 10 к. осталось 12 р. 44 к.	—	4048		
Завѣдующій и законоучит. свя- щенникъ Адрианъ Быковъ, окон- чившій курсъ въ Харьковской Ду- ховной Семинаріи 1-го разряда, съ 14 октября 1894 года. И д. учи- теля псаломщикъ Павелъ Квит- ковскій, обучавшійся въ приход- скомъ народномъ училищѣ, съ 14 октября 1894 года.			12 р. 15 к.					12 р. 15 к.	—	2289		
Завѣдуетъ съ 5 ноября 1888 г. законоучитель священникъ Тео- доръ Леонтовичъ, окончившій кур- съ въ Харьковской Духовной Семи- наріи. И. д. учителя былъ псалом- щикъ Іоаннъ Красовскій, изъ Харь- ковскаго духовнаго училища.								—	—	2533	20	
Завѣдующій и законоучитель священникъ Николай Могляевскій, окончилъ курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, съ 1 ноября 1895 года. И. д. учителя псаломш. Григорій Заводовскій, окончившій курсъ въ Любимовскомъ двухъ классномъ училищѣ Курской губ.			21					Израсхо- довано 6 р. оста- лось 15 р.	Изъ означен- ныхъ въ расходѣ 6 р., 3 р. выдано Заводовскому.	3151		
Завѣдующій и законоучит. свя- щенникъ Іоаннъ Ястремскій, окон- чившій курсъ въ Харьковской Ду- ховной Семинаріи. И. д. учителя діаконъ Сусеонъ Чумаковъ изъ нижняго отдѣленія духовнаго учи- лища; учительствуютъ оба съ 11 октября 1892 года.			16 р. 71 к.					Израсхо- довано 8 р. 47 к. осталось 13 р. 24 к.	—	3546		
Завѣдующій и законоучитель священникъ Андрей Запирцкій, уволенный изъ 3 класса Харьков- ской Духовной Семинар., съ 1887 года; учителемъ состоитъ Іоаннъ Запирцкій, бывший воспитанникъ 6 класса Харьковской Духовной Семинаріи, съ 1 октяб. 1895 года.			3 р. 60 к.			125		Израсхо- довано 128 руб. 50 коп.	По приговору об- щества выдается учителю за его трудъ по школь 100 руб. въ годъ.	—		
Завѣдуетъ школою приходскій священникъ Іоаннъ Калужинскій, окончившій курсъ Харьковской Духов. Семинар.; съ 1895/96 учеб. года. Учит. діак. Дмитрій Поно- маревъ, съ 1894 г., домашн. образ.			12					Израсхо- довано на содер- жаніе школы 12 руб.	—	3720	20	



№№ по порядку.	Мѣстонахождение школы и время ея открытія.	Въ чемъ зданіи помѣщается школа и на сколько оно удобно для школьныхъ занятій.	Число учащихся въ школѣ.					Число окончившихъ курсъ.			Число учащихся, участвовавшихъ въ церковно-попечительскомъ курсѣ.		Число книгъ школьной библіотеки.		Кто и съ какого времени состоитъ попечителемъ или попечительницею школы?	
			Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Въ томъ числѣ.			Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Учебниковъ и пособій.	Книгъ для выписки, т.е. библіотеки.			
					Царскославянаго исповѣдан.	Католическаго.	Лютеранскаго.									
														Съ свѣд. на льготу.		Безъ свѣд. на льготу.
83	Ноломанская при Воскресенской церкви, открыта 10 марта 1887 года.	Въ церковномъ домѣ, ветхомъ, но удобномъ.	27	7	84	—	—	—	3	2	1	6	3	130	89	Попечит. состоитъ крестьян. Ф. Кондратскій, съ 1891 г.
84	Ноломанская при Николаевской церкви, открыта 2 октября 1892 года.	Въ церковной сторожкѣ, помѣщеніе весьма неудобно.	15	4	19	—	—	—	1	—	2	4	2	132	104	—
85	Ноломанская при Успенской церкви, открыта 11 января 1894 года.	Въ церковной сторожкѣ, помѣщеніе весьма неудобно.	3	13	16	—	—	—	1	—	3	2	6	127	5	Попечит. школы состоитъ крестьян. П. Певченко, съ 4-го юня 1894 г.
86	Левендаловская открыта 9 октября 1892 года.	Въ наемномъ домѣ крестьянина; помѣщеніе, весьма неудобное, потому что совмѣщается съ комнатою, въ которой живетъ семья крестьянина.	19	6	25	—	—	—	3	—	—	—	—	218	66	—
87	Люботинская открыта 5 ноября 1893 года.	Въ собственномъ домѣ, помѣщеніе удобное.	41	6	47	—	—	—	—	—	—	4	—	120	100	—
88	Минковская открыта 10 ноября 1892 года.	Въ церковной сторожкѣ, помѣщеніе удобное.	17	5	22	—	—	—	6	—	1	3	—	87	—	—

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за всѣ истекшіе годы въ журналѣ помѣщены были, между прочимъ, слѣдующія статьи:

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществоми“? В. Ковалевскаго.—„Основныя задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ плодохрищеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покоѣ воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о свящ. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православленъ-ли intercomunion, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартынова и проч.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоровъ Академіи и Университета: А. Введенскаго, А. Зеленогорскаго, В. Кудрявцева, П. Диницкаго, М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жане и многихъ другихъ философовъ.

# ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

---

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

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


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

Жалоба на неполученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы въ томъ, что книжка журнала дѣйствительно не была получена конторою. Жалобу на не полученіе какой-либо книжки журнала просимъ заявлять редакціи не позже, какъ по истеченіи мѣсяца со времени выхода книжки въ свѣтъ.

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

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

Контора редакціи открыта ежедневно отъ 8-ми до 3-хъ часовъ пополудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

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

---

Объявленія принимаются за строку или мѣсто строки, за одинъ разъ 30 к., за два раза 40 к., за три раза 50 к.

Редакторъ, Ректоръ Семинаріи,  
Протоіерей Іоаннъ Знаменскій.