

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

- Слово, произнесенное въ день Святителя и Чудотворца Николая. О непосредственности священныхъ догматовъ православной вѣры. Преосвященнаго *Амерсія* . . . . . 507—524
- Зло, его сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича* . . . . . 525—546
- Св. Левъ великій, его жизнь и творенія. *И. Дроздова*. . . . . 547—570

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Декартовы доказательства бытія Божія. *В. Логгинова* . . . . . 353—372
- Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ. Каро, члена Парижской Академіи наукъ (продолженіе). \* \* \* . . . . . 373—388
- Цѣнность жизни (продолженіе). Олз-Дилрюна, профессора Высшей Нормальной Школы въ Парижѣ. Переводъ съ французскаго. \* \* \* . . . . . 389—398

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Вѣдомость № 4-й о церковно-приходскихъ школахъ Харьковской епархіи за 1895/96 учебный годъ (въ особомъ приложеніи).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, 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 извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ чловѣка и во время изычества составило предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печаются 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 Редакція 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 линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзникѣица; 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 ся 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 преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бренгано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. 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, 15 Мая 1897 года.

Временно-исправл. должность цензора  
Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

---

# С Л О В О

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьновскаго,

ВЪ ДЕНЬ СВЯТИТЕЛЯ И ЧУДОТВОРЦА НИКОЛАЯ.

**О неприкосновенности священныхъ догматовъ православной вѣры.**

*О Тимоѳее! преданіе сохрани, уклоняся стверныхъ суесловій и прекословій лжеименнаго разума, о немъ же нѣцыи хвалящися, о вѣрь погрѣшиша (I Тим. 6, 20—21).*

Въ послѣднее время наши свободные мыслители, вслѣдъ за новыми учеными христіанскаго запада, стали не только не благоговѣиво, но и не уважительно относиться къ догматамъ православной вѣры. Одни изъ нихъ отрицаютъ догматы, какъ вѣрованія принимаемая безъ разсужденія и неимѣющія для себя научныхъ основаній. Другіе принимаютъ ихъ по выбору, съ ограниченіями, произвольными толкованіями, и пытаются примѣнить ихъ къ современнымъ условіямъ знанія и жизни и въ этомъ направленіи пополняютъ и *развиваютъ* ихъ. Иные, наконецъ, смѣшивая ихъ съ религіозно-философскими ученіями индійской и вообще языческой древности, вводятъ ихъ по частямъ въ свои историческія и философскія изслѣдованія и системы. Мы не имѣемъ намѣ-

ренія убѣждать возвратиться къ вѣрѣ мыслителей, совершенно отказавшихся отъ нея, или утратившихъ благоговѣніе къ Божественному Откровенію, и препираться съ ними; это дѣло богослововъ, принимающихъ на себя обширныя изслѣдованія въ области вѣры. Намъ желательно только предостеречь неосторожныхъ православныхъ христіанъ, которые, сами не имѣя достаточныхъ познаній о догматахъ вѣры, съ чужого голоса повторяютъ ложныя о нихъ мысли и тѣмъ вредятъ цѣлости своей вѣры и лишаютъ себя спасительнаго руководства божественной истины.

Св. Павелъ, не только боговдохновенный Апостоль, но и ученѣйшій человѣкъ своего времени, знакомый съ классическою литературою, говорилъ епископу Тимоѳею, также мужу ученому: „О, Тимоѳей! храни преданное тебѣ, отвращайся негоднаго пустословія и прекословія лжеименнаго знанія, которому предавшись, нѣкоторые уклонились отъ вѣры“.

Что заповѣдано Апостоломъ епископу Тимоѳею, то сказано всѣмъ намъ—„слугамъ Христовымъ и строителямъ тайнъ Божіихъ“ (1 Кор. 4, 1) и конечно не для насъ только самихъ, но и для всѣхъ христіанъ, ввѣренныхъ нашему попеченію. Въ исполненіе этой великой заповѣди я и предлагаю вамъ, братія, размышленіе *о неприкосновенности священныхъ догматовъ православной вѣры.*

Но прежде чѣмъ приступить къ изъясненію *преданія*, о которомъ говоритъ Апостоль, мнѣ желательно, обратить ваше вниманіе на двѣ особенныя черты въ его изреченіи.

Первая,—что онъ разумѣетъ подъ именемъ „лжеименнаго знанія“? Вторая—почему это знаніе онъ называетъ „негоднымъ пустословіемъ и прекословіемъ“?

Первымъ названіемъ знанія „лжеименнымъ“ Апостоль даетъ понять, что напрасно люди объявляютъ притя-

занія на всезнаніе, которое думаютъ имѣть, или надѣются когда либо достигнуть. *Знаніе* полное и совершенное принадлежитъ только Богу всевѣдущему, виновнику всего Имъ созданнаго по Его творческой мысли, плану и цѣли. Люди могутъ имѣть обо всемъ этомъ только нѣкоторыя *познанія*, ограниченныя, нетвердыя, колеблющіяся и измѣняющіяся. Слѣдовательно, люди напрасно, несправедливо, или „лжеименно“ называютъ *знаніемъ* свои ограниченныя познанія. Это понимали и лучшіе философы языческіе. И самъ Апостоль,—обладавшій вѣдѣніемъ сверхъестественнымъ, боговдохновеннымъ,—не называлъ своего знанія полнымъ: *нынѣ разумѣемъ отчасти*, говорилъ онъ, ожидая полного просвѣщенія въ будущей жизни (1 Кор. 13, 12).

Вторая черта,—это гнѣвный тонъ въ выраженіи св. Апостола, называющаго покушенія „лжеименнаго“ знанія на чистоту и цѣлость священныхъ догматовъ „негоднымъ пустословіемъ и прекословіемъ“. Такое выраженіе можетъ показаться оскорбительнымъ для слуха современныхъ людей, гордящихся своимъ знаніемъ. Но вспомните первое время апостольской проповѣди!... Ученіе Христово, сопровождаемое чудесными дѣйствіями св. Духа, восторженные порывы къ вѣрѣ во Христа истомленныхъ въ невѣдѣніи истиннаго Бога язычниковъ и подавленныхъ фарисейскими заповѣдями и суевѣріями іудеевъ, труды Апостоловъ, страданія исповѣдниковъ и мучениковъ, быстрые успѣхи распространенія вѣры во всемъ мірѣ,—и вы поймете гнѣвъ св. Апостола на этихъ пустослововъ, которые, не обращая вниманія на проявляемую въ событіяхъ волю и силу Божію, старались вредить своими словопреніями великому и святому дѣлу просвѣщенія міра истиннымъ богопознаніемъ.

Но посмотрите,—не подобную ли этой картину представляетъ намъ и современное положеніе нашего право-

славнаго отечества въ религіозномъ и нравственномъ отношеніи? Народъ нашъ любитъ свою святую вѣру, создавшую его нравственную силу и величіе его государства, онъ жаждетъ просвѣщенія въ духѣ вѣры и церкви,—и вотъ люди образованные, вышедшіе изъ него самаго, должны быть его учителями и руководителями въ дѣлѣ истиннаго христіанскаго просвѣщенія, утративъ сами вѣру, и для него хотятъ замѣнить ее человѣческой наукою. Они нарочито запутываютъ его религіозныя понятія, покровительствуютъ сектамъ, въ корнѣ подрывающимъ православныя вѣрованія и обычаи, и даютъ просторъ и свободу распространенія такимъ возрѣніямъ, какими особенно ославилъ себя на весь міръ, какъ врагъ христіанства и государственнаго благоустройства, нашъ извѣстный самозванный богословъ, сочинившій свою собственную вѣру, составившій свое евангеліе, свой катихизисъ и свои заповѣди, проповѣдующій *противленіе всему, кромѣ зла*, всему, что дорого православному русскому человѣку. Его единомышленники, соединяющіеся съ такъ называемыми *штундистами, папковцами* и иностранными сектантами, рассыпаны по всей Россіи,—и вотъ, уже мы знаемъ, что тысячи нашихъ крестьянъ порицаютъ и хулятъ церковь и ея святыни, отрицаютъ святыя таинства, между прочимъ, даже не крестятъ дѣтей, отказываются приносить присягу на вѣрность царю, защищать оружіемъ отечество, признавать права властей и судебныхъ учрежденій и т. под. Во всемъ этомъ, подъ видомъ образованія, видны преступныя попытки переучить и переродить нашъ великій народъ и сдѣлать его изъ христіанскаго языческимъ, наконецъ—извратить его жизнь, такъ благотворно поставленную и въ теченіе тысячи лѣтъ направляемую Промысломъ Божиимъ. При видѣ этого бѣдствія мы почитаемъ себя обязанными повѣдать скорбь нашу

всей церкви Божіей по упованію на ея молитвы, и предложить каждому изъ ея членовъ *очиститъ чувства* духовнаго зрѣнія и слуха и понять, что „пустословіе и прекословіе современнаго лжеименнаго знанія“, какъ въ древнемъ язычествѣ, превращается въ демонскую силу, угрожающую нашей вѣрѣ, нашему спасенію и благосостоянію.

При безспорномъ современномъ могуществѣ и величіи нашего государства, составляющаго предметъ удивленія для иностранцевъ (чѣмъ особенно мы должны дорожить и что должны заботливо охранять), въ увлеченіи развитіемъ всѣхъ великихъ и малыхъ отраслей нашей общественной жизни,—мы не обращаемъ вниманія на угрожающую намъ опасность. Пояснимъ ее примѣромъ изъ природы видимой. Стоялъ на одной равнинѣ прекрасный вѣковой дубъ; предъ нимъ останавливались и любовались на него прохожіе. Но вотъ на его вершинѣ, среди лѣта, стали появляться желтые листья, на другой годъ—сухія вѣтви, потомъ появились толстые голые сучья, какъ кости скелета, затѣмъ спала съ него вся кора, онъ засохъ—и буря съ трескомъ повалила его на землю. Кто его сгубилъ? Едва замѣтныя для глаза насѣкомыя, извѣстныя садоводамъ, источили его кору и одолѣли великана своею многочисленностію и неустанною работою. Таковы же и эти распространители сектъ и лжеученій, устно и письменно развращающіе народъ нашъ. Мы, поднявши головы, смотримъ по верхамъ и не замѣчаемъ, какую пропасть враги наши роютъ намъ подъ нашими ногами.

Но поищемъ утѣшенія въ исполненіи нашей обязанности, возложенной на насъ св. Апостоломъ. Не сомнѣваемся, что найдемъ сочувствіе нашей скорби и заботѣ о благѣ церкви и народа во всѣхъ нашихъ со-



отечественникахъ, сохранившихъ вѣрность своей вѣрѣ и твердыхъ въ ея исповѣданіи.

*О Тимоѳее! преданіе сохрани.* Подъ именемъ преданія здѣсь Апостоль разумѣть все ученіе христіанское; такъ какъ въ другомъ мѣстѣ говорить тому же Тимоѳею: „держись образа здраваго ученія, которое ты слышалъ отъ меня съ вѣрою и любовію о Христѣ Іисусѣ“ (2 Тим. 1, 13). А этотъ образецъ здраваго ученія и есть совокупность *догматовъ вѣры*, каковую мы имѣемъ, между прочимъ, въ *Символъ Вѣры*, заучиваемомъ нами съ дѣтства. Почему Апостоль догматы вѣры называетъ *преданіемъ*? Потому что они заключаютъ въ себѣ не какое либо, отъ времени до времени измышляемое, человеческое ученіе и проповѣдуемое самими его изобрѣтателями, а ученіе божественное, преподаваемое Самимъ Единороднымъ Сыномъ Божіимъ, до Его воплощенія патріархамъ и пророкамъ, а по воплощеніи—апостоламъ, которое потому и называется *Божественнымъ Откровеніемъ*. И въ этомъ прежде всего мы должны находить для себя побужденіе къ благоговѣйному его увеоенію, точному разумѣнію и храненію во всей цѣлости и неизмѣнности для преданія, или передачи его грядущимъ поколѣніямъ до конца міра, пока въ немъ стоитъ и дѣйствуетъ церковь Божія. Вотъ изъясненіе этой истины, данное Самимъ Іисусомъ Христомъ и Его Апостолами. Св. Евангелистъ Іоаннъ говоритъ: „Бога не видалъ никто, никогда: Единородный Сынъ, сущій въ нѣдрѣ Отчемъ, Онъ явилъ“ (Іоан. 1, 18). И Самъ Іисусъ Христосъ сказалъ: „Мое ученіе — не Мое, но пославшаго Меня“ (Іоан. 7, 16). „Ибо я говорилъ не отъ Себя, но пославшій Меня Отець, Онъ далъ Мнѣ заповѣдь, что сказать, и что говорить“ (Іоан. 12, 42). Въ чемъ же состояло служеніе пророковъ и Апостоловъ въ дѣлѣ сообщенія Божественнаго Откровенія? Какое

отношеніе къ возвѣщаемому ими ученію имѣли ихъ умъ, сердце, совѣсть и всѣ духовныя способности? Они были только вѣрными и твердыми орудіями Слова Божія; они были свидѣтелями дѣлъ Божіихъ и передавателями ученія Божественнаго. Пророки говорили: *суще глаголетъ Господь Богъ* (Ис. 28, 16) или: *уста Господни глаголаша сія* (Ис. 1, 20). А Апостоламъ заповѣдалъ Самъ Іисусъ Христосъ предъ Своимъ вознесеніемъ на небо: „вы примете силу, когда сойдетъ на васъ Духъ Святыи; и будете Мнѣ свидѣтели въ Іерусалимѣ, и по всей Іудеѣ, и Самаріи и даже до края земли“ (Дѣян. 1, 8). И вотъ сами служители Божественнаго Откровенія говорятъ о себѣ не иначе, какъ о свидѣтеляхъ. Св. Іоаннъ Креститель сказалъ по совершеніи крещенія Господня: „я видѣлъ и свидѣтельствую, что сей есть Сынъ Божій“ (Іоан. 1, 34). Св. Евангелистъ Іоаннъ, бывшій при крестѣ во время страданій Господа, говоритъ: „и видѣвшій свидѣтельствовалъ, и истинно свидѣтельство его; онъ знаетъ, что говоритъ истину, дабы вы повѣрили“ (Іоан. 19, 35). А что это были свидѣтели вѣрные, честные, неподкупные, съ благоговѣйнымъ страхомъ соблюдавшіе точность и совершенную правдивость въ словахъ своихъ, въ этомъ за всѣхъ ихъ довольно удостовѣренія св. Апостола Павла: „я ни на что не взираю, говоритъ онъ, и не дорожу своею жизнію, только бы съ радостію совершить поприще свое и служеніе, которое я принялъ отъ Господа Іисуса, проповѣдать евангеліе благодати Божіей“ (Дѣян. 20, 21). И онъ въ благоговѣйномъ страхѣ и опасеніи за то, что истина можетъ быть когда нибудь и къмъ нибудь измѣнена, искажена, или невѣрно истолкована, произнесъ эту знаменательную угрозу: „есть люди смущающіе васъ и желающіе превратить благовѣствованіе Христово, но если бы даже мы (апостолы), или Ангель съ

неба сталъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благо-  
вѣствовали вамъ, да будетъ анаеема!“ (Гал. 1, 7—8).

Поэтому, всякому ученому христіанину, испытующему Писанія согласно съ указаніемъ Самаго Іисуса Христа: *Испытайте писаній, — и та суть свидѣтельствующая о Мнѣ*, (Іоан. 5, 39) и изучающему Божественное Откровеніе, надобно прежде всего помнить, что онъ имѣетъ дѣло не съ философами, не съ писателями разныхъ вѣковъ, по разнымъ отраслямъ знанія, но съ Самимъ Богомъ, глаголющимъ ему небесную истину чрезъ своихъ избранныхъ посланниковъ, руководимыхъ и просвѣщенныхъ Духомъ Святымъ для нашего вѣчнаго спасенія и счастія земнаго. Любознательному христіанину позволительно искать разрѣшенія своихъ недоумѣній, но — способами Богомъ же указанными въ св. Его церкви, подъ руководствомъ „вѣрныхъ свидѣтелей“ Христовыхъ (Апок. 2. 13; 1 Тим. 6, 12), или передателей чистой истины изъ всѣхъ вѣковъ и народовъ, т. е. пастырей церкви, для сего и назначенныхъ Самимъ Іисусомъ Христомъ (Еф. 4, 11) и преемственно изъ рода въ родъ „поставляемыхъ Духомъ Святымъ“ (Дѣян. 20, 28). Итакъ, если ученый человѣкъ желаетъ остаться христіаниномъ, то онъ не долженъ что либо отрицать по произволу, толковать слова священнаго писанія по своему взгляду и вкусу, ставить вопросы о предметахъ лежащихъ за предѣлами его созерцанія, такъ какъ и сами Апостолы склонялись со смиреніемъ предъ тѣмъ, что имъ не было открыто и говорили: „кто позналъ умъ Господень, или кто былъ совѣтникомъ Ему?“ (Рим. 11, 34).

Что же? — Не значить ли это принимать ученіе Христово на слово, — отречься отъ свободы мысли и совѣсти въ ущербъ самосознанію и чувству своего человѣческаго достоинства? Не значить ли это жить до ста-

рости и смерти подобно дитяти, думающему умомъ своихъ родителей и говорящему ихъ словами? Именно такъ, по слову Самого Иисуса Христа: „истинно говорю вамъ, если не обратитесь, и не будете какъ дѣти: не войдете въ царство небесное; кто умалится, какъ это дитя (поставленное Иисусомъ Христомъ среди слушателей), тотъ и больше въ царствѣ небесномъ“ (Матѳ. 18, 3—4). Но кого мы слушаемъ и у кого учимся?—У Бога. А что мы предъ Нимъ? Менѣе, чѣмъ младенцы, мы—*земля и пепелъ*, какъ выразился о себѣ Авраамъ, бесѣдуя съ Богомъ (Быт. 18, 27).

Итакъ, неужели въ христіанствѣ, понимаемомъ въ такомъ строгомъ смыслѣ, нѣтъ совсѣмъ мѣста человѣческой *науки*? Напротивъ, здѣсь наиболѣе приложимы всѣ сокровища природныхъ дарованій, всѣ богатства научныхъ познаній, всѣ требованія любознательности, всѣ труды любителей уединенныхъ размышленій, всѣ способы изслѣдованія, кромѣ одного. Какого же? Кромѣ смѣшенія христіанскихъ истинъ съ философскими тамъ, гдѣ онѣ соприкасаются. Гдѣ же они соприкасаются? Въ вопросахъ о Верховной Причинѣ бытія, о происхожденіи міра, о судьбѣ человѣка и его назначеніи, о вѣчной жизни, объ истинномъ совершенствѣ нашего духа и т. под. Здѣсь именно мыслителями, утратившими благоговѣніе къ священнымъ догматамъ, они отрываются отъ своихъ основаній, кощунственно обращаются въ игру хитросплетаемыхъ умозаключеній и направляются къ цѣлямъ человѣческимъ и даже преступнымъ (какъ у социалистовъ и анархистовъ), а не къ единой Богомъ поставленной цѣли спасенія падшаго человѣчества. И для ученыхъ нашего времени, руководимыхъ однимъ опытомъ и вѣрящихъ только тому, что они видятъ и осязаютъ, открыто неограниченное поле самыхъ очевидныхъ и поучительныхъ опытовъ, но не надъ силами природы, не надъ живот-

ными, не надъ мертвыми, или живыми тѣлами человѣческими, даже не надъ здоровыми повидимому людьми, приводимыми въ умоизступленіе чрезъ искусственное возбужденіе, или усыпленіе нервной системы, а надъ духомъ человѣческимъ, въ его самостоятельной жизни, раскрываемой христіанствомъ, съ изумительнымъ разнообразіемъ происходящихъ въ немъ явленій—свѣтлыхъ и мрачныхъ, бурныхъ и тихихъ, печальныхъ и радостныхъ. Духа нашего, скажемъ кстати матеріалистамъ, нельзя заморить въ тѣлѣ никакими усыпляющими средствами; нельзя вытравить никакими ядовитыми веществами. Онъ при своемъ самодѣятельномъ умѣ и свободной волѣ скажется всегда и вездѣ,—если не въ истинѣ, то въ заблужденіяхъ; если не въ добродѣтеляхъ, то въ порокахъ и преступленіяхъ; если не въ мирѣ и счастья, то въ борьбѣ и страданіяхъ; если не въ вѣрѣ и благоговѣніи предъ Создателемъ, то въ противленіи Ему, въ невѣріи и богохульствѣ.

Въ какомъ же положеніи при этомъ остаются священные догматы вѣры?—Въ положеніи истинъ точныхъ, точно выраженныхъ, которыя довлѣютъ сами въ себѣ, не требуютъ логическихъ доказательствъ отъ наукъ человѣческихъ, не нуждаются въ пополненіи нашими собственными мыслями и въ исправленіи по нашему усмотрѣнію примѣнительно къ духу того, или другого времени. Они могутъ быть сближаемы съ нашими науками и освѣщать ихъ, охраняя умы вѣрующихъ отъ заблужденій. Они могутъ въ нашихъ наукахъ находить себѣ подтвержденіе и оправданіе, но сами остаются для насъ въ положеніи солнца, которое мы можемъ изучать, къ которому можемъ примѣняться, ставя предметы, требующіе освѣщенія, въ болѣе удобное для этого положеніе; но которое само въ себѣ не можетъ быть ни измѣняемо, ни переставляемо, ни улучшаемо нашими

усиліями, такъ какъ оно безконечно превышаетъ наши силы.

Таковъ единственно вѣрный взглядъ на священные догматы вѣры по отношенію къ наукамъ человѣческимъ, установленный съ первыхъ вѣковъ христіанства великими, богопросвѣщенными и ученѣйшими отцами и учителями церкви вселенской, свято сохраняемый ею доселѣ. Онъ же, и только онъ, совершенно соотвѣтствуетъ особннымъ свойствамъ догматовъ, отличающимъ ихъ отъ всякихъ мыслей и ученій человѣческихъ. Укажемъ эти особенности священныхъ догматовъ.

Прежде всего, какъ мы сказали, надобно помнить, что они суть вѣщанія Самаго Бога, обращенныя къ намъ не для удовлетворенія нашего любопытства, не для испытанія, не для употребленія по нашему усмотрѣнію, а согласно съ цѣлію, для которой даны, т. е. для нашего спасенія чрезъ усвоеніе ихъ вѣрою сердца, съ покорностію ума, и для постановленія ихъ въ начала и основанія нашей нравственной жизни. Такъ заповѣдалъ Иисусъ Христосъ Апостоламъ предъ Своимъ вознесеніемъ на небо: „идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ“ (Матѣ. 28, 19—20). Этотъ характеръ „повелѣній“, отличающій истины вѣры отъ неувѣренно предлагаемыхъ мыслей человѣческихъ замѣтили и Іудеи, слушавшіе Спасителя: „и дивились ученію Его, ибо слово Его было со властію“ (Лук. 4, 31), „ибо Онъ училъ ихъ какъ власть имѣющій, а не какъ книжники и фарисеи“ (Мат. 7, 29).

Далѣе,—священные догматы вѣры говорятъ намъ о Богѣ невидимомъ и непостижимомъ, о закрытомъ для нашего зрѣнія необъятномъ мірѣ чистыхъ духовъ, о внутренней природѣ, такъ мало извѣстной намъ, собственной души нашей, ея состояніи въ поврежденіи

грѣхомъ и дѣйствіяхъ въ ней возрождающей ее благодати Божіей, о загробной жизни нашей и пр. Слѣдовательно, они *преисполнены тайнъ*, которыя и приемяются и исповѣдуются только безусловною вѣрою. Поэтому покушенія на постиженіе и произвольное объясненіе тайнъ: внутренней природы Трїедиаго Божества, воплощенія Сына Божія, соединенія въ Его Лицѣ Божества съ челоуѣчествомъ, обоготворенія природы челоуѣческой во Христѣ, сѣдящемъ одесную Бога Отца,—силы крестной жертвы Искупителя, всеобщаго воскресенія мертвыхъ, страшнаго суда и т. под.,—могутъ быть названы не иначе, какъ *святотатствомъ*. Эту неприкосновенную таинственность догматовъ вѣры Самъ Господь объяснилъ Никодиму. „Учитель Израилевъ“, какъ назвалъ его Господь, не понялъ Его ученія о возрожденіи души благодатию Святаго Духа и спрашивалъ: „какъ можетъ родиться челоуѣкъ, будучи старъ?“ Господь сказалъ на его сомнѣніе: „если Я сказалъ вамъ о земномъ (т. е. что совершается на землѣ въ виду вашемъ, въ Богомъ устроенной у васъ церкви) и вы не вѣрите, какъ повѣрите, если Я буду говорить вамъ о небесномъ?“ (Іоан. 3, 4. 12).

Посягательство на цѣлость и неприкосновенность догматовъ вѣры есть такое же нарушеніе воли Божіей, т. е. такой же грѣхъ, какъ и нарушеніе закона нравственнаго, только еще болѣе тяжкій и опасный. Почему? Потому что послѣ нарушенія заповѣди Божіей и грѣхопаденія есть возможность раскаянія и исправленія по возвращеніи къ богодарованнымъ и содержимымъ вѣрою средствамъ спасенія; а съ утратою истиннаго исповѣданія вѣры, изъ тьмы грѣха нѣтъ выхода къ свѣту истины, когда она сама затемнена заблужденіями ума. Для челоуѣка, отвергшаго цѣлость вѣры въ спасительную силу жертвы Христовой, по Апостолу, дру-

гая за грѣхи *не обрѣтается жертва* (Евр. 10, 26). И какъ отъ нарушенія одной заповѣди Божіей, вслѣдствіе утраты страха Божія, является опасность нарушенія другихъ и развращенія: такъ и за искаженіемъ одного догмата, по той же причинѣ утраты благоговѣнія къ божественному ученію, слѣдуетъ искаженіе или отверженіе и другихъ. Взгляните въ исторію возникновенія различныхъ христіанскихъ исповѣданій. Тамъ увидите, что сначала въ одной половинѣ вселенской церкви появилось нецарное ученіе о взаимномъ отношеніи *Упостасей Пресвятыя Троицы*, потомъ о видимой главѣ церкви, вопреки догмату о *Единой вевидимой Главѣ-Иисусѣ Христѣ*; затѣмъ присвоеніе однимъ Епископомъ власти устанавливать новые догматы и вводить въ церкви произвольные законы и стѣснительныя для вѣрующихъ учрежденія. Отъ этихъ произвольныхъ учрежденій стало тѣсно и душно христіанамъ,—и вотъ явились требованія освобожденія отъ рабства власти человѣческой и исканіе евангельской свободы. Невѣрно понятая свобода отразилась произвольнымъ толкованіемъ Слова Божія, отверженіемъ церковнаго преданія, престѣченіемъ преемственнаго рукоположенія въ таинствѣ священства, наконецъ превращеніе религіи въ науку и распаденіе христіанскихъ исповѣданій на безчисленныя религіозныя общины и секты.

Одно изъ величайшихъ заблужденій современныхъ ученыхъ христіанъ состоитъ въ томъ, что они требуютъ для догматовъ вѣры научныхъ, логически построенныхъ доказательствъ. Въ наукѣ человѣческой требуется, чтобы прежде всего были поставлены ея начала и основанія, потомъ указаны главнѣйшія ея части, затѣмъ, чтобы дальнѣйшее развитіе ея шло путемъ строгихъ выводовъ частныхъ и второстепенныхъ мыслей изъ главныхъ и высшихъ. Но ни пророки, ни Апостолы, ни Самъ



Иисусъ Христосъ, возвѣщая истину отъ имени Божія, не доказывали ни одной части ученія по законамъ нашей человѣческой науки. Библия—не система, а совокупность истинъ, имѣющихъ внутреннюю, духовную, а не внѣшнюю, логическую связь. Гдѣ высшія основанія Откровенія, изъ которыхъ мы могли бы развивать ученіе вѣры? Въ тайнѣ Ума Божія. Какія части ученія и въ какой полнотѣ намъ открыты? Такія и въ такой степени, какъ это угодно было Богу. Потому богомудро св. церковь назвала части божественнаго ученія *членами вѣры*, изъ которыхъ каждый имѣетъ самостоятельное значеніе, и какъ исповѣдуются въ смыслѣ ученія, такъ и содержится въ смыслѣ *правила вѣры*. Какъ опасны философскіе приемы въ изъясненіи догматовъ вѣры—укажемъ въ примѣрахъ. Въ Божественномъ Откровеніи говорится, что каждый вѣрующій просвѣщается Духомъ Святымъ, что молитва есть путь къ Самому Богу, для каждаго открытый. Изъ этого нѣкоторые сектанты вывели заключеніе, что каждый можетъ и учиться, и быть учителемъ вѣры, и молиться, и священнодѣйствовать. Между тѣмъ есть особыя догматы о богопоставленныхъ учителяхъ, священникахъ и пастыряхъ церкви. Такимъ образомъ послѣдній догматъ отрицается. А въ церкви православной священнодѣйствующій, въ сознаніи своихъ грѣховъ, дерзаетъ на совершеніе великихъ таинствъ только потому, что *облеченъ благодатію священства* <sup>1)</sup>. Въ Словѣ Божіемъ говорится, что одинъ Богъ прощаетъ грѣхи; изъ этого нѣкоторые вывели заключеніе, что каждый для испрошенія прощенія грѣховъ можетъ обращаться непосредственно къ Богу, не нуждаясь въ человѣческой помощи. Между тѣмъ есть догматъ, что

<sup>1)</sup> Тайная молитва священнодѣйствующаго на литургіи св. Іоанна Златоуста во время херувимской пѣсни.

грѣхи разрѣшаются кающемуся священникомъ по власти, данной Иисусомъ Христомъ Апостоламъ и ихъ преемникамъ. Въ Словѣ Божіемъ читаемъ, что вѣрующіе дѣлаются причастниками *божественнаго естества* и входятъ въ общеніе съ Богомъ путемъ очищенія сердца и молитвою (2 Петр. 1, 4). На этомъ основаніи нѣкоторые христіане таинство Евхаристіи обратили въ знакъ, или символъ Тѣла и Крови Христовой, изображаемый посредствомъ хлѣба и вина. Между тѣмъ высочайшій догматъ учить, что въ этомъ таинствѣ вѣрующій существенно соединяется со Христомъ въ пріобщеніи истиннаго Тѣла и Крови Его. Такимъ образомъ мыслители, рассуждающіе о догматахъ по философски, по слову Апостола, „въ вѣрѣ погрѣшили.“

Какіе же способы убѣжденія въ своей истинѣ предлагаетъ вѣра для ума нашего, который по самой природѣ своей не можетъ принять ученіе безъ доказательствъ? Два способа, ей преимущественно принадлежащіе. Во-первыхъ, сопоставленіе и объясненіе догматовъ однихъ другими, при чемъ составляетъ полное ученіе и самое удовлетворительное для сердца *христіанское міросозерцаніе*. Ученый православный христіанинъ знаетъ по опыту, какъ съ высоты этого созерцанія, какъ будто съ высокой горы при чистомъ воздухѣ, видны всѣ расходящіяся тропы заблужденій въ вѣрѣ и всѣ пропасти невѣрія. Во-вторыхъ, догматы имѣютъ самый убѣдительный и признаваемый во всѣхъ наукахъ безспорнымъ и окончательнымъ, способъ доказательствъ,—въ опытѣ, т. е. въ *оправданіи ученія* чрезъ приложеніе его къ жизни, какъ сказалъ Самъ Иисусъ Христосъ: „слова, которыя Я говорю вамъ, суть духъ и жизнь“ (Іоан. 6, 63). Мы раньше сравнили совокупность догматовъ вѣры съ солнцемъ, освѣщающимъ пути человѣческаго знанія; удержимъ это сравненіе и здѣсь. Вы не можете въ самый

ясный день доказать научнымъ образомъ, что солнце свѣтитъ, но убѣждаетесь въ этомъ несомнѣнно тогда, когда видите его свѣтъ и ощущаете теплоту его. Такъ же мы убѣждаемся и въ истинѣ догматовъ вѣры. Откройте ваши духовныя очи на свѣтъ Христовъ, просвѣщающій всякаго человѣка грядущаго въ міръ (Іоан. 1, 9); примите Его ученіе, какъ Онъ говоритъ, *простымъ сердцемъ и благимъ* и проводите его въ жизнь, творя *плоды его въ терпѣніи* (Лук. 8, 15), и вы почувствуете его живительную теплоту и силу; не будете требовать философскихъ на него доказательствъ; всѣ попытки доказывать его философскими приѣмами и сближать съ выводами наукъ человѣческихъ, въ видахъ сравненія и проверки его, покажутся вамъ дѣтскою забавою.

Вотъ нѣкоторыя черты изъ жизненнаго опыта, доказывающія безконечное превосходство ученія вѣры предъ ученіями человѣческими. Наука всѣхъ временъ ищетъ Бога, и, какъ древніе Аѳиняне, ставитъ алтари „Богу невѣдомому“ (Дѣян. 17, 23), стараясь открыть Его въ области идей и въ законахъ вещества: вѣра во всѣ времена съ торжествомъ провозглашала: „вѣдомъ во Іудеи Богъ; у Израиля (въ церкви Божіей) велико имя Его“ (Пс. 75, 9). Наука не находитъ всемогущаго Покровителя и Попечителя о бѣдствующемъ человѣчествѣ: вѣра указываетъ намъ въ личномъ всесовершенномъ Богѣ—Отца и Промыслителя. Наука не находитъ идеала совершенства, соотвѣтствующаго высшимъ стремленіямъ духа нашего—ни въ лучшихъ представителяхъ человѣческихъ дарованій и добродѣтелей, какъ ограниченныхъ и поврежденныхъ, ни въ окружающемъ насъ мірѣ вещественномъ; вѣра указываетъ намъ воплощенные во Христѣ совершенства Самого Божества: ибо въ Немъ, говоритъ Апостоль, обитаетъ вся полнота Божества „тѣлесно“, т. е. существенно и совершенно согласно съ

законами природы человѣческой, являясь намъ для подражанія въ высочайшихъ добродѣтеляхъ, какъ степеняхъ возвышенія къ богоподобію (Кол. 2, 9). Наука не находитъ счастья для человѣка на землѣ и оставляетъ его безпомощнымъ въ страданіяхъ, ввергая въ уныніе и отчаяніе (что проповѣдуютъ *пессимисты*); вѣра даетъ ему успокоеніе въ любви Божіей, въ мирѣ сердца и совѣсти и сообщаетъ ему бодрость и мужество во всѣхъ обстоятельствахъ жизни по упованію жизни вѣчной. Наука, какъ особенно ясно видимъ въ наше просвѣщенное время, затрудняется установить обезпечивающій общесъ благосостояніе порядокъ общественной и государственной жизни въ виду неукротимыхъ порывовъ развращенныхъ людей къ своеволію, подъ именемъ свободы, и къ плотскимъ наслажденіямъ, подъ видомъ общечеловѣческихъ правъ на всѣ блага жизни; вѣра указываетъ въ законоположеніяхъ божественныхъ твердыя основы для мощной государственной власти, для подчиненія людей слабыхъ духовными дарованіями сильнѣйшимъ, для служенія каждому на соотвѣтствующемъ его достоинствамъ мѣстѣ, съ сознаніемъ долга и правоты совѣсти, требуемыхъ самою природою нашего духа. Наука не находитъ достаточно средствъ для облегченія участи бѣдныхъ и страждущихъ и прибѣгаетъ къ разнымъ искусственнымъ способамъ и ухищреніямъ; вѣра указываетъ неизсякающій источникъ благотворительности въ уничтоженіи преступной роскоши богатыхъ, въ умѣренности и смиренномудріи всѣхъ и въ любви, радующейся благу ближняго болѣе, чѣмъ своему собственному. Наука не находитъ надежныхъ средствъ не только къ уничтоженію, но и къ уменьшенію преступленій, особенно умножающихся въ наше время; вѣра указываетъ прямой путь къ этой цѣли въ обузданіи чувственности, въ отрезвленіи совѣсти, въ исполненіи религіозныхъ обязанностей.

Не наука, а вѣра можетъ спасать людей отъ того погруженія въ чувственность, при которомъ они становятся неспособными послѣдовать званію Божію, о которомъ съ такою скорбію говоритъ Господь: „огрубѣло сердце людей сихъ, и ушами съ трудомъ слышать, и очи свои сомкнули, да не узрятъ очами, и не услышатъ ушами, и не уразумѣютъ сердцемъ и да не обратятся, чтобы Я исцѣлилъ ихъ“ (Мате. 13, 15).

Святый Апостоль Павелъ не только учитъ насъ тщательному храненію святыхъ догматовъ вѣры, но и молится о насъ Богу, да даруетъ намъ силу и къ оправданію правой вѣры богоугодною жизнію. Заклучимъ наше слово его вдохновенною молитвою: „Для сего преклоняю колѣна мои предъ Отцемъ Господа нашего Іисуса Христа, отъ Котораго именуется всякое отечество на небесахъ и на землѣ, да дастъ вамъ, по богатству славы Своей, крѣпко утвердиться Духомъ Его во внутреннемъ чловѣкѣ, вѣрою вселиться Христу въ сердца ваши... Тому слава въ церкви во Христѣ Іисусѣ во всѣ роды, отъ вѣка и до вѣка. Аминь“. (Еф. 3, 14—17, 21).

---

---

## ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе \*).

### Ученіе Шопенгауэра.

Почти одновременно съ Гегелемъ развивалъ свое міровоззрѣніе другой нѣмецкій мыслитель *Шопенгауэръ*. Но на пессимистическое ученіе *Шопенгауэра* о злѣ мы уже имѣли случай и раньше обратить вниманіе читателей. Шопенгауэръ, какъ пессимистъ, охотно соглашается съ тою истиною Божественнаго Откровенія, что весь міръ во злѣ лежитъ, и потому жизнь міра и человѣчества онъ описываетъ самыми мрачными красками, дабы доказать свое основное положеніе, что міръ, въ которомъ мы живемъ, исполненный зла, бѣдствій, скорбей и страданій, есть самый худшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Но какъ пантеистъ Шопенгауэръ, подобно всѣмъ своимъ предшественникамъ и въ полномъ согласіи съ Спинозою, признаетъ различіе между добромъ и зломъ не существеннымъ, тѣмъ болѣе—не абсолютнымъ, а только *относительнымъ*. Понятіе добраго, говоритъ онъ <sup>1)</sup>, по существу относительно, и обозначаетъ *соотвѣтствіе объекта какому либо определенному стремленію воли*. Слѣдовательно, все, что нравится волѣ въ какомъ либо изъ ея проявленій, что исполняетъ ея цѣль, мыслится подъ понятіемъ *добрый*, какъ бы различно ни было оно въ остальномъ. Поэтому говоримъ мы хорошее вино, добрый путь,

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1897 г. № 8.

<sup>1)</sup> Welt als Wille und Vorstellung. В. I. Стр. 427—431; Срв. рус. перев. А. Фета. М. 1888. Стр. 441—446.

добрый урожай, доброе оружіе, доброе предзнаменованіе и т. д. словомъ, называемъ добрымъ все, что прямо таково, какъ мы его именно желаемъ, почему для одного можетъ быть добрымъ то, что для другого оказывается прямо противоположнымъ. Понятіе добраго распадается на два подраздѣленія: именно—на имѣющее въ виду непосредственно настоящее и на посредственное только, обращенное на будущее удовлетвореніе воли, т. е., на приятное и полезное. Понятіе противоположнаго, пока рѣчь идетъ о несознающихъ существахъ, выражается словомъ *дурной* (*schlecht*), рѣже и абстрактнѣе—словомъ *злой* (*böse*), что, слѣдовательно, выражаетъ все неприятное каждому отдѣльному стремленію воли. Подобно всѣмъ другимъ существамъ, могущимъ вступить въ соотношеніе съ волею, назвали *добрыми* и людей благопріятныхъ, споспѣшествующихъ, дружественныхъ прямо желаемымъ цѣлямъ, въ томъ же значеніи и постоянно съ сохраненіемъ относительности, которая, напр., высказывается въ словахъ: „Такой-то ко мнѣ *добръ*, а къ тебѣ —*нѣтъ*“. Но тѣ, у которыхъ въ характерѣ вообще не мѣшаютъ чужимъ стремленіямъ воли какъ таковымъ, а скорѣе помогать имъ, которые, слѣдовательно, постоянно услужливы, благосклонны, любезны, благодѣтельны, названы, ради такового отношенія ихъ образа дѣйствій къ чужой волѣ вообще, *добрыми* людьми. Противоположное понятіе обозначаютъ въ нѣмецкомъ, и въ теченіи почти ста лѣтъ и во французскомъ, у познающихъ существъ (животныхъ и людей) другимъ словомъ, чѣмъ у безсознательныхъ, именно словомъ *злой* *mechant*, тогда какъ почти во всѣхъ другихъ языкахъ такое различіе не существуетъ и *κακός*, *malus*, *cattivo*, *bad* употребляютъ о людяхъ точно такъ же, какъ о неодушевленныхъ предметахъ противоположныхъ цѣлямъ опредѣленной индивидуальной воли... Согласно вышесказанному, заключаетъ Шопенгауэръ,—*добро*, по понятію своему, τὼν πρὸς τι, слѣдовательно, всякое добро,—по существу относительно: ибо существо его заключается лишь въ его отношеніи къ желающей волѣ. *Абсолютное добро* поэтому есть противорѣчіе. Итакъ, признавая добро и зло понятіями только относительными, Шопенгауэръ опредѣляетъ ихъ въ смыслѣ утилитарно—эвдемонистическомъ, именно добро—какъ полезное и

пріятное, зло—какъ вредное и непріятное. Но въ свое время мы уже показали, что такое понятіе о добрѣ и злѣ односторонне, субъективно, а потому шатко и невѣрно.

Такъ какъ, по ученію Шопенгауэра, между добромъ и зломъ нѣтъ существеннаго различія и самыя понятія о нихъ лишь относительны, установились въ сознаниіи человѣчества путемъ чисто субъективной оцѣнки того отношенія, въ которомъ находится данный объектъ къ опредѣленному стремленію нашей воли, то, конечно и вопросъ о происхожденіи зла съ этой точки зрѣнія нужно признать просто неумѣстнымъ и празднымъ. Нужно спрашивать не о томъ,—откуда зло въ мірѣ, а о томъ, почему люди стали считать извѣстные предметы и явленія злыми? Но въ этомъ случаѣ Шопенгауэръ впадаетъ въ непримиримое противорѣчіе съ самимъ собою: признавая зло явленіемъ только относительнымъ и случайнымъ, онъ въ то же время все содержаніе міровой жизни ограничиваетъ лишь страданіями, скорбями, бѣдствіями, проявленіями людской ненависти, гнѣва, вражды, зависти, несправедливости, обнаруженіями крайняго и всепожирающаго эгоизма; а такъ какъ за этими явленіями онъ признаетъ не субъективное только, но и объективное значеніе, то очевидно, ему уже нельзя было ограничиться рѣшеніемъ вопроса,—почему люди считаютъ злыми тѣ или другія явленія и предметы, но онъ долженъ былъ отвѣтить и на вопросъ: откуда же явились въ мірѣ указываемыя имъ бѣдствія, скорби, страданія, ненависть, гнѣвъ, несправедливость и т. д.? И дѣйствительно онъ даетъ отвѣтъ на этомъ вопросѣ, который, собственно говоря, концентрируетъ въ себѣ весь интересъ его философскаго міровоззрѣнія. По его ученію, какъ извѣстно, міръ есть объективация абсолютной воли, какъ единого универсальнаго и абсолютнаго начала. Воля къ жизни, утвержденіе воли къ жизни, принципъ обособленности и индивидуальности (*principium individuationis*) выражающійся у человѣка въ крайней формѣ эгоизма,—вотъ причина, производшая этотъ феноменальный міръ, худшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, вотъ и тотъ источникъ, изъ котораго произошло зло, царствующее въ этомъ мірѣ въ видѣ скорбей, бѣдствій, страданій, людской несправедливости, гнѣва, вражды и зависти.



„Если человекъ, какъ только есть поводъ и никакая внѣшняя власть не удерживаетъ его, постоянно склоненъ совершать *несправедливость*, говоритъ Шопенгауэръ <sup>1)</sup>),—мы называемъ его *злымъ*. По нашему объясненію несправедливости, это значитъ, что такой не только подтверждаетъ *волю къ жизни*, какъ она проявляется въ его тѣлѣ, но въ такомъ подтвержденіи заходитъ такъ далеко, что отвергаетъ волю, проявляющуюся въ другихъ индивидуумахъ,—что выражается тѣмъ, что онъ требуетъ ихъ силъ къ услугамъ своей воли и старается уничтожить ихъ бытіе, если они сопротивляются стремленіямъ его воли. Послѣдній источникъ этого—высокая степень эгоизма. Здѣсь очевидны двѣ вещи: *во-первыхъ*: что въ такомъ человекѣ высказывается черезъ мѣру сильная, далеко за подтвержденіе собственнаго тѣла переходящая воля; и *во-вторыхъ*, что познаніе его, вполне преданное закону основанія и объятое *principio individuationis* остановилось упорно на полагаемомъ послѣднимъ полнѣйшемъ различіи между его собственнымъ лицомъ и всѣми другими. Поэтому онъ ищетъ только своего собственнаго благополучія, совершенно равнодушный къ благополучію всѣхъ другихъ, коихъ существо ему кажется вполне чуждымъ, отдѣленнымъ отъ его собственнаго широкой пропастью, на которыхъ онъ даже смотритъ только какъ на тѣни безъ всякой реальности. И эти *два* качества составляютъ основныя стихіи злаго характера.“ „Такъ, замѣчаетъ Шопенгауэръ въ другомъ мѣстѣ <sup>2)</sup>), возникаетъ явленіе настоящей жестокости, жажды крови, которую часто указываетъ исторія въ Неронахъ и Домиціанахъ, въ африканскихъ Деяхъ, въ Робеспьерѣ и т. д.“

Итакъ, по ученію Шопенгауэра, источникомъ зла оказываются съ одной стороны чрезмѣрная, сильная воля къ жизни, съ другой—индивидуальность, обособленность, отдѣльность, отождествляемая съ эгоизмомъ. Но что индивидуальность нельзя смѣшивать съ эгоизмомъ, объ этомъ мы уже говорили при разсмотрѣніи міровоззрѣнія Гегеля. Что же касается воли, только не абсолютной и универсальной, какъ начала міровой жизни, а воли

<sup>1)</sup> Міръ, какъ воля и представленіе. М. 1888. Стр. 443 и слѣд.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 446.

каждаго челоуѣка, то за нею дѣйствительно слѣдуетъ признать инициативу челоуѣческихъ дѣйствій, а въ томъ числѣ и дѣйствій злыхъ. При этомъ однако-же раждается вопросъ, котораго нельзя обойти молчаніемъ: почему эта воля оказывается склонною по-преимуществу къ дѣйствіямъ злымъ? Откуда у нея эта склонность? Божественное Откровеніе вполне удовлетворительно рѣшаетъ этотъ вопросъ, указывая на фактъ грѣхопаденія прародителей и его послѣдствіе—поврежденность челоуѣческой природы. Но какъ рѣшаетъ этотъ вопросъ Шопенгауэръ? Собственно говоря, у Шопенгауэра нѣтъ рѣшенія интересующаго насъ вопроса. Онъ указываетъ на то, что воля, обьективировавшаяся въ феноменальный міръ, есть воля *слѣпая, неразумная*, почему этотъ міръ и является самымъ худшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Только разумъ раскрываетъ слѣпой волѣ всѣ тѣ скорби бытія, которыя ею причинены. Это объясненіе, очевидно, ничего не объясняетъ. Оно почти тожественно съ предположеніемъ, что міръ есть дѣло простаго случая. Но цѣлесообразность и планосообразность устройства видимаго міра, законосообразность, разумность, красота и гармонія, замѣчаемая въ явленіяхъ міровой жизни, ясно говорятъ о томъ, что міръ не могъ быть дѣломъ простаго случая, а есть разумное твореніе всеблагаго, премудраго и всемоущаго Бога. Въ этомъ отношеніи нельзя не согласиться съ Цицерономъ, что объяснять случайностію устройство міра то же, что допускать возможность, чтобы сама собою составилаь лѣтопись Энія изъ брошенныхъ въ безпорядкѣ на землю двадцати одной буквы алфавита. Да и у самаго Шопенгауэра можно найти указанія на то, что его „абсолютная слѣпая, безотчетная“ воля не всегда дѣйствуетъ слѣпо и безотчетно. „Воля безъ представленія, безъ основы въ побужденіи, безъ цѣли предъ глазами, будутъ ли они ясно мыслимы или смутно ощущаемы, —говоритъ *Тренделенбургъ* <sup>1)</sup>, не есть воля... Эта слѣпая воля есть воля безразличная, а между тѣмъ все-таки она *проявляется* (по ученію Шопенгауэра) въ законахъ и цѣляхъ... Чего же однако—хочетъ эта слѣпая воля (*blinde Wille*), эта вещь сама въ

1) *Logische Untersuchungen*. Bd. II. Leipzig. 1870. Стр. 129.

себѣ? Видно, она не такъ слѣпа, какъ кажется, потому что она хочетъ платоновской идеи!... А такая воля, конечно, должна бы дать отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Относительно такой воли мы, безъ сомнѣнія, въ правѣ спросить: почему „слѣпота“ побуждаетъ ее именно къ злу, а не къ добру? Ясно, что объяснять зло, существующее въ мірѣ, слѣпотою и безотчетностію того абсолютнаго начала, изъ котораго оно будто бы произошло, значитъ—просто уклоняться отъ объясненія.

### Ученіе Гартмана.

Ученикъ и послѣдователь Шопенгауэра—*Эдуардъ Гартманъ* ясно видѣлъ недостатки въ ученіи своего учителя и, желая избѣжать ихъ, старается проложить себѣ новый путь въ рѣшеніи этого рокового вопроса. Онъ, какъ пессимистъ, согласно съ Шопенгауэромъ, признавалъ въ мірѣ исключительное господство зла, считая таковымъ лучшія проявленія духа человѣческаго и не находя въ жизни не только счастья, но даже и чего либо отраднаго и утѣшительнаго. Свое міровоззрѣніе онъ резюмировалъ <sup>1)</sup> словами: „все совершенно суетно“, т. е. ничтожно, дѣло иллюзіи. Онъ считаетъ зломъ даже здоровье, юность, свободу, состраданіе, дружбу, любовь. Вотъ, напр., что онъ говоритъ о любви <sup>2)</sup>. „Любовь сама по себѣ и для индивидуума есть зло“ (ein Uebel). Но въ 1882 году Гартманъ издалъ въ свѣтъ свое сочиненіе—„Die Religion des Geistes“ въ которомъ онъ предлагаетъ такое понятіе о злѣ, съ которымъ слѣдуетъ согласиться. Оказывается, что Гартманъ не доволенъ ученіемъ абстрактнаго монизма или пантеизма, по которому всякое индивидуальное бытіе, а слѣдовательно и зло признается пустымъ призракомъ; но онъ не удовлетворяется и ученіемъ фаталистическаго теизма, по которому опредѣленіе дѣйствій каждаго индивидуума понимается какъ нѣчто данное отвнѣ; наконецъ, онъ объявляетъ свое несогласіе и съ ученіемъ индетерминистическаго теизма, по которому рѣшенія воли индивидуума представляются совершенно независимыми отъ абсо-

<sup>1)</sup> Philosophie des Unbewussten. Berlin. 1872. Стр. 699.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 660.

лютой воли Божіей. Что же такое, по Гартману, зло? „Зло (das Böse), говоритъ Гартманъ <sup>1)</sup>, есть всякое настроеніе или дѣйствіе, противное нравственному міропорядку или объективнымъ цѣлямъ или—что то же божественной волѣ“.

Съ этимъ опредѣленіемъ зла, какъ мы сказали выше, нельзя не согласиться, но подъ условіемъ признанія бытія личнаго Бога и свободы человѣческой воли; къ сожалѣнію, Гартманъ согласно своему общему пантеистическому міровоззрѣнію подъ Богомъ разумѣетъ только свое безсознательное начало міровой жизни, а отрицая свободу воли человѣческой, признаетъ необходимымъ и бытіе зла, сближаясь въ этомъ отношеніи съ ученіемъ Гегеля и его школы.

Объ источникѣ, изъ котораго происходитъ зло въ области нравственной жизни и дѣятельности человѣка, Гартманъ разсуждаетъ такимъ образомъ. „Если зло должно быть возможнымъ безъ ограниченія абсолютности Бога, то, во-первыхъ, индивидуумъ не долженъ быть пустымъ призракомъ (какъ въ абстрактномъ монизмѣ), но реальностью, во-вторыхъ, опредѣленіе дѣйствій индивидуума не должно слѣдовать отвлѣ (какъ въ фаталистическомъ теизмѣ), въ-третьихъ, индивидуумъ съ рѣшеніями своей воли долженъ находиться не внѣ области абсолютной воли Бога (какъ въ индетерминистическомъ теизмѣ), а внутри ея... Если зло должно быть возможнымъ, не противорѣча безусловно божественной волѣ, то все таки въ извѣстномъ отношеніи оно должно быть противно содержанію божественной воли, т. е., нравственному міропорядку, а въ другомъ отношеніи оно должно соотвѣтствовать ей; другими словами: Богъ съ одной стороны долженъ не только допускать то, что слѣдуетъ называть зломъ, но Онъ долженъ положительно хотѣть его потому, что только то имѣетъ бытіе, чего Онъ хочетъ,—а съ другой стороны Онъ не долженъ хотѣть его какъ чего-то такого, что должно быть и оставаться, но Онъ долженъ хотѣть его какъ чего-то такого, что должно быть побѣждено, что должно имѣть свое бытіе лишь для того, чтобы быть отрицаемымъ“.

<sup>1)</sup> Стр. 184.

Это міровоззрѣніе называется *конкретнымъ монизмомъ*, т. е., оно есть въ сущности пантеизмъ, но отличается отъ послѣдняго тѣмъ, что индивидуумовъ признаетъ не простыми призраками, а реальностями. Но что сказать объ этомъ міровоззрѣніи? Удовлетворительнѣе ли другихъ философскихъ ученій оно рѣшаетъ вопросъ о злѣ и его происхожденіи? Нельзя отвѣтить на это утвердительно, потому что Гартманъ не только не разъясняетъ, а напротивъ лишь запутываетъ этотъ роковой вопросъ. По его мнѣнію, Самъ Богъ является источникомъ зла. Уже въ этомъ заключается противорѣчіе совершенно непримиримое, если подъ Богомъ разумѣть всесовершенное личное Существо, обладающее премудростію и благостію, а не то пантеистическое бессмысленное и безразличное начало, которое недостойно имени Бога. Абсолютное добро и всесовершенная святость не могутъ быть источникомъ зла, какъ своего отрицанія и противоположенія. Другое противорѣчіе состоитъ въ томъ, что по ученію Гартмана, одинъ и тотъ же Богъ въ одно и то же время и хочетъ, и не хочетъ зла, или,—что одно и то же зло и противорѣчитъ волѣ Божіей, и согласно съ нею. Наконецъ, міровоззрѣніе Гартмана не можетъ быть признано удовлетворительнымъ и потому, что всю міровую жизнь оно представляетъ какою-то бессмысленною и пустою игрою. Богъ хочетъ зла, говоритъ Гартманъ. Для чего? Для того, чтобы зло существовало въ мірѣ, потому что бытіе имѣетъ только то, чего хочетъ Богъ. А для чего нужно существованіе зла? Для того, чтобы оно было уничтожаемо Богомъ. Какой же послѣ этого смыслъ имѣетъ жизнь этого міра?—Выводъ одинъ: міръ существуетъ лишь для того, чтобы всеблагой Богъ могъ играть въ немъ со зломъ, то желая его, то не желая, то производя, то уничтожая! Можетъ ли такое міровоззрѣніе удовлетворить самымъ затаеннымъ и насущнымъ потребностямъ человѣческаго духа и сердца?

#### Ученіе Шлейермахера.

*Шлейермахеръ* (1768—1834), стремившійся къ примиренію противорѣчивыхъ міровоззрѣній вообще, въ рѣшеніи вопроса

о злѣ и его происхожденіи становится однако-же почти всецѣло на сторону пантеизма. По этой причинѣ онъ посвящаетъ свое вниманіе исключительно изслѣдованію зла въ области нравственной природы человѣка. Подъ зломъ онъ разумѣетъ противодѣйствіе со стороны низшихъ душевныхъ силъ или чувственности опредѣляющей силъ нашего духа. По ученію Шлейермахера, Богъ и міръ взаимно нуждаются другъ въ другѣ, такъ что ни внѣ міра, ни безъ міра Богъ не можетъ существовать. Богъ есть живое единство міра. Съ этой точки зрѣнія фактъ грѣхопаденія прародителей, какъ нарушеніе этого абсолютнаго единства, для Шлейермахера остается совершенно непонятнымъ. Шлейермахеръ находитъ невозможнымъ, чтобы грѣхъ могъ выйти изъ первоначально невиннаго и безгрѣшнаго состоянія человѣка. По его ученію, уже съ самаго начала человѣкъ былъ созданъ со способностію къ грѣху и смертнымъ. Поэтому грѣхъ есть не только явленіе естественное, вытекающее изъ первоначальной природы человѣка, но и совершенно необходимое. Онъ необходимъ какъ существенное условіе для развитія нравственной личности человѣка, ибо кто не знаетъ грѣха, тотъ не можетъ имѣть ни какого представленія и о добрѣ, кто не былъ грѣшникомъ, тотъ не можетъ быть и праведникомъ. Универсальность зла и его происхожденіе понять легко, утверждаетъ Шлейермахеръ,—потому что природа всѣхъ людей одинакова. Главнымъ факторомъ грѣха, по ученію Шлейермахера, является не духъ, который по существу своему всегда добръ, а наши низшія душевныя силы или чувственность. Впрочемъ, Шлейермахеръ не утверждаетъ, что чувственность сама въ себѣ есть зло и источникъ зла. Онъ признаетъ только постоянный неизбѣжный процессъ борьбы между чувственностію и духомъ и изъ этой борьбы старается объяснить происхожденіе зла въ жизни и дѣятельности человѣка. По его ученію, грѣхъ является тогда, когда побѣда остается на сторонѣ чувственности. А такъ какъ чувственность пробуждается и развиваетъ свои силы раньше духа, то этимъ, —думаетъ Шлейермахеръ,—и объясняется вполне какъ универсальность, такъ и господство грѣха въ человѣческой жизни.

Несостоятельность этого ученія очевидна. Впрочемъ, мы не

будемъ говорить о тѣхъ коренныхъ недостаткахъ его, которые свойственны всякому вообще пантеистическому міровоззрѣнію. Мы укажемъ лишь на противорѣчіе его свидѣтельству опыта и на его неудовлетворительность въ отношеніи къ существеннымъ потребностямъ человѣческаго духа. Ученіе Шлейермахера не ново. Его начала можно усматривать уже въ пантеистическихъ системахъ неоплатониковъ, Джіордано Бруно, Спинозы и даже Гегеля. Что человѣкъ созданъ съ способностію къ грѣху и что какъ грѣхъ, такъ и смерть должны быть отнесены къ необходимымъ слѣдствіямъ тварной конечности человѣка,—объ этомъ раньше Шлейермахера учили всѣ нѣмецкіе деистическіе рационалисты и въ особенности *Велшайдеръ* <sup>1)</sup>. Шлейермахеръ только систематичнѣе и полнѣе изложилъ это ученіе. Но что оказалось неудовлетворительнымъ у рационалистовъ, то, конечно, должно остаться таковымъ и у Шлейермахера. Если, по мнѣнію Шлейермахера, грѣхъ, какъ зло въ области нравственной жизни, есть только результатъ превосходства низшихъ душевныхъ силъ надъ духомъ и богосознаніемъ, то непонятно прежде всего самое это превращеніе низшаго въ высшее и высшаго въ низшее; не понятна самая возможность побѣды чувственности надъ духомъ въ естественной неиспорченной природѣ человѣческой. Далѣе,—если грѣхъ вытекаетъ изъ побѣды чувственности надъ духомъ и если, какъ утверждаетъ и Шлейермахеръ, чувственность развиваетъ свои силы раньше и быстрѣе духа, то слѣдовало бы предполагать, что наиболѣе грѣшными существами должны быть дѣти и юноши, а у людей умственно-развитыхъ грѣхъ долженъ составлять только непонятную аномалію. Но согласно ли это предположеніе съ ежедневнымъ свидѣтельствомъ опыта? Не противное ли говоритъ намъ дѣйствительная жизнь? Наконецъ, если Богъ создалъ человѣка съ способностію къ грѣху и смертнымъ, если грѣхъ есть необходимая ступень въ развитіи нравственной личности, если сама человѣческая природа такова, что люди должны грѣшнить *по необходимости*, то кто же виновникъ грѣха, какъ не Богъ? Но съ такимъ выводомъ здравый разумъ человѣческій

<sup>1)</sup> Срв. *ero Institutiones theol. christl. dogmatikae. Editio 8 1844. § 116.*

никогда не можетъ примириться. Только пантеистъ, для котораго Богъ не личное всесовершенное, всеблагое и святое Существо, а лишь отвлеченный принципъ, можетъ успокоиться на мысли, что зло происходитъ отъ Бога; для человѣка же, вѣрующаго въ бытіе личнаго благого Бога, такая мысль есть возмутительная нелѣпость.

#### Ученіе Шенкеля.

Не смотря на очевидную несостоятельность, ученіе Шлейермахера о грѣхѣ, какъ злѣ въ области нравственной жизни человѣка, имѣло своихъ послѣдователей и защитниковъ. Такимъ послѣдователемъ Шлейермахера долженъ быть названъ *Шенкель*. Онъ повторяетъ и развиваетъ <sup>1)</sup> ученіе Шлейермахера во всѣхъ его подробностяхъ. Онъ также понимаетъ грѣхъ какъ результатъ побѣды чувственности надъ духомъ, также отвергаетъ фактъ грѣхопаденія прародителей, также отказывается понять грѣхъ изъ состоянія первоначальной невинности, также признаетъ его необходимость и естественность, какъ условіе развитія добра, какъ изначальное свойство самой природы человѣческой и т. д. Удивительно, что Шенкель серьезно былъ увѣренъ въ томъ, что его ученіе о грѣхѣ вполне согласно съ ученіемъ Божественнаго Откровенія. Въ 1845 году, когда Гервинусъ объявилъ страхъ предъ наслѣдственнымъ грѣхомъ „боязнь призраковъ“ и пустымъ суевѣріемъ, Шенкель, опровергая его и намекая на свои прежнія рационалистическія увлеченія писалъ <sup>2)</sup>: „Если теперь я думаю иначе о наслѣдственномъ грѣхѣ, то этимъ я обязанъ болѣе основательному усвоенію этого церковнаго догмата и болѣе зрѣлому ознакомленію съ человѣческимъ сердцемъ“. Но едва-ли нужно даже и доказывать, что между ученіемъ Шлейермахера или Шенкеля и ученіемъ Божественнаго Откровенія слишкомъ мало общаго <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Срв. его Die Grundlehren des Christenthums aus dem Bewusstsein des Glaubens. Leipzig. 1877. §§ 164.—174.

<sup>2)</sup> Die protest. Geistlichkeit und die Deutschkatholiken. Eine Erwiderung auf die neueste Schrift von Gervinus. Стр. 15.

<sup>3)</sup> Основательное опроверженіе приведеннаго мнѣнія Шенкеля можно читать въ сочиненіи В. Велястова. „Грѣхъ, его происхожденіе, сущность и слѣдствія“. М. 1885. Стр. 64—85.



## Ученіе Ю. Мюллера.

Не всѣ однако-же представители *примирительнаго* или *посредствующаго* направленія такъ слѣпо слѣдовали ученію Шлейермахера о грѣхѣ и его происхожденіи, какъ Шенкель. Были и такіе, которые ясно видѣли всѣ недостатки этого ученія и старались найти, какъ имъ казалось, болѣе вѣрное рѣшеніе вопроса о злѣ, и достигнуть чрезъ это примиренія богооткровеннаго ученія съ философскимъ. Къ такимъ мыслителямъ принадлежитъ, напр., *Юлій Мюллеръ*, изложившій свой взглядъ на интересующій насъ предметъ въ своемъ сочиненіи „Die christliche Lehre von der Sünde“ въ 1839 году <sup>1)</sup>.

Мюллеръ не могъ примириться съ тою мыслию, что всеблагого Бога нужно призывать виновникомъ зла, господствующаго въ мірѣ, и въ частности—виновникомъ грѣха, но съ другой стороны, не признавая свободы воли человѣческой, онъ не могъ понять появленіе грѣха въ смыслѣ свободнаго перехода человѣка изъ состоянія первоначальной невинности въ рабство грѣха. Кромѣ того, онъ не могъ отрицать вмѣняемости грѣха и обще-человѣческаго сознанія объ отвѣтственности человѣка за свои дѣйствія, но онъ признавалъ и прирожденную склонность его къ злу, наследственно передаваемую родителями дѣтямъ. Церковное ученіе о происхожденіи грѣха, какъ слѣдствіи грѣхопаденія прародителей и испорченности нравственной и физической природы человѣка, не могло его удовлетворить, потому что оно именно предполагаетъ свободный переходъ отъ состоянія безгрѣшности въ грѣховность. Вотъ почему Ю. Мюллеръ и остановился на мысли, что паденіе человѣка совершилось еще въ довременномъ бытіи его. „Если нравственное состояніе, въ которомъ мы эмпирически находимъ человѣка, должно основываться въ немъ самомъ, въ его самоопредѣленіи, согласно свидѣтельству совѣсти, вмѣняющей намъ грѣхъ, и согласно свидѣтельству религіи, что Богъ не виновникъ, а противникъ грѣха, —то свобода человѣка,—говоритъ Мюллеръ,—должна имѣть свое начало въ области внѣвременнаго, такъ какъ во временномъ развитіи человѣка невозможно чистое начало самоопре-

<sup>1)</sup> Четвертое изданіе этого сочиненія вышло въ свѣтъ въ 1850 году.

дѣленія“. Въ этомъ основномъ положеніи заключается вся сущность и весь интересъ міровоззрѣнія Мюллера, хотя справедливость требуетъ сказать, что въ этомъ отношеніи онъ имѣлъ многихъ предшественниковъ (Платонъ, Филонъ, Оригенъ, Кантъ, Шиллингъ и др.).

Склонность къ злу, усвоенную чрезъ довременное паденіе, учитъ Ю. Мюллеръ, человѣкъ вмѣстѣ съ собою принесъ и въ этотъ временный міръ. Въ первомъ человѣкѣ она, впрочемъ, находилась сначала въ недѣятельномъ, скрытомъ или покоящемся состояніи, только какъ возможность и основаніе будущей грѣховности, такъ что въ этомъ смыслѣ первобытное состояніе прародителей (до грѣхопаденія) можно назвать не только блаженнымъ, но и фактически безгрѣшнымъ или невиннымъ. Искушеніе сатаны лишь пробудило грѣховную природу человѣка и грѣхопаденіе было только простымъ обнаруженіемъ той грѣховности, которая пріобрѣтена была человѣкомъ въ его довременномъ бытіи. У послѣдующихъ поколѣній эта довременная грѣховность возбуждается уже не лично діаволомъ, а склонностями, унаслѣдованными отъ родителей. Вотъ въ существенныхъ чертахъ ученіе Ю. Мюллера о происхожденіи грѣха, какъ зла въ области нравственной дѣятельности человѣка.

Что ученіе Ю. Мюллера несогласно съ Божественнымъ Откровеніемъ,—это очевидно. Св. Писаніе ничего не говоритъ о довременномъ паденіи человѣка и даже ничего не знаетъ о его довременномъ существованіи. Оно прямо говоритъ, что грѣхъ вошелъ въ міръ чрезъ одного человѣка Адама, который, какъ созданный по образу и по подобію Божію, вначалѣ былъ безгрѣшенъ и невиненъ.

Разсматриваемое само въ себѣ ученіе Мюллера о грѣхѣ если и не можетъ быть названо прямо дѣломъ праздной фантазіи, то во всякомъ случаѣ должно быть названо гипотезой, не имѣющею для себя ни какого фактическаго или научнаго основанія. Что въ довременномъ бытіи нельзя мыслить ничего временнаго, начинающагося или измѣняющагося,—объ этомъ мы уже говорили. Но ученіе Мюллера оказывается неудовлетворительнымъ еще и по слѣдующимъ основаніямъ: 1) въ нашемъ сознаніи не находится никакихъ слѣдовъ нашего довре-

меннаго существованія; 2) если трудно понять фактъ грѣхопаденія, совершившійся во времени, то совершенно невозможно понять причины такого факта въ бытіи до времени: какъмъ образомъ созданное добрымъ твореніе могло отклониться отъ своего Творца? 3) самость, индивидуальность, на что указываетъ Мюллеръ, какъ на причину паденія, нельзя смѣшивать, какъ мы видѣли, съ эгоизмомъ; 4) если въ довременномъ бытіи пали всѣ человѣческія души, то это паденіе не было дѣломъ свободы, а какой—то необходимости; если же пали только нѣкоторыя, а другія—нѣтъ, то необъяснима всеобщая грѣховность; 5) ученіе о предсуществованіи душъ и паденіи ихъ въ довременномъ бытіи неразрывно соединено съ ученіемъ о предопредѣленіи и съ отрицаніемъ отвѣтственности человѣка за его дѣйствія,—чего не допускаетъ и самъ Мюллеръ; 6) если души человѣческія пали въ довременномъ бытіи, то грѣховность должна быть мыслима необходимою и неизмѣнною, что противорѣчитъ опыту; 7) необъяснимо, почему довременная грѣховность вначалѣ была покоящеюся въ человѣкѣ, такъ что для обнаруженія ея потребовалось особое искушеніе, безъ чего могъ пасть (будто бы) чистый, духовный человѣкъ въ своемъ довременномъ бытіи. Вотъ важнѣйшія изъ основаній, по которымъ ученіе Мюллера о происхожденіи грѣха должно быть признано неудовлетворительнымъ.

#### Ученіе Д. С. Милля.

Не удивительно, что Мюллеръ въ рѣшеніи вопроса о злѣ обратился къ міровоззрѣнію древнихъ. Въ этомъ отношеніи его поведенія нельзя назвать исключительнымъ. Были и другіе мыслители, которые, не найдя для себя удовлетворенія въ ученіяхъ западно-европейскихъ философовъ новаго времени, впадающихъ въ крайности одностороннихъ гипотезъ, искали истины въ древней мудрости. Къ такимъ мыслителямъ нужно причислить извѣстнаго представителя новѣйшаго утилитаризма *Д. С. Милля*. Но едва-ли въ философскихъ ученіяхъ древнихъ мыслителей онъ избралъ наилучшее. Подобно своему предшественнику по направленію Бентаму, онъ отождествляетъ

добро съ полезнымъ и пріятнымъ, зло—съ вреднымъ и отвратительнымъ. Что эта точка зрѣнія односторонняя, субъективна и эгоистична, т. е., противунравственна по самому существу своему,—объ этомъ мы уже говорили.

Вопросъ о происхожденіи зла Милль старается разрѣшить на почвѣ дуалистическаго міровоззрѣнія. Онъ признаетъ <sup>1)</sup> Бога (въ своихъ „трехъ опытахъ о религіи“) не всемогущимъ Творцомъ міра, а только образователемъ данной отъ вѣчности міровой матеріи; Его всемогущество ограничивается будто-бы тѣми именно условіями, которыя присущи самой природѣ этой матеріи; а въ этой ограниченности Его силы и всемогущества и заключается, по мнѣнію Милля, причина разнообразныхъ несовершенствъ Его творенія, которое при очевидныхъ слѣдахъ мудрости и благости своего устроителя, содержитъ однако-же въ себѣ такъ много зла всякаго рода, что не можетъ быть мыслимо какъ дѣло абсолютнаго всемогущества, мудрости и благости. Только съ признаніемъ метафизической ограниченности Божества можно (будто-бы) удержать понятіе Его нравственной чистоты и возвышенности, потому что лишь такимъ образомъ причина недостатковъ и зла можетъ быть не приписываема Самому Богу.

Итакъ, по ученію Милля, какъ и у платониковъ, матерія является кореннымъ источникомъ зла, господствующаго въ мірѣ. Всемогущество Божіе ограничивается до такой степени, что Богъ представляется нуждающимся даже въ содѣйствіи человѣка, безъ котораго Онъ будто бы не можетъ ни вести борьбы со зломъ, ни выполнить своихъ цѣлей, предносившихся Ему при созданіи міра. Понятіе Бога, ограниченнаго матеріею, слѣдовательно—не всемогущаго, „допускаетъ,—говоритъ Милль <sup>2)</sup>,—одно такое высокое чувство, которое недоступно вѣрующимъ во всемогущество добраго начала вселенной,—это—чувство того, что мы помогаемъ Богу, воздавая Ему за полученное отъ Него благо добродѣтельнымъ содѣйствіемъ Ему, въ чемъ Онъ, не будучи всемогущимъ, дѣйствительно нуждается и чѣмъ нѣсколько скорѣе достигается осуществленіе его пла-

<sup>1)</sup> Срв. Сочиненія В. Д. Кудрявцева. Т. II вып. 3. Стр. 34—36.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 36.

новъ. Условія человѣческаго бытія въ высшей степени благоприятны для возрастанія, усиленія такого чувства, потому что постоянно идетъ борьба между силой добра и силой зла, борьба, въ которой можетъ принять нѣкоторое участіе самое слабое человѣческое существо и въ которой даже малѣйшее пособіе правой сторонѣ, правда, медленно и часто совсѣмъ незамѣтно, но ведетъ къ прогрессу, къ преобладанію добра надъ зломъ, обѣщаетъ хотя и не близкое, но и не невѣрное, окончательное торжество добра“.

Только громкая популярность Д. С. Милля заставила насъ привести здѣсь столь пустое и легкомысленное сужденіе о происхожденіи зла и борьбѣ съ нимъ. Но оно положительно не заслуживаетъ того, чтобы на его разборѣ и опроверженіи останавливать вниманіе читателя. Въмѣсто совершенно ненужнаго разбора этого ученія Милля мы перейдемъ теперь къ изложенію болѣе серьезнаго міровоззрѣнія, извѣстнаго подъ именемъ *теистическаго раціонализма*, или *умозрительнаго теизма*, представителями котораго были преимущественно противники Гегеля: *Вейсе, Г. Г. Фихте, Халибеусъ, Ульрици, В. Розенкранцъ, Тренделенбургъ, Морницъ Каррьеръ, Леопольдъ Шмидъ* и другіе.

#### Теистическій раціонализмъ.

Сущность теистическаго раціонализма состоитъ въ томъ, что фактическое состояніе нравственной жизни человѣчества не только не признается ненормальнымъ, но напротивъ угоднымъ Богу и Имъ установленнымъ при самомъ сотвореніи человѣка въ началѣ міровой жизни. Представители теистическаго раціонализма утверждаютъ, что и въ настоящее время человѣкъ рождается точно такимъ же, какимъ онъ и первоначально вышелъ изъ рукъ Самаго Творца. Согласно волѣ Божіей человѣкъ долженъ развиваться подъ вліяніемъ природы, постепенно переходя отъ низшей ступени, на какой находятся дѣти, къ высшей. Такимъ образомъ онъ можетъ и долженъ достигать болѣе точнаго познанія истины лишь путемъ заблужденій и погрѣшностей, побуждаемый къ тому нуждою, научаемый и руководимый многими горькими опытами сдѣланныхъ

ошибокъ. Онъ можетъ и долженъ только постепенно достигать болѣе вѣрнаго познанія своего достоинства, какъ человѣка, и только путемъ непріятныхъ послѣдствій, неизбѣжно сопровождающихъ зло и потому кажущихся ему какъ бы наказаніемъ за зло, онъ долженъ, свыкаясь со зломъ, пріобрѣтать добродѣтель и убѣжденіе, что лишь при благоразуміи въ жизни и дѣятельности онъ можетъ быть счастливымъ. Такимъ образомъ, если дѣйствительная жизнь людей еще часто находится на низкой степени нравственнаго развитія, подчиняется господству страстей, заблужденія, суевѣрія и т. д., если еще не могутъ быть отрицаемы преступленія, развратъ, пороки и бѣдствія всякаго рода какъ ихъ слѣдствія, то все это, конечно, явленія не отрадныя, не одобряемыя и не желаемыя прямо Богомъ, но въ то же время на нихъ нельзя смотрѣть и просто какъ на нѣчто ненормальное, какъ на то, что вообще не должно быть. Для конечнаго и ограниченнаго разумнаго существа они—неизбѣжные переходные пункты къ истинѣ, къ добродѣтели, къ счастью, потому что вслѣдствіе своей конечности и ограниченности это существо можетъ возвышаться, идти впередъ только постепенно—отъ несовершенства къ совершенству,—и на самомъ дѣлѣ оно дѣйствительно такъ идетъ впередъ, какъ это мы видимъ и у отдѣльныхъ лицъ, и у цѣлыхъ народовъ.

По ученію представителей умозрительнаго теизма, зло есть не что иное, какъ только простое несовершенство, которое всегда и легко можетъ быть обращено въ высшую форму бытія или совершенство. Вотъ какое разсужденіе по этому предмету мы встрѣчаемъ, напр., у *Ульрици* <sup>1)</sup>. „Міръ представляетъ необозримо великій процессъ развитія, который повсюду идетъ впередъ, отъ несовершеннаго къ совершенному, хотя, можетъ быть, и не вездѣ одинаково быстро. И если только въ достиженіи цѣли, невозможнѣйшаго совершенства міровыхъ существъ, возможно полное удовлетвореніе, полное чувство наслажденія своимъ существованіемъ, вслѣдствіе полного согласія съ самимъ собою и цѣлымъ, то изъ этого слѣдуетъ, что на пути

<sup>1)</sup> Богъ и природа. Казань т. II. 1868, стр. 272—273.

къ совершенству чрезъ область еще несовершеннаго, негармоническаго, несоразмѣрнаго, именно *это несовершенство и должно быть чувствуемо* какъ непріятное, какъ зло, какъ страданія и боль. Такимъ образомъ зло, по своему общему понятію, въ которомъ оно *совпадаетъ съ понятіемъ несовершеннаго*, заключается уже въ самомъ понятіи міроваго; вина заключается не въ вѣчныхъ истинахъ, не въ слѣпыхъ непреодолимыхъ законахъ, или апріорической возможности и невозможности,—*самая дѣятельность міра*, если его понимать, какъ твореніе, *требуетъ зла*. Если оно въ этомъ смыслѣ необходимо, неизбежно, т. е., если мы, вслѣдствіе законовъ, господствующихъ надъ нашимъ мышленіемъ, должны считать его неизбежнымъ, то мы должны видѣть знакъ божественной благодати и любви въ томъ, что оно для одушевленныхъ духовныхъ существъ служитъ вмѣстѣ и двигателемъ ихъ развитія, средствомъ воспитанія, средствомъ споспѣшествованія къ добру. Кроме того, при такомъ пониманіи зла представляется то утѣшеніе, что оно составляетъ только переходное состояніе, ведущее къ высшему, болѣе совершенному бытію,—утѣшеніе, которое, возвышая страданіе, облегчаетъ и смягчаетъ его“.

И такъ, противники Гегеля и Лейбница въ ученіи о злѣ оказываются ихъ вѣрнѣйшими учениками и послѣдователями, ибо и представители умозрительнаго теизма, подобно Гегелю и Лейбницу, понимаютъ зло, только какъ несовершенство, и обращаютъ его въ развивающееся добро или даже самый источникъ добра, называя его двигателемъ развитія міровой жизни, средствомъ воспитанія, средствомъ споспѣшествованія къ добру, знакомъ божественной благодати и любви. Но что признали мы ложнымъ у Гегеля и Лейбница, то, по тѣмъ же самымъ основаніямъ, мы должны признать ложнымъ и у теистическихъ рационалистовъ.

Понятно, что съ своей точки зрѣнія теистическій рационализмъ не можетъ согласиться съ церковно-библейскимъ ученіемъ объ уклоненіи настоящаго состоянія человѣчества отъ его первоначальной чистоты и невинности чрезъ первородный грѣхъ. По мнѣнію представителей этого флософскаго направленія, въ настоящее время человѣкъ не хуже, чѣмъ какимъ

онъ былъ и первоначально; напротивъ онъ даже болѣе или менѣе возвысился во всѣхъ отношеніяхъ надъ своею первоначальною грубостью и невѣжествомъ; въ настоящее время онъ развѣ не лучше того, чѣмъ можетъ быть по своей природѣ и чѣмъ долженъ быть по первоначальному опредѣленію Божію. Конечно, достиженіе совершенной добродѣтели во всякомъ случаѣ есть цѣль жизни человѣчества; но не слѣдуетъ забывать, что совершенная добродѣтельная жизнь есть идеалъ, который въ безконечномъ прогрессѣ долженъ быть осуществляемъ только приблизительно. И если дѣйствительная жизнь человѣчества въ настоящее время еще не совпадаетъ съ этимъ идеаломъ, то это обстоятельство не только нельзя считать явленіемъ ненормальнымъ, но оно совершенно естественно и даже необходимо.

#### Ученіе индивидуализма.

Само по себѣ ученіе теистическаго рачіонализма не представляетъ викакого особеннаго интереса, потому что принятыя имъ основныя положенія были высказываемы уже въ XVIII вѣкѣ—деистами и энциклопедистами (въ особенности—Руссо), въ XIX вѣкѣ—Гегелемъ, Шиллеромъ, Гете и многими другими. Теистическій рачіонализмъ для насъ тѣмъ интересенъ, что изъ него выдѣлилось *ученіе индивидуализма*, раздѣляемое въ настоящее время болѣе сдержанными и благоразумными мыслителями, или такъ называемая *индетерминистическая теорія*.

Защитники этой теоріи не признавая факта грѣхопаденія прародителей съ его послѣдствіями, считаютъ одно существованіе у человѣка свободной воли вполне достаточнымъ для того, чтобы понять происхожденіе зла. Вотъ какъ рассуждаетъ, напр., *Морицъ Каррьеръ* <sup>1)</sup>. „Въ виду существованія зла и его господства въ мірѣ религіозное глубокомысліе евреевъ искало объясненія, и нашло его въ грѣхопаденіи прародителей, которые, слѣдуя искушеніямъ чувственности ко вкушенію запрещеннаго плода, хотѣли будто-бы уподобиться Богу именно чрезъ преступленіе божественной заповѣди. Такъ явилось въ мірѣ зло, и отъ прародителей наслѣдственно перешло на все

<sup>1)</sup> Die sittliche Weltordnung. Leipzig. 1877. Стр. 229—230.



потомство. Разумный смыслъ въ этомъ ученіи о грѣхопадении можно видѣть только тогда, когда мы приѣмемъ во вниманіе, что каждое новорожденное дитя является на свѣтъ въ поврежденной атмосферѣ, гдѣ примѣръ зла и его одобреніе дѣйствуютъ заражающимъ, соблазняющимъ, отравляющимъ образомъ; но само по себѣ добро, какъ и зло не могутъ быть унаслѣдуемы, потому что, по своему понятію, сущность ихъ состоитъ въ пастроеніи, въ направленіи воли, а настроеніе и направленіе воли суть дѣло свободы, самоопредѣленія. Невозможно, чтобы человѣкъ былъ добръ отъ природы, чтобы онъ былъ созданъ добрымъ, ибо созданное добрымъ, произведенное добрымъ отъ него было бы безвольнымъ, безличнымъ, ему было бы отказано въ осуществленіи добраго чрезъ собственное внутреннее рѣшеніе и свободу; точно также злое отъ природы или созданное злымъ въ дѣйствительности не было бы злымъ, по было бы естественно существующимъ безъ собственной вины, къ которому были бы непримѣнимы иѣческія категоріи, потому что у него не доставало бы самоопредѣленія по нимъ. Каждый человѣкъ, какъ иѣческое существо, начинаетъ свою жизнь, какъ библейскій Адамъ, въ состояніи невинности, и каждое дѣйствіе есть или грѣхопаденіе или побѣжденіе зла въ возвышеніи воли до исполненія закона. Именно ради осуществленія добраго мыслима возможность злаго, потому что доброе является вслѣдствіе того, что по отношенію къ нему воля дѣлаетъ рѣшеніе въ пользу справедливаго, не смотря на всѣ искушенія". Изъ этого разсужденія ясно, что Каррьеръ повторяетъ только то, что раньше его было высказано Кантомъ; а потому все приведенное нами въ опроверженіе ученія Канта, имѣетъ свое полное значеніе и въ отношеніи къ разсужденію Каррьера.

По ученію индетерминистовъ, первоначальная форма зла есть грѣхъ; а грѣхъ есть не что иное какъ возстаніе воли человѣческой противъ предначертаннаго ей Богомъ закона. Но возставать противъ закона наша воля можетъ только тогда, если она свободна. Такимъ образомъ съ самою идеею свободы каждаго сотвореннаго существа въ нашемъ представленіи оказывается неразлучною идея зла, потому что то существо, которое могло бы избирать только одно добро, не могло бы

быть названо свободнымъ. Что люди склонны болѣе избирать зло чѣмъ добро,—это будто бы легко объясняется тѣмъ, что ихъ природа, какъ существъ сотворенныхъ, ограничена и конечна. Но грѣхъ влечетъ за собою разстройство какъ нравственной и умственной, такъ и физической природы. Заблужденія и физическія страданія всегда оказываются послѣдствіями грѣховности людей и распространяются путемъ наслѣдственной передачи. Такъ, путемъ индивидуальныхъ грѣхопаденій думаютъ нѣкоторые мыслители объяснить происхожденіе зла въ мірѣ, не признавая факта грѣхопаденія прародителей въ томъ значеніи, какое ему приписываетъ Божественное Огкровеніе.

Не трудно видѣть, что теистическій раціонализмъ, какъ и индетерминизмъ или теорія индивидуализма не разрѣшаютъ намъ вполне вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи. „Какъ ни симпатично ученіе индивидуализма, справедливо говоритъ *Навилъ*, но, къ сожалѣнію, и оно не чуждо недостатковъ, которые явно обнаружатся, когда мы частнѣе рассмотримъ свойства зла. Главныя свойства зла это—его 1) *общность* и 2) *существенность*“. Раскрывъ затѣмъ, въ чемъ состоятъ эти свойства зла, *Навилъ* продолжаетъ: „Но о чемъ говорятъ намъ общность грѣха и общность скорби?—Они ясно говорятъ намъ о томъ, что міръ въ его дѣйствительномъ состояніи есть не то, чѣмъ онъ долженъ быть. А откуда этотъ беспорядокъ? Ученіе индивидуализма не даетъ намъ на этотъ вопросъ точнаго отвѣта. Что та или другая тварь, одаренная свободою, можетъ уклониться отъ начала добра и избрать злое,—это мы въ состояніи понять и представить себѣ. Но чтобы всѣ когда либо населявшія земной шаръ существа человѣческія, всѣ эти тысячи и милліоны разумно-свободныхъ тварей, всѣ, безъ исключенія, избирали всегда злое и чрезъ то подвергали себя неизбежно скорби и страданію,—и чтобы не нашлось въ этомъ неисчислимомъ множествѣ свободныхъ существъ ни одного, положительно ни одного, которое бы рѣшилось навсегда избирать и поставить началомъ своей дѣятельности добро,—это, безъ сомнѣнія, невозможно въ смыслѣ логическомъ и абсолютномъ,—но это во всякомъ случаѣ нѣчто весьма странное и необъяснимое. Ясно, что зло въ видѣ заблуж-

денія, стаданія и грѣха есть нѣчто неотдѣлимое отъ природы человѣческой, взятой, въ ея настоящемъ дѣйствительномъ состояніи,—нѣчто всегда присущее ей.“ Наклонность человѣка къ злу индетерминисты стараются вывести изъ его конечности и ограниченности; но такое заключеніе произвольно и неосновательно. Конечность не причина зла. Какъ конечное существо, человѣкъ не могъ бы вполне достигнуть лишь осуществленія идеала добра,—онъ только дѣлалъ бы *меньше* добра, чѣмъ существо всесовершенное,—вотъ единственный выводъ, который можно сдѣлать изъ понятія конечности. Какъ существо конечное, человѣкъ могъ бы достигать осуществленія идеала добра лишь путемъ постепеннаго развитія. Но и понятіе развитія не включаетъ въ себя зла какъ существеннаго признака. Зла нельзя считать необходимымъ моментомъ въ процессѣ нравственнаго развитія, какъ по примѣру Гегеля утверждаютъ представители раціоналистическаго теизма. Развитіе можетъ быть мыслимо совершающимся и однимъ положительнымъ путемъ, безъ ошибокъ и заблужденій. Если дѣйствительность говоритъ, повидимому, противъ этого, то въ этомъ случаѣ ея свидѣтельство неважно, такъ какъ она указываетъ намъ на ходъ развитія человѣческой природы уже испорченной первороднымъ грѣхомъ и ставшей склонною болѣе къ злу, чѣмъ къ добру. Наконецъ, если тварная конечность человѣка, соединенная съ свободою воли, есть корень зла, то не человѣкъ виновникъ существованія его въ мірѣ, а Самъ Богъ, сотворившій человѣка конечнымъ. Но это предположеніе противорѣчило бы понятію о святости Бога и объ отвѣтственности человѣка за его дѣйствія. Кромѣ того—вмѣстѣ съ предположеніемъ, что корень зла находится въ конечной природѣ человѣка, исчезла бы и самая идея нравственно-добраго и злого, грѣха и наказанія! Вотъ основанія, по которымъ слѣдуетъ признать несостоятельными ученія какъ теистическаго раціонализма, такъ и индетерминизма или теоріи индивидуализма.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

## СВ. ЛЕВЪ ВЕЛИКІЙ, ЕГО ЖИЗНЬ И ТВОРЕНІЯ \*).

Пятый вѣкъ одинъ изъ самыхъ смутныхъ и печальныхъ для римской имперіи; этотъ вѣкъ для нея былъ роковымъ: въ концѣ его, въ 476 году, она прекратила свое историческое существо-

\*) Пря написаніи сочиненія авторъ имѣлъ подъ руками:

Творенія св. Льва по изданію Migne, *Patrologiae cursus completus ser. lat.* LIV—LVI. Paris 1846.

Du-Pin, *Nouvelle bibliothéque des auteurs ecclesiastiques* и пр. Mous M. D. CLXXXI (1691) т. IV.

Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclesiastiques.* Paris M. D. CCLVII (1747) т. XIV.

Tillemont, *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique de VI premiers siecles,* т. XV. Paris. 1710.

Arendt, *Leo der Grosse und seine Zeit.* Mainz. 1835.

Perthel, *Papst Leo's I Leben und Lehren.* Iena. 1843.

Böhringer, *Die Väter des Pabsthums. Leo I und Gregor I.* Stuttgart 1870 (составляетъ XII томъ его *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*).

Bowers, *Unpartheische Historie der Romischen Päpste.* Magdeburg und Leipzig. 1752. Th. II.

Langen, *Geschichte der Romischen Kirche von Leo I bis Nicolaus I.* Bonn. 1885.

Saint-Cheron, *Histoire du pontificat de Saint Leon-le-Grand et de son siècle.* Paris. 1846. 2 fol.

Bertani *Vita di S. Leone Magno.* Monza 1881 (трудъ не научный).

Gore, *Leo the Great.* London (годъ не названъ, трудъ тоже не научный).

Hefele, *Conciliengeschichte* (первое изданіе).

Walch, *Entwurf einer Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionstr. bis auf die Zeiten d. Reform.* Leipzig 1762—85.

Thury, *Nestorius et Eutiches.* Paris. 1872.

Дѣянія святыхъ вселенскихъ соборовъ (изданіе Казанской Духовн. Академіи).

Лебедевъ. *Вселенскіе соборы IV и V в.в.*

Делицинъ, св. Левъ Великій. Москва. 1847 г.

Пѣвницкій, св. Левъ Великій, какъ проповѣдникъ. (Труды Кіевской Духовной Академіи 1870, I).

Системы церковной исторіи: Schröckh (1768 и дал.), Neander (1866), Gieseler (1831), Kurtz (1853) и др.

ваніе. Римская имперія давно уже страдала многими неизлечимыми недугами, которые и привели ее къ гибели. Θεодосій I, который своимъ талантомъ поддержалъ на время блескъ римской имперіи, раздѣлилъ ее послѣ своей смерти между своими сыновьями: Аркадіемъ, которому достался востокъ, и Гонорію, которому достался западъ. Западъ и востокъ и прежде этого не были особенно мирно настроены. Теперь малѣйшая непріязнь могла вызвать раздѣленіе Греко-римской имперіи на два самостоятельныхъ государства. Родственная связь между правителями, которая, въ сущности, теперь одна только соединяла половины имперіи, конечно, была слишкомъ слабымъ связующимъ началомъ. Между тѣмъ крѣпкая связь была необходима въ виду множества враговъ, которые постоянно стали нападать на Греко-римскую имперію.

Самыя большія бѣдствія Греко-Римская имперія потерпѣла отъ Готовъ, Гунновъ и Вандаловъ, которые одни за другими не переставали тревожить ее въ продолженіи всей первой половины V вѣка.

Поселившись въ предѣлахъ Греко-Римской имперіи, по рѣкѣ Дунаю, въ качествѣ мирныхъ подданныхъ, Готы въ скоромъ времени возстали противъ правительства. Вымогательства, которыя они терпѣли отъ Византійскихъ чиновниковъ, были причиною сильной, ненависти Готовъ къ Грекамъ и Римлянамъ. Въ концѣ IV вѣка у нихъ явился даровитый вождь въ лицѣ Алариха, соединившаго всѣ Вестъ-Готскія племена подъ своей властію. Аларихъ прошелъ со своими войсками весь Иллирикъ, пока въ Пелопонезѣ не попалъ въ засаду, устроенную ему знаменитымъ римскимъ полководцемъ Стилихономъ. Счастливымъ случай помогъ Алариху выйти изъ засады и онъ отправился назадъ. Византійское правительство было такъ напугано этимъ страшнымъ нашествіемъ, что сдѣлало Алариха главнокомандующимъ всей Иллиріи, и фактически отдало ему въ руки все то, что онъ завоевалъ.

Эта удача побудила Алариха тоже самое, что онъ сдѣлалъ съ Иллиріей, сдѣлать и съ Италіей. Правительство въ Италіи было также ничтожно, какъ и въ Византіи, между тѣмъ какъ въ Италіи было еще болѣе богатствъ, чѣмъ въ Иллиріи. Этотъ

походъ не былъ удаченъ. Аларихъ былъ нѣсколько разъ разбитъ и удалился опять въ Иллирію ждать болѣе удобнаго случая. Случай этотъ скоро представился. Знаменитый Стилихонъ, поддерживавшій своимъ геніемъ увядающее величіе Рима, былъ обвиненъ своими завистниками предъ императоромъ Гоноріемъ въ сношеніяхъ съ врагомъ имперіи Аларихомъ, съ цѣлю достигнуть императорской власти въ Италиі. Императоръ Гонорій повѣрилъ этимъ навѣтамъ и Стилихонъ былъ предательски убитъ на порогѣ церкви, гдѣ онъ надѣялся найти себѣ спасеніе. Аларихъ не замедлилъ поссориться съ Римскимъ правительствомъ и двинулся въ Италию. Безъ особеннаго сопротивленія онъ дошелъ до Рима. На этотъ разъ, впрочемъ, Римъ не былъ взятъ; Аларихъ удовольствовался огромнымъ выкупомъ. Начались мирные переговоры съ императоромъ Гоноріемъ, которые ни къ чему не привели и Аларихъ, раздраженный упорствомъ Гонорія, рѣшилъ взять Римъ. Римъ былъ взятъ и подвергся всѣмъ ужасамъ хозяйничанья въ немъ дикарей. Во время этого похода Аларихъ умеръ и Готы удалились изъ Италиі. Преемникъ Алариха Атаульфъ женился на сестрѣ Гонорія, захваченной въ плѣнъ при взятіи Рима, и заключилъ съ Гоноріемъ миръ.

Нашествія Алариха на обѣ половины Греко-Римской имперіи, которыя управлялись отдѣльно одна отъ другой, безъ взаимной помощи, достаточно ясно показываютъ всю слабость, чтобы не сказать неспособность, Греко-римской имперіи къ отраженію воинственныхъ варваровъ, обрушившихся на нее въ V вѣкѣ. Дальнѣйшія событія еще болѣе подтвердятъ это.

Въ тридцатыхъ годахъ V вѣка западная половина имперіи лишилась богатой Африки. Дѣло было такъ. Правитель Африки Бонифацій, человекъ честный, даровитый, другъ блаж. Августина, былъ обвиненъ своимъ соперникомъ Аэціемъ при императорскомъ дворѣ въ томъ, будто онъ замышляетъ отложиться отъ имперіи. Императрица Платидія, управлявшая за малолѣтствомъ своего сына Валентиніана III, повѣрила этому и вызвала его въ Равенну, гдѣ со времени Гонорія была императорская резиденція. Хорошо понимая, что этотъ вызовъ ко двору долженъ кончиться очень дурно, Бонифацій счелъ болѣе

выгоднымъ для себя дѣйствительно отложиться. Онъ обратился къ Гейзериху, Вандальскому вождю и предложилъ ему треть африканскихъ земель въ награду за помощь противъ Римскаго правительства. Гейзерихъ согласился и съ огромными полчищами переправился въ Африку. Между тѣмъ Бонифацій, благодаря своимъ друзьямъ, оправдался предъ дворомъ и былъ прощенъ. Но уже было поздно. Гейзерихъ, вмѣсто помощи Бонифацію, долженъ былъ воевать съ нимъ. Послѣ четырнадцатимѣсячной осады Гайзерихомъ Иппона, Бонифацій, отчаявшись въ спасеніи Африки, отправился въ Равенну. Императрица приняла его милостиво и возвратила ему полное довѣріе. Аэцій, узнавши о такомъ приѣмѣ Бонифація со стороны императрицы, понялъ, что онъ очутился въ томъ самомъ положеніи, которое приготовилъ было Бонифацію и, въ свою очередь, поднялъ мятежъ. Въ это время онъ былъ въ Галліи, около Арелата. Бонифацій долженъ былъ его усмирять. Аэцій былъ разбитъ Бонифаціемъ, но эта побѣда стоила Бонифацію жизни. Аэцій бѣжалъ къ Гуннамъ.

Внѣшнія бѣдствія какъ бы нарочно преслѣдовали разрушающуюся римскую имперію. Въ 50 годахъ Западная имперія подверглась страшному нашествію Атилы. Разбитый возвратившимся опять въ отечество Аэціемъ въ знаменитой битвѣ на Католаунскихъ поляхъ, Атила явился въ верхней Италіи и сильно опустошилъ ее. Только подарки и разныя неблагопріятныя обстоятельства помѣшали ему опустошить и остальную Италію.

Не успѣла несчастная Италія поправиться отъ этого страшнаго несчастія, какъ ее постигло другое. Вдова убитаго вельможей Максимомъ, Валентиніана III, принужденная противъ своей воли выйти замужъ за убійцу своего мужа, обратилась за помощью къ Гейзериху. Гейзерихъ не замедлилъ исполнить ея просьбу, явился въ Италію, взялъ Римъ и увелъ въ качествѣ плѣнницы саму императрицу съ ея двумя дочерьми.

Послѣ смерти Валентиніана Третьяго престолъ въ западной половинѣ Римской имперіи долго представлялъ изъ себя игрушку иноземцевъ, пока Одсакръ не свергнулъ послѣдняго Римскаго Императора Ромула Августула и объявилъ себя государемъ Италіи (476 г.), или точнѣе „Германцевъ въ Италіи“.

Греко-Римская имперія страдала не отъ одного только раз-

дѣленія Θεодосіемъ I на двѣ половины и не отъ однихъ только варварскихъ нашествій; она и безъ того уже давно страдала отъ тяжелыхъ и неизлечимыхъ недуговъ, которые и безъ того привели бы ее къ гибели.

Раздѣленіе Θεодосіемъ Великимъ Греко-Римской имперіи на двѣ половины между двумя его сыновьями, какъ мы замѣтили выше, было вмѣстѣ и отдѣленіемъ другъ отъ друга двухъ враждебно настроенныхъ народовъ: Грековъ и Римлянъ. Это было началомъ другихъ отдѣленій. Такъ въ первой половинѣ V вѣка отдѣлились Африка, Галлія и Испанія. Римская имперія, какъ мы видѣли, не могла сопротивляться силѣ варварскихъ нашествій. Правительство было слабо и не могло объединить и крѣпко сплотить разнородные элементы государства; а завоеванныя провинціи не чувствовали большой потери отъ того, что они мѣняють одну худую администрацію на другую и одно рабство на другое. Въ лицѣ Рима завоеванныя провинціи ничего не теряли. Отсутствіе національнаго единства, слабость центральной власти и испорченность администраціи дѣлали римскую имперію легкой добычей варваровъ.

Испорченность административнаго строя Западной римской имперіи была причиною того, что многія гражданскія должности отданы были духовенству. Христіанство, возведенное Константинемъ Великимъ съ эшафота на тронъ, замѣнило собой для Греко-Римской имперіи язычество, стало на его мѣсто и получило его права. Исповѣданіе религіи государства было въ древнемъ мірѣ обязательно для гражданина; религія была обязательнымъ для всѣхъ государственнымъ установленіемъ. Древній міръ не имѣлъ понятія о вѣротерпимости, о свободѣ совѣсти. Этими языческими преданіями вполне объясняется то обстоятельство, что вслѣдъ за эдиктомъ 313 года, которымъ св. Константинъ объявилъ вѣротерпимость какъ въ отношеніи къ христіанству, такъ и въ отношеніи къ язычеству, вскорѣ, при ближайшихъ его преемникахъ, послѣдовали эдикты, объявляющіе язычество государственнымъ преступленіемъ. Христіанскіе императоры стали поступать съ язычествомъ точно такъ же, какъ язычество прежде эдикта 313 года поступало съ христіанствомъ.



Эти языческія преданія, способствовавшія вліянію христіанства на государственныя дѣла, особенно были сильны въ Римѣ. Римскій епископъ въ значительной степени обязанъ своему возвышенію надъ всѣми епископами Запада именно этимъ языческимъ преданіямъ. Римъ былъ въ глазахъ всего Запада городомъ, куда всѣ обращались за всякаго рода дѣлами, которыхъ нельзя было рѣшить въ провинціи. Это-же, по старой привычкѣ, стали дѣлать и въ церковныхъ дѣлахъ. По всякимъ недоумѣніямъ, сомнѣніямъ обращались въ Римъ, къ римскому епископу. Этому возвышенію Рима не мало способствовало и то обстоятельство, что Римъ на Западѣ былъ единственнымъ городомъ, гдѣ проповѣдали апостолы Петръ и Павелъ, былъ единственнымъ городомъ, гдѣ хранилось апостольское преданіе. Римъ, кромѣ того, былъ богатѣйшимъ городомъ въ мірѣ и римская христіанская община принадлежала къ одной изъ самыхъ богатыхъ не только на Западѣ, но, пожалуй, во всемъ тогдашнемъ мірѣ. Всѣ эти обстоятельства естественно возвышали римскаго епископа изъ ряда другихъ, давали ему больше значенія въ рѣшеніи общецерковныхъ дѣлъ. Римскіе епископы понимали свое положеніе и всѣми мѣрами старались поддерживать авторитетъ своей кафедрѣ. Это ясно видно изъ притязаній папы Виктора во время спора съ восточными епископами о времени Пасхи, когда онъ требовалъ отъ другихъ соблюденія римской практики, и изъ притязаній папы Стефана, когда онъ, въ спорѣ съ Кипріаномъ о крещеніи еретиковъ, обратился къ нему съ такимъ же требованіемъ.

Борьба съ ересями, начиная съ IV вѣка, много способствовала возвышенію римской кафедрѣ. Дѣятельность папы Юлія, послѣ перваго вселенскаго собора, Целестина, во время третьяго, были на глазахъ у всѣхъ; авторитетъ римской кафедрѣ признавали всѣ. Сардикійскій соборъ 347 года далъ римскому епископу Юлію право принимать апелляціи на осужденныхъ епископовъ. Это опредѣленіе вызвано смутнымъ состояніемъ дѣлъ послѣ перваго вселенскаго собора и, конечно, имѣло только временное значеніе. Но послѣдующіе римскіе епископы стали пользоваться имъ и послѣ того, какъ прекратились аріанскіе споры и, при томъ, не какъ правилами помѣстнаго Сар-

дикійскаго собора, какъ правилами перваго вселенскаго собора (Gieseleg, I, 5, 21—2).

Къ началу V вѣка римскіе епископы чувствовали себя настолько авторитетными, что заявляли притязанія на господство надъ всей западной церковью. Это, какъ увидимъ впоследствии, далеко не всегда имъ удавалось, но во всякомъ случаѣ римскіе епископы были убѣждены въ своихъ правахъ и твердо шли къ цѣли. Смутныя политическія обстоятельства Запада, заставлявшія всѣхъ обращать свои взоры къ Риму, много помогли римскимъ епископамъ въ достиженіи ихъ цѣлей. Правительство, не могшее сдержатъ отдѣляющіяся народности, и общество, волнуемое постоянными смутами, видѣли въ церковномъ объединеніи подъ юрисдикціей римскаго епископа залогъ единенія политическаго и стояли за его притязанія.

Вообще во всей Западной имперіи росло сознаніе, что римскій епископъ есть средоточіе всей западной церкви. Величайшимъ свѣтиламъ западной церкви, св. Киприану Карфагенскому, св. Амвросію Медиоланскому, Оптату Милевійскому и блаженному Августину обща мысль, что римскій епископъ хранитель апостольскаго преданія, преемникъ апостоловъ и римская церковь есть первая церковь (*ecclesia primipolis*), отъ которой получило начало единство священства (*unde unitas sacerdotalis exorta est. Cyrillani Ep. XV*). Это даетъ римскому епископу право на первое мѣсто между епископами (разумѣется, главнымъ образомъ Западной церкви). Но это, впрочемъ, не значитъ, что ему должно подчиняться во всѣхъ случаяхъ. „Церковь римская такая-же, какъ и другія... міръ больше, чѣмъ Римъ (*orbis major est urbe*). Епископы другихъ городовъ, будь то Римъ, Константинополь, Регіумъ или Александрія имѣютъ одно и то же достоинство, одно и то же епископство (*eiusdem meriti eiusdem est et sacerdotii*)... всѣ они преемники апостоловъ (Hieron. Ep. CXLVI, I“). Изъ всѣхъ этихъ выраженій видно, что приматство римскаго престола понималось тогда совсѣмъ не въ такомъ смыслѣ, какъ понимаютъ его теперь римскіе папы.

Но тѣмъ не менѣе римскіе епископы, въ томъ числѣ и св.

Левъ, считали долгомъ поддерживать авторитетъ своей катедры и часто шли далѣе, чѣмъ слѣдуетъ. По крайней мѣрѣ св. Лёву удалось на столько возвысить авторитетъ римской катедры, что его считаютъ—„первымъ папой“. Запутанное состояніе церковныхъ дѣлъ въ Западной имперіи съ одной стороны, еutihianскіе споры въ Восточной имперіи съ другой—способствовали св. Лёву въ значительной мѣрѣ въ этомъ дѣлѣ. Но обратимся къ разсказу!

### Дѣятельность св. Лёва до посвященія въ санъ римскаго епископа.

Относительно дѣтства и юности свят. Лёва сохранилось очень мало свѣдѣній. Неизвѣстно даже съ достовѣрностію мѣсто рожденія его. Въ *Liber pontificalis* (у Migne, т. СХХVІІІ) говорится, что онъ родился въ Тусціи и отца его звали Квинтилианомъ. Но не всѣ вѣрятъ этому сообщенію. Кенель (Migne, LV, 183—185) думаетъ, что мѣстомъ его рожденія былъ Римъ. Основанія для этого предположенія слѣдующія: а) въ хроникѣ Проспера Аквитанскаго подъ 439 г. сказано: „діаконъ Левъ, приглашенный общественнымъ посольствомъ и представленный радующемуся отечеству (*gaudenti patriae*), ставится епископомъ Римской церкви“; б) въ Ер. ХХХІ с. 4, говоря о причинахъ, почему онъ не будетъ присутствовать на Ефесскомъ соборѣ 449 года, Левъ, между прочимъ, указываетъ на то, что онъ не можетъ оставить „отечество“ (*patriam*) и апостольскій престолъ вслѣдствіе церковныхъ дѣлъ. Подъ словомъ „отечество“ Кенель въ томъ и другомъ случаяхъ разумѣетъ Римъ. Но подъ „отечествомъ“ можно разумѣть не только Римъ, но вообще Италію или точнѣе „*lusa suburbicaria*“—10 провинцій находящихся подъ юрисдикціей римскаго епископа, между которыми была и Тусція. Правда въ двухъ манускриптахъ (*Regius et Masarinus*) *liber pontificalis* вмѣсто *natione Tuscus* читается „*natione Romanus*“; но эти рукописи сравнительно поздняго происхожденія и можно думать, что поправка сдѣла-

на намѣренно, съ цѣлію приурочить мѣсто рожденія знаменитаго папы къ городу Риму (Perthel—стр. 10).

О дѣтствѣ и юности св. Льва извѣстно столь-же мало, какъ и о мѣстѣ его рожденія. Но во всякомъ случаѣ, на основаніи его дѣятельности въ качествѣ церковнаго администратора, проповѣдника и обличителя ересей, нужно признать за достоинство, что св. Левъ получилъ хорошее по тому времени образованіе. „Юность его протекла не бесплодно“. Можно думать (и не безъ основанія), что мѣстомъ его образованія былъ „городъ“ Римъ, гдѣ онъ и началъ свое служеніе съ низшихъ ступеней клира при кафедральной церкви, которою въ это время, вѣроятно, была Латеранская базилика (Migne, LV, 186). О его служеніи въ низшихъ степеняхъ клира извѣстно не много. Но есть нѣкоторые факты, на основаніи которыхъ можно думать, что св. Левъ по своему образованію, уму былъ однимъ изъ самыхъ выдающихся членовъ клира и пользовался большимъ уваженіемъ и вліяніемъ у епископовъ Целестина и Сикста <sup>1)</sup>. Такъ въ послѣдніе годы епископства Целестина (вѣроятно около 430—432) къ нему обратился св. Кириллъ Александрійскій съ письмомъ, въ которомъ просилъ его содѣйствія и ходатайства передъ папой Целестиномъ. Ходатайство и содѣйствіе это должно было заключаться въ томъ, чтобы Целестинъ воспрепятствовалъ съ своей стороны притязаніямъ (*insolentes ausus*) Ювеналія Іерусалимскаго на главенство надъ палестинскими епископами. Этотъ фактъ, сообщенный самимъ св. Львомъ (Ер. СХІХ, 4), показываетъ, что слава о немъ, о его умѣ и вліяніи была распространена далеко за предѣлами

<sup>1)</sup> Имя Льва упоминается еще при предшественникѣ Целестина Зосимѣ, въ 418 году, въ 104 письмѣ бл. Августина. Не извѣстно только былъ-ли это тотъ Левъ, который впоследствии сталъ знаменитымъ римскимъ епископомъ. Дѣло было такъ. Въ 418, аколутъ Левъ былъ посланъ папою Зосимою въ Карфагенъ съ порученіемъ отъ папы Зосимы относительно Пелагіанскихъ споровъ въ Африкѣ. Съ нимъ-же посланъ письмо къ Аврелію, карфагенскому епископу, пресвитеръ Сикстъ, впоследствии преемникъ Зосимы. Объ этомъ письмѣ Сикста къ Аврелію и упоминаетъ бл. Августинъ, называя по имени и того, съ кѣмъ оно было послано. Подлинныя слова:.... „*brevissimam epistolam tuam*“ (письмо Сикста къ Аврелію) *quem ad beatissimum senem Aurelium per Leonem acoluthum direxisti...*

Италіи. Это вліяніе было осуществлено какъ его выдающимися способностями, такъ и плодотворною дѣятельностію въ пользу церкви.

Особенно занимали св. Льва ереси, сильно волновавшія тогда церковь. На Востокъ были во всей силѣ несторіанскіе споры, на Западѣ—пелагіанскіе.

Можно думать, что еще до 2 вселенскаго собора (вѣроятно около 430—431 г.) св. Левъ побудилъ Іоанна Кассіана писать въ защиту православнаго ученія противъ Несторія. Объ этомъ говоритъ самъ Кассіанъ въ посвященіи св. Льву своего труда: *De incarnatione Christi contra Nestorium*“ въ слѣдующихъ словахъ: „это твое дѣло, твое порученіе, плодъ твоей скромности“ (Migne, LV, 115). То обстоятельство, что св. Левъ не самъ выступилъ съ опроверженіемъ ереси, а поручилъ это Кассіану, объясняется тѣмъ, что Кассіанъ, какъ ученикъ Златоуста, знавшій хорошо положеніе дѣлъ на Востокѣ и пользовавшійся здѣсь извѣстностью ученаго и благочестиваго человѣка, былъ-бы болѣе полезенъ, чѣмъ самъ св. Левъ <sup>1)</sup>.

При Сикстѣ (432—440) св. Левъ пользовался не меньшимъ вліяніемъ и значеніемъ, чѣмъ при его предшественникѣ <sup>2)</sup>. Св. Левъ продолжалъ неутомимо бороться съ господствовавшими тогда ересями, что видно изъ слѣдующаго факта, рассказаннаго Просперомъ въ его „хроникѣ“. Въ это время (439 г.), говоритъ Просперъ, пытался придти въ общеніе съ церковью Юліанъ Екланскій, тщеславнѣйшій приверженецъ Пелагіанской ереси, котораго мучило нетерпѣливое желаніе получить утерянное иѣкогда епископство. Съ этою цѣлію онъ, показывая видъ, что

<sup>1)</sup> Quesnel въ своей біографіи св. Льва (*Disertatio de vita et rebus gestis S. Leonis Magni*. Migne LV) полагаетъ, что приблизительно въ это время (т. е. въ правленіе Целестина) написаны были св. Львомъ 1) „золотыя книжки“ *De vocatione omnium gentium*; 2) *capitula seu auctoritates sedis apostolicae episcoporum de gratia et libero arbitrio*; 3) *Epistola ad Demetriadem*. Въ своемъ мѣстѣ мы покажемъ, что эти сочиненія не принадлежатъ св. Льву.

<sup>2)</sup> Въ актахъ римскаго собора 433 г., гдѣ говорится о святомъ Львѣ, что онъ защищалъ Сикста передъ императоромъ Валентиніаномъ отъ обвиненія со стороны иѣкоего Аниція Басса (*Anitius Bassus*), бывшаго консуломъ, въ безчестіи нанесенномъ монахиѣ.—Кенель полагаетъ, что акты собора до такой степени искажены, что имъ даже трудно вѣрить. Кустанціемъ доказано, что акты этого собора подложны (Migne LV, 188—192).

исправился, употреблялъ многія средства къ обману. Но Сикстъ папа, убѣжденный діакономъ Львомъ, дѣятельно предупреждалъ эти козни и не далъ возможности осуществиться гибельнымъ попыткамъ. Онъ такимъ образомъ заставилъ ликовать всѣхъ христіанъ по поводу отлученія обманчиваго звѣря (*fallacis bestiae*), какъ будто только тогда апостольскій мечъ отсѣкъ эту надменнѣйшую ересь (*Migne, LI, pars secunda 598*).

То всеобщее уваженіе, какимъ пользовался св. Левъ при Сикстѣ всего яснѣе показываетъ порученіе данное ему императоромъ Валентиніаномъ III примирить между собою полководцевъ Аэція и Альбина. Вражда Аэція и Альбина, готовая перейти въ междуусобную войну, при тогдашнемъ положеніи западной римской имперіи, угрожаемой отовсюду со стороны варваровъ, могла имѣть очень опасныя послѣдствія. Съ этимъ важнымъ порученіемъ св. Левъ долженъ былъ отправиться „въ далекое путешествіе“—въ Галлію, гдѣ въ это время находились Аэцій и Альбинъ. Св. Левъ вполне оправдалъ возложенное на него порученіе. „Это было его послѣднимъ дѣломъ въ санѣ діакона“. Во время путешествія св. Льва въ Галлію умеръ папа Сикстъ III <sup>1)</sup>.

Дѣятельность св. Льва на пользу церкви была настолько велика и всѣмъ извѣстна, что при избраніи новаго епископа, взоры всѣхъ были устремлены на него и опъ единогласно былъ избранъ въ преемники Сикста. Было снаряжено почетное посольство (*legatio publica Prosp. Chr.*) въ Галлію извѣстить св. Льва о павшемъ на него выборѣ въ епископа вѣчнаго города. Спустя около 40 дней послѣ смерти Сикста онъ былъ посвященъ къ общей радости своего отечества (*gaudenti patriae*).

Радость „отечества“ была понятна: въ лицѣ св. Льва оно приобрѣло одного изъ замѣчательныхъ дѣятелей на протяженіи всего V вѣка. Богатыя дарованія св. Льва, получивъ такой обширный кругъ дѣятельности, какой принадлежалъ римскому епископу, имѣли возможность развернуться вполне.

---

<sup>1)</sup> Сикстъ умеръ въ 440 году, по свидѣтельству Проспера въ его хроникѣ, но мѣсяць и день опредѣляютъ различно.

Для удобства обозрѣнія обширной дѣятельности святого Льва мы раздѣлимъ ее на два большихъ отдѣла: въ первомъ отдѣлѣ мы займемся обозрѣніемъ церковно-правительственной дѣятельности св. Льва, во второмъ—обозрѣніемъ борьбы св. Льва съ ересями.

## I.

## Церковно-правительственная дѣятельность св. Льва.

## а) Иллирійскій викаріатъ.

Есть основанія думать, что подчиненіе Иллиріи апостольскому престолу относится ко времени папы Дамаса (367—384). Папа Дамасъ назначилъ Θεссалоникійскаго епископа Ахолія своимъ викаріемъ надъ церквами Иллиріи. Ахолій охотно принялъ это; викаріатство избавляло его отъ необходимости стать въ зависимость отъ константинопольскаго епископа и давало возможность ему подчинить всю Иллирію. Преемники Ахолія видимо не отказывались быть папскими викаріями и папы, въ свою очередь, не оставляли своей политики. Папа Сирицій назначилъ преемникомъ Ахолію Аписія. Иннокентій I (402—417) смотрѣлъ уже на свои отношенія къ Иллиріи, какъ на благопріобрѣтенное право. Но папамъ пришлось встрѣтиться съ оппозиціей иллирійскихъ епископовъ, считавшихъ за болѣе удобное подчиниться константинопольскому епископу, какъ къ близкому и болѣе вліятельному при Византійскомъ дворѣ, чѣмъ Θεссалоникійскому митрополиту. Они обратились даже съ просьбою къ Θεодосію II о подчиненіи ихъ епископу новаго Рима. (Въ гражданскомъ отношеніи Иллирія съ 379 г. принадлежала Восточной половинѣ Имперіи). Θεодосій уважилъ ихъ просьбу и въ своемъ эдиктѣ (14 іюня 421 г.) объявилъ, что верховное главенство надъ Иллиріей должно принадлежать Константинопольскому епископу. Но папѣ Бонифацію удалось при помощи Западнаго императора Гонорія добиться того, что Θεодосій хотя уничтожилъ силу этого эдикта—новымъ, но не внесъ этотъ послѣдній въ свой извѣстный „Codex Theodosianus“, тогда какъ первый, дающій главенство надъ Иллиріей Констан-

тинопольскому епископу, былъ внесенъ (Gieseler, I, 516—17). Папамъ, поэтому, еще долго приходилось вести борьбу съ епископами, не хотѣвшими подчиняться римскому викарію и тяготѣвшими болѣе къ Константинополю, чѣмъ къ Риму. Сами викаріи не вѣрили въ свою силу, тѣмъ болѣе, что викаріатство не было пожизненнымъ и вновь вступившій папа могъ передать его другому (Tillemont, XV, 432). Поэтому викаріи на первыхъ порахъ обращались къ вновь вступившему папѣ съ просьбою объ утвержденіи. Такъ Анастасій, поставленный викаріемъ Сикстомъ III, обратился по смерти послѣдняго къ св. Льву за утвержденіемъ въ викаріатствѣ. Св. Левъ охотно исполнилъ эту просьбу, „слѣдуя примѣру блаженной памяти Сиріція“. При этомъ св. Левъ даетъ Анастасію рядъ наставленій касательно церковной практики и его полномочій, какъ викарія. При избраніи въ епископы, говоритъ онъ, должно обращать главное вниманіе на достоинства избираемаго лица; при этомъ не должно быть ни какихъ интригъ (*nihil ambitioni*), ни какихъ подкуповъ (*nihil redemptis*). Должно наблюдать, чтобы избираемы были „мужья одной жены и при томъ, дѣвицы, какъ этого требуетъ самъ божественный законъ“. „Ординація епископовъ должна быть производима митрополитомъ, но съ вѣдома викарія; въ противномъ случаѣ апостольскій престолъ не признаетъ ихъ сана, будетъ считать его „узурпаціей“. Митрополитовъ долженъ посвящать только викарій. Какъ епископы, такъ и священники съ діаконами должны быть посвящаемы въ день воскресный. По приглашенію на соборъ должны всѣ являться; никто не долженъ отказываться, особенно когда извѣстно, что предметомъ соборнаго разсужденія будетъ церковная дисциплина“. При возникшихъ недоразумѣніяхъ должно стараться все уладить мирнымъ путемъ, „чтобы между братьями произрастала одна любовь“. При этомъ менѣе важныя дѣла должны быть рѣшаемы самимъ викаріемъ; о болѣе же важныхъ дѣлахъ должно доносить въ Римъ (Ер. VI отъ 12 Января 444 г.).

Но св. Льва, очевидно, беспокоило состояніе дѣлъ въ Иллирії. Епископы все продолжали стоять на своемъ, все еще не вполне признавали надъ собою власть викарія апостольскаго пре-



стола. Поэтому св. Левъ вмѣстѣ съ посланіемъ къ Анастасію посылаетъ еще особое посланіе къ „Иллирійскимъ митрополитамъ“. „Всякое увѣщаніе ко спасенію“, говоритъ здѣсь св. Левъ, „приноситъ пользу какъ увѣщающему, такъ и тому кого увѣщываютъ... Поэтому, и вашей любви, любезнѣйшіе братья, да будетъ сладко и пріятно наставленіе, истекающее, какъ вы знаете, изъ власти апостольскаго престола и только въ соединеніи съ любовью. Вѣрьте, что ваши права нисколько не уменьшатся, если, какъ въ настоящемъ, такъ и въ будущемъ, прекратится доступъ непозволительнымъ притязаніямъ. Безопаснѣе противостать злоупотребленіямъ, невошедшимъ еще въ употребленіе, чѣмъ бороться съ укоренившимися. Такъ какъ наша забота, по повелѣнію Божію, простирается на всѣ церкви..., то мы, слѣдуя примѣру тѣхъ, память которыхъ для насъ священна, сдѣлали нашимъ викаріемъ нашего брата и соепископа Анастасія и поручили ему заботиться о томъ, чтобы не было ничего непозволительнаго. Мы напоминаемъ, чтобы ваша любовь повиновалась ему во всемъ, что касается церковной дисциплины. Вы будете повиноваться не столько ему, сколько намъ... возложившимъ на него наши заботы относительно вашихъ провинцій... Мы желаемъ, чтобы вы относились къ нему такъ-же, какъ относятся къ вамъ священники вашихъ провинцій...“ Впрочемъ св. Левъ, подчиняя митрополитовъ своему викарію, старался ограничить его произволь. Ограниченіе это состояло въ томъ, что митрополиты давали отчетъ о состояніи своихъ епархій не викарію, а самому папѣ. Далѣе они могли апеллировать къ нему на всякую несправедливость викарія. При томъ важнѣйшія дѣла викарій не имѣли права рѣшать, а долженъ былъ посылать папѣ (Ер. V отъ 12 янв. 444 г.). Св. Левъ поступилъ съ большимъ тактомъ. Онъ могъ господствовать надъ митрополитами посредствомъ викарія, надъ викаріемъ посредствомъ митрополитовъ.

Не смотря на увѣщанія св. Льва, нестроеніе не прекращалось, что видно изъ дальнѣйшей переписки св. Льва съ своимъ викаріемъ и митрополитами. Многіе епископы не являлись на соборы и св. Лавъ осуждалъ „надменныхъ“. Митрополитъ

Ахаи<sup>1)</sup> часто производилъ незаконныя постановленія, запрещенныя, какъ постановленіями отцевъ, такъ и св. Львомъ. Такъ означенный митрополитъ „осмѣлился посвятить епископа въ Θεстю, не смотря на нежеланіе и сопротивленіе гражданъ“. Многіе клирики переходили на служеніе изъ одной епархіи въ другую, противъ желанія своихъ епископовъ (Ер. XIII). Но всего болѣе доставилъ хлопотъ св. Льву самъ викарій— Анастасій своимъ поступкомъ съ Атикомъ, епископомъ Никопольскимъ. Послѣдній по болѣзни не явился на Θεссалоникійскій соборъ. Не смотря на болѣзнь Атика и зимнее время, Анастасій, при помощи префекта и солдатъ, заставилъ его явиться въ Θεссалонику и подписать соборныя постановленія. Постановленія эти Анастасій послалъ св. Льву. Въ письмѣ, посланномъ вмѣстѣ съ ними, Анастасій говоритъ между прочимъ и о позднемъ прибытіи Атика на Соборъ, но умолчалъ при какихъ обстоятельствахъ произошло это прибытіе. Между тѣмъ Атикъ обратился къ св. Льву съ жалобой, въ которой изложилъ поступокъ съ нимъ Анастасія въ надлежащемъ свѣтѣ. Истинность того, что было сообщено въ жалобѣ, подтвердилъ между прочимъ діаконъ, съ которымъ Анастасій послалъ соборныя акты.

Св. Левъ былъ поставленъ этимъ поступкомъ Анастасія въ довольно затруднительное положеніе. Съ одной стороны, ему не хотѣлось опечалить Анастасія своимъ выговоромъ изъ боязни, что тотъ перейдетъ на сторону константинопольскаго епископа; съ другой стороны, онъ не могъ оставить это дѣло безъ вниманія: это оттолкнуло бы отъ него митрополитовъ и безъ того сильно тяготѣвшихъ къ Константинополю. Поэтому письмо св. Льва къ Анастасію, по дѣлу Атика, отличается очень большою сдержанностью (Ер. XIV). Св. Левъ начинаетъ нѣсколько издалека. Онъ говоритъ о цѣли назначенія Анастасія викаріемъ, которая состоитъ въ томъ, чтобы онъ помогалъ св. Льву въ его заботахъ о всѣхъ церквахъ, которыя онъ дол-

---

<sup>1)</sup> Вѣроятно Еразистратъ, присутствовавшій на разбойничьемъ соборѣ 449 г. (Migne, LIV, 665).

женъ имѣть согласно божественному постановленію. Анастасій долженъ „приводить порученныя ему Христовы церкви къ здравому повиновенію посредствомъ любовныхъ увѣщаній“; „онъ долженъ наблюдать и умѣренность во всѣхъ поступкахъ“. Въ отношеніи „къ нерадивымъ и лѣнивымъ братьямъ нужно употреблять исправленіе, но соединенное съ любовью“.... Вообще при исправленіи епископовъ (*in sacerdotalibus personis*) должно употреблять болѣе снисхожденія, чѣмъ суровости, болѣе увѣщанія, чѣмъ гнѣва, болѣе любви, чѣмъ власти.....“. Въ неумѣренномъ отступленіи отъ данныхъ ему, Анастасію, правилъ, св. Левъ считаетъ виновнымъ нѣкоторымъ образомъ какъ-бы себя самого“. „Если, продолжаетъ св. Левъ, ты мало заботишься о своемъ достоинствѣ, то ты по крайней мѣрѣ долженъ пощадить мою честь, чтобы дѣло, совершенное тобой, не казалось совершеннымъ по моему опредѣленію“... Послѣ такого введенія св. Левъ рассказываетъ уже извѣстный намъ поступокъ Анастасія и далѣе продолжаетъ: „много изумляюсь, любезнѣйшій братъ, и чрезвычайно скорблю, что тебя такъ скоро и сильно возмутило только то, что онъ (Аттикъ) рѣшился не явиться на твое приглашеніе, извиняясь болѣзнію, по крайней мѣрѣ ты ничего болѣе не показалъ; но если онъ даже заслуживалъ нѣчто подобное, то и тогда тебѣ должно было бы ждать, что я предписалъ на твои представленія... Мы вѣрили твоей любви викаріатство съ тѣмъ, чтобы ты былъ призванъ только къ части заботы, а не ко всей полнотѣ власти“....

Изъ приведенныхъ выдержекъ достаточно видно, что св. Левъ даетъ понять Анастасію всю необходимость выговора, при всемъ нежеланіи входить съ нимъ въ непріятности. Къ письму прибавляются нѣсколько различныхъ предписаній, частью новыхъ, частью старыхъ, извѣстныхъ Анастасію изъ его предыдущихъ писемъ. Новыя предписанія слѣдующія: митрополиты должны сохранять всѣ права, какія они имѣли издревле (это постановленіе вѣроятно вызвано поступкомъ Анастасія съ Атикомъ); субдіаконы (*qui quartus a capite est*) должны воздерживаться отъ брака; каждый годъ должно дважды собирать соборъ, для составленія котораго достаточно двухъ епи-

скопъ изъ каждой провинціи; епископы не должны добиваться другой лучшей епархіи подъ опасеніемъ потерять ту, которою они управляютъ; митрополиты могутъ быть посвящаемы самими епископами провинціи, тогда какъ прежде посвящались ихъ только викарій<sup>1)</sup>.

Дальнѣйшій ходъ дѣлъ не извѣстенъ. Событія послѣ смерти св. Льва показываютъ, что ему не удалось прочно утвердить господство надъ Иллиріей; вліяніе Константинопольскаго епископа взяло верхъ. Вскорѣ послѣ 4 Вселенскаго собора викарій, Фессалоникійскій митрополитъ Андрей, прямо сталъ на сторону Константинопольскаго епископа Акакія, когда Феликсъ II предалъ послѣдняго отлученію.

#### в) Галльская церковь. Иларій Арелатскій.

Попытки подчинить Галльскую церковь папскому престолу были уже при предшественникахъ св. Льва, но они не имѣли большаго успѣха. Первая попытка была совершена папою Зосимой. Поводъ былъ слѣдующій. Епископъ Арльскій Патроклъ хотѣлъ утвердить свою власть надъ всею Галльскою церковію. Опасаясь сильнаго противодѣйствія со стороны Галльскихъ епископовъ, онъ обратился къ папѣ Зосимъ о содѣйствіи ему въ задуманномъ дѣлѣ. Папа постарался воспользоваться этимъ удобнымъ случаемъ подчинить Галльскую церковь, если не господству, то по крайней мѣрѣ своему вліянію. Онъ отправилъ (22 марта 417 г.) посланіе къ Галльскимъ епископамъ, въ которомъ онъ усволяетъ Арльскому епископу: а) право давать общительныя грамоты всѣмъ духовнымъ Галльской церкви, будетъ то епископъ, пресвитеръ, діаконъ или простой низшій клирикъ; б) право посвящать епископовъ (какое онъ всегда имѣлъ) въ провинціяхъ Виенской, Нарбонской 1-й и 2-й; с) всѣ же важнѣйшія дѣла должны быть представлены Римскому епископу (Migne, XX, 642—645). Такимъ образомъ попытка

<sup>1)</sup> Письмо это не имѣетъ даты ни въ одномъ манускриптѣ. Баллерини, руководствуясь датами другихъ писемъ св. Льва къ Анастасію и митрополитамъ Иллирійскимъ, полагаетъ, что оно написано зимою около 445 или 446 года.

сдѣлана. Но она встрѣтила чрезвычайно сильное противодѣйствіе во всей Галліи, особенно между епископами Віенскимъ и Нарбонны 1-й и 2-й. По смерти Зосимы (41), его преемникъ Бонифацій не рѣшился поддержать его притязаній, хотя и былъ къ тому поводъ въ апелляціи къ нему епископа Валенсиі Максима.

Эта неудача заставила Римскихъ первосвященниковъ на нѣкоторое время оставить Галлію въ покоѣ, пока не представится болѣе благопріятнаго случая. Этотъ благопріятный случай представился св. Льву. Къ нему обратился съ жалобой Целидоній, епископъ (по Кенелю, какой вибудь Віенской епископіи, по Баллерини—Везонтіи (нынѣ Безансонъ)). Жалоба состояла въ томъ, что онъ будто неправильно былъ низложенъ Иларіемъ, епископомъ Арелаткимъ.

Въ дѣйствительности дѣло было такъ. Иларій объѣзжалъ свою епархію съ цѣлію устраненія различныхъ безпорядковъ. Когда онъ пріѣхалъ въ тотъ городъ, гдѣ былъ епископомъ Целидоній, жители принесли ему жалобу на своего епископа, что Целидоній до своего епископства женатъ былъ на вдовѣ и будучи гражданскимъ чиновникомъ произносилъ смертные приговоры. Выслушавъ жалобы и убѣдившись въ ихъ справедливости, Иларій составилъ соборъ, низложилъ Целидонія, какъ поставленнаго вопреки церковнымъ правиламъ, запрещающимъ ставить въ епископы лицъ женатыхъ на вдовѣ и произносившихъ, будучи на гражданской службѣ, смертные приговоры (Пр. ап. 18). Целидоній обратился къ св. Льву.

Св. Левъ принялъ его въ общеніе, дозволилъ ему служеніе и собралъ соборъ (445) въ Римѣ для рѣшенія его дѣла. Лишь только Иларій узналъ объ этомъ, онъ тотчасъ отправился въ Римъ пѣшкомъ, въ суровую зиму. Прибывши въ Римъ, Иларій сначала поклонился гробницамъ апостоловъ Петра и Павла и потомъ уже представился къ св. Льву. При личномъ свиданіи со св. Львомъ Иларій велъ себя какъ равный съ равнымъ. Онъ ясно далъ ему понять, что пришелъ въ Римъ совсѣмъ не для защиты себя отъ обвиненія. Онъ выразилъ также свое изумленіе относительно антиканоническаго принятія св. Львомъ въ

общеніе Целидонія, низложеннаго въ Галліи (Прав. ап. 12, 13, 16, 32. I Всел. Соб. 5).

Что происходило на Римскомъ соборѣ—неизвѣстно; извѣстно только то, что Целидоній былъ оправданъ, Иларій же не дождался соборнаго рѣшенія. „Видя“, говоритъ біографъ Иларія V вѣка, что онъ не можетъ заставить восторжествовать истину, Иларій удалился въ самую средину зимы и пѣшкомъ, точно такъ же, какъ и пришель“. (Patr. crit. compl. L. 1238). Это „бѣгство“ Иларія было объяснено въ томъ смыслѣ, что онъ не могъ представить никакихъ доводовъ въ свою пользу, чувствуя себя виноватымъ.

Когда стало извѣстно въ Галліи объ оправданіи Целидонія, враги Иларія поспѣшили воспользоваться случаемъ досадить ему. Отовсюду посыпались въ Римъ доносы на Иларія. Доносы эти обвиняли его въ томъ, будто онъ часто рукополагалъ въ епископы противъ воли рукополагаемыхъ и, при томъ, часто ему только извѣстныхъ лицъ, а не всей паствы, которой они должны быть епископами; что онъ чрезмѣрно строгъ, часто, напр., лишалъ общенія за маловажныя вины. Но самое важное обвиненіе состояло въ томъ, что онъ во время болѣзни Проекта (вѣроятно епископа Галльской провинціи Narbonensis I), поставилъ ему преемника безъ согласія клира и народа. Неизвѣстно, чѣмъ руководился въ данномъ случаѣ Иларій. Можно, впрочемъ, думать, что онъ имѣлъ какую нибудь уважительную причину. Нѣкоторый поводъ думать такъ даетъ намъ посланіе св. Льва. Онъ только ограничился признаніемъ неканоничности поступка Иларія и возвращеніемъ кафедры Проекту. Отъ самого-же Иларія онъ не потребовалъ никакихъ объясненій своего поступка и вообще не обнаруживалъ ни какаго желанія судить Иларія за него.

Такимъ образомъ и св. Левъ встрѣтилъ въ Галліи самое горячее и упорное сопротивленіе своимъ притязаніямъ на подчиненіе Галліи Римскому престолу. Но уже съ перваго взгляда видно, что св. Левъ находился въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, чѣмъ его предшественники. Противъ него былъ только одинъ Арелатскій митрополитъ, противъ тѣхъ почти

вся Галлія. Это давало св. Льву увѣренность въ своихъ дѣйствіяхъ, которая ясно видна изъ его письма къ Галльскимъ епископамъ по поводу его спора съ Иларіемъ. Въ этомъ письмѣ виденъ человѣкъ вполне убѣжденный въ своихъ правахъ на Галльскую церковь и искренно негодующій на сопротивленіе. Письмо это любопытно не только по взгляду на полномочія римскаго епископа, но и по своей страстности, которую обыкновенно ставятъ св. Льву въ вину. Но предоставимъ говорить ему самому: „Господь нашъ Иисусъ Христосъ, Спаситель рода человѣческаго, учредивъ Божественную религію, поручилъ проповѣдь ея всѣмъ апостоламъ. Но особенно (*principaliter*) Онъ возложилъ ее на блаженнѣйшаго Петра, высшаго изъ апостоловъ (*apostolorum omnium summa*). Онъ восхотѣлъ, чтобы изъ него какъ бы изъ главы (*quasi quodam capite*) истекали на всѣхъ членовъ Божественные дары, такъ что тотъ, кто осмѣлился-бы отступить отъ твердыни Петра, не имѣлъ бы участія въ божественной тайнѣ. Принявъ его въ общеніе нераздѣльнаго единства (съ самимъ Собою, Господь) словами: „ты еси Петръ, и на семъ камени созижду церковь мою (Мѡ. XVI, 18)“, восхотѣлъ его назвать тѣмъ, чѣмъ Онъ былъ Самъ, такъ что строеніе вѣчнаго храма по дивному дару благодати Божіей заключается въ твердости (*in soliditate*) Петра. Господь такъ укрѣпляетъ свою церковь этой твердынею (*firmitate*), что ея не можетъ коснуться ни человѣческая дерзость, (ее не могутъ) одолѣть и врата ада. И всякій, кто попытается потрясти (*infringere*) священную твердыню этого камня, устроенную, какъ мы сказали, Богомъ, тотъ хочетъ, потворствуя своимъ страстямъ, не слѣдуя завѣтамъ древнихъ, не подчиняясь никакому закону, никакимъ Божественнымъ постановленіямъ, оскорбить (эту твердыню) слишкомъ нечестивымъ высокоуміемъ.

„По вдохновенію, какъ мы вѣримъ, Бога, мы не стараемся учредить при совмѣстномъ съ вами трудѣ въ вашей церкви новые законы; (напротивъ, мы стараемся) возстановить старыя, чтобы, пребывая въ томъ обычномъ состояніи, которое передано намъ отцами, мы угождали Богу чрезъ служеніе добру и

черезъ удаленіе соблазнительныхъ замѣшательствъ (*perturbati-  
onum scandalis*). Мы и ваше братство знаемъ, что апостоль-  
скій престолъ, вслѣдствіе оказываемаго ему почтенія со сто-  
роны священниковъ (*sacerdotibus*) вашей провинціи, находился  
съ вами въ безчисленныхъ сношеніяхъ; (ему посылались) со-  
гласно древнему обычаю (*quemadmodum vetus consuetudo pos-  
cebat*) для разсмотрѣнія или утвержденія апелляціи по раз-  
личнымъ дѣламъ. Это способствовало (поддержанію) постоянной  
любви (между нами). Но Иларій выступилъ съ намѣреніемъ оста-  
вить тотъ путь, котораго держались предки и возмутить свято хра-  
нимый церковный порядокъ и согласіе священниковъ новыми  
притязаніями. Онъ такъ хочетъ подчинить васъ своей власти,  
что не терпитъ подчиненія блаженному Петру. Онъ присвоитъ  
себѣ (право производить) посвященія во всѣхъ церквахъ Галліи  
и присвоитъ своему достоинству права, которыя должны (при-  
надлежать) митрополитамъ (*metropolitanis sacerdotibus*)“.

Далѣе, св. Левъ сообщаетъ свои, уже извѣстныя намъ, рѣше-  
нія по дѣламъ Целидовія и Проекта. Затѣмъ св. Левъ требу-  
етъ, чтобы епископы избирали „въ мірѣ тѣхъ, которые должны  
быть избраны“ на епископство. Избраніе должно быть съ вѣ-  
дома и согласія клира и народа (св. Левъ имѣетъ здѣсь въ  
виду извѣстные поступки Иларія)“.

Далѣе, св. Левъ запрещаетъ Иларію „назначать соборы и  
вмѣшиваться въ суды священниковъ Господнихъ, съ цѣлію  
производить тамъ смятеніе“... Онъ долженъ знать, что онъ ли-  
шенъ не только права надъ чужими провинціями, но и надъ  
Віенскою (митрополитомъ которой считался Арльскій епископъ  
съ 314 г.). Онъ не долженъ совершать рукоположенія во епи-  
скопы и ему запрещается даже присутствовать при немъ“.

Всѣ привилегіи, какія усвоилъ себѣ Иларій, св. Левъ пе-  
редаетъ Леонтію изъ уваженія къ его преклоннымъ лѣтамъ.

Но св. Левъ, повидимому, не особенно рассчитывалъ на это  
посланіе. Онъ зналъ, что Иларія очень многіе уважаютъ въ  
Галліи за его ревность къ вѣрѣ и строгую подвижническую  
жизнь. Поэтому св. Левъ обратился къ помощи свѣтской вла-  
сти. Онъ склонилъ на свою сторону западнаго императора Ва-



лентиніана III, что, вѣроятно, не стоило большого труда. Валентиніанъ былъ человѣкъ слабохарактерный и легко поддавался чужому вліянію, особенно такого человѣка, какъ св. Левъ. Въ 445 году вышелъ указъ въ духѣ св. Льва, что дало нѣкоторымъ даже поводъ думать, что онъ написанъ самимъ св. Львомъ (Vöhging, 26—27). „Такъ какъ приматство апостольскаго престола“, говорится въ этомъ указѣ, „утвердили и заслуга св. Петра, перваго въ епископской митрѣ и достоинство римскаго государства и даже власть собора <sup>1)</sup>, то помимо власти этого престола надменность не должна ничего дѣлать непозволительнаго... До сихъ поръ все это сохранялось невредимо. Но Иларій Арелатскій, какъ мы узнали изъ вѣрнаго извѣстія почтеннаго мужа Льва, римскаго папы, позволилъ себѣ въ своихъ надменныхъ и притязательныхъ поступкахъ нѣчто непозволительное... Безъ совѣта съ епископомъ римской церкви, по одному безразсудству, онъ въ одномъ мѣстѣ посвящалъ, въ другомъ низлагалъ и ставилъ другихъ, не смотря ни на желаніе, ни на сопротивленіе гражданъ. Онъ ходилъ съ вооруженнымъ отрядомъ <sup>2)</sup>, причиняя безпокойство въ мирныхъ мѣстахъ... Поэтому утверждаемъ вполне справедливое рѣшеніе благочестиваго мужа епископа города (Рима), какъ относительно его самаго, такъ и относительно неправильно посвященныхъ имъ лицъ. Впрочемъ, это рѣшеніе должно имѣть силу и безъ императорскаго утвержденія. Ибо что непозволительно дѣлать въ церквахъ власти такого первосвященника? (*Quid enim tanti pontificis auctoritatī in Ecclesiis non liceret?*) Поэтому не должно позволять противиться рѣшеніямъ римскаго епископа не только Иларію, но и всѣмъ вообще епископамъ Галліи... Если кто изъ епископовъ не явится по требованію римскаго епископа къ нему на судъ, того долженъ принудить къ этому правитель (*per moderatorem*) той провинціи. Всякое должностное лицо, допускающее нарушеніе этого рескрипта, подвергается штрафу въ 10 фунтовъ золота (римскій фунтъ = 0,8 нашего фунта). Слѣдить за исполненіемъ этого закона поручено было Аэцію.

<sup>1)</sup> Вѣроятно, здѣсь разумѣются испорченные каноны перваго вселенскаго собора.

<sup>2)</sup> Вѣроятно, вслѣдствіе тогдашнихъ безпокойныхъ обстоятельствъ.

При такихъ обстоятельствахъ Иларій дѣлалъ неоднократную попытку къ примиренію съ св. Львомъ. (*Ad placandum animum S. Leonis inclinata humilitate se convertit*). Первая попытка была неудачна. Бывшій префектъ Галліи Авксилярій (*Auxiliaris*), къ которому, какъ лично знавшему его, Иларій обратился за посредничествомъ въ дѣлѣ примиренія со св. Львомъ, писалъ Иларію: „говорилъ со св. папой Львомъ... но на этомъ мѣстѣ (письма), ты, думаю, возмутись духомъ;... люди нетерпѣливо переносятъ, когда мы говоримъ такъ, какъ знаемъ. Кромѣ того уши Римлянъ болѣе трогаются нѣкоторымъ ласкательствомъ (*auges praeterea Romanorum quaedam teneritudine plus trahuntur*). Если твоя святость тотчасъ снизойдетъ до него (ласкательства), то ты приобрѣтешь очень много, ничего не потерявъ“. (*Migne, L. 1239*). Примиреніе при жизни Иларія повидимому не состоялось. Впрочемъ св. Левъ въ послѣдствіи перемѣнилъ свое мнѣніе объ Иларіи и въ одномъ письмѣ къ Галльскимъ епископамъ, написанномъ послѣ смерти его (Иларія), называетъ его „святой памяти“ (*Ep. XL*).

По смерти Иларія былъ избранъ ему преемникомъ Равенній. Двѣнадцать избравшихъ его епископовъ обратились къ св. Льву съ просьбой объ утвержденіи Равенніи въ тѣхъ правахъ, какими пользовался до столкновенія со св. Львомъ Иларій. Св. Левъ уважилъ просьбу (*Ep. XL и XLI*), не смотря на то, что Равенній вступилъ въ отправленіе обязанностей митрополита Виенской провинціи безъ его разрѣшенія, о чемъ своевременно и былъ увѣдомленъ Виенскимъ епископомъ. Св. Левъ въ это время былъ занятъ борьбой съ монофизитами и потому ему неудобно было входить въ непріятности съ Галльскими епископами. Впрочемъ Виенскій епископъ не переставалъ стремиться къ освобожденію изъ подъ власти Арльскаго митрополита пока, наконецъ, не достигъ своей цѣли. Воспользовавшись тѣмъ, что Равенній однажды поставилъ епископа въ городъ подлежащій вѣдѣнію Виенскаго епископа, этотъ послѣдній отправился съ жалобой къ св. Льву. Объ этомъ узнали и Равенній съ приверженцами. Они, въ свою очередь, просили св. Льва утвердить за Арлемъ прежнія права и не об-

ращать вниманія „на неблагоразумныя и заслуживающія порицанія“ домогательства приматства, на которое Віенскій епископъ „не имѣетъ права“ (Ер. LXV, 2). Но св. Левъ все таки склонился на сторону Віенскаго епископа. Для него, конечно, гораздо выгоднѣе было раздѣлить Арльскую митрополию на двѣ независимыхъ другъ отъ друга митрополіи. Св. Левъ помнилъ „чрезмѣрныя притязанія“ Иларія и потому радъ былъ случаю, довавшему ему возможность подчинить себѣ Южную Галлію, раздѣливъ Арльскую митрополию на двѣ независимыхъ другъ отъ друга митрополіи. Чтобы Віенская кафедра „не казалась ниже“, чѣмъ Арльская, св. Левъ отнялъ отъ послѣдней четыре города (Валенсію, Женеву, Тарентазію и Граціанополь) и присоединилъ ихъ къ Віенской епископіи. Такъ возникли въ Галліи двѣ независимыхъ другъ отъ друга, но зависимыхъ отъ Рима епархіи (Ер. LXVI).

*И. Дроздовъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

---

## ДЕКАРТОВЫ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТІЯ БОЖІЯ.

---

Признавъ основнымъ принципомъ своей философіи „*cogito ergo sum*“, признавъ, что всѣ понятія, вытекающія изъ этого принципа истинны, Декартъ не хочетъ этимъ удовлетвориться и ищетъ гарантіи достовѣрности познанія въ находящейся въ насъ идеѣ Бога. „Бытіе Божіе, пишетъ онъ къ отцу Мерсенну, лучшему своему другу (по Парижу), есть первая и наиболѣе вѣчная истина изъ всѣхъ истинъ, какія могутъ быть, единая, отъ коей исходятъ всѣ другія“<sup>1)</sup>. Такое важное значеніе этой истины для гносеологіи и не менѣе важное для объясненія устройства міра, побуждаетъ Декарта и обосновать ее, т. е. доказать, что Богъ, объектъ этой идеи, дѣйствительно существуетъ, что Онъ, существо всеовершенное (*ens summe perfectum*), заключающее въ себѣ всю сумму реальностей, и не можетъ не существовать.

Доказательства его, разбросанныя по всѣмъ почти его сочиненіямъ, можно свести къ тремъ группамъ.

Онтологическимъ доказательствомъ Декартъ пользуется, чтобы вывести дѣйствительное бытіе Бога изъ самой идеи Бога. Идея эта такова, что бытіе заключается въ ней, какъ необходимый признакъ, какъ признакъ, который никакъ нельзя отдѣлить отъ объекта этой идеи. Это единственная идея, необходимое условіе полноты которой есть существованіе самаго предмета ея.

Такъ называемымъ психологическимъ, наиболѣе широко рас-

---

<sup>1)</sup> *Epistolarum, pars I, ep. CXII.*

крытымъ имъ, онъ доказываетъ это бытіе, исходя изъ разсмотрѣнія источника этой идеи. Идея Бога, находящаяся въ насъ, не можетъ быть продуктомъ нашего мышленія, тѣмъ болѣе нашихъ чувствъ. Мы—существа конечныя—не могли создать идеи Безконечнаго, Всесовершеннаго Существа. Ясно, что творцомъ ея могъ быть не кто иной, какъ только Самъ Богъ. Отсюда—Онъ дѣйствительно существуетъ.

Наконецъ, доказательство, къ которому всего ближе подходитъ названіе гносеологическаго, очерченное Декартомъ впрочемъ очень блѣдно, выводитъ бытіе Бога изъ факта достовѣрности нашего познанія. Познаніе наше по Декарту, не можетъ не быть достовѣрнымъ. Но такое его свойство не зависитъ отъ насъ. Если оно достовѣрно, то исключительно потому, что оно опирается на Бога, Который есть высочайшая Истина. Только Богъ, такъ сказать, гарантируетъ его достовѣрность, только потому мы и довѣряемъ своимъ чувствамъ, своему уму, что есть Высочайшее Существо, Которое поддерживаетъ въ насъ эту увѣренность.

Разсмотримъ подробно каждое изъ этихъ доказательствъ.

## I.

Онтологическое доказательство Декартъ развиваетъ во всѣхъ почти главныхъ своихъ сочиненіяхъ. Краткое изложеніе его мы находимъ уже въ сочиненіи „Dissertatio de methodo“<sup>1)</sup>, болѣе подробное въ сочиненіи „Meditationes de prima philosophia“. Нѣкоторыя подробности встрѣчаются также въ „Принципахъ философіи“ (Principia philosophiae) и въ „отвѣтахъ на возраженія“.

Сводя все сказанное въ этихъ сочиненіяхъ по этому поводу, мы получимъ онтологическое доказательство въ такомъ видѣ.

Основная и отличительная черта идеи о Богѣ, по Декарту, безспорно та, что уже ею самою предполагается бытіе Бога и это потому конечно, что признакъ реального существованія

<sup>1)</sup> Первоначально издано на французскомъ языкѣ въ Лондонѣ (въ 1637 году) подъ заглавіемъ: „Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences“.

есть ея существенный и необходимый признакъ, неотъемлемый отъ понятія Бога, какъ во всѣхъ другихъ понятіяхъ о предметахъ ограниченныхъ, которые случайны, могутъ быть и не быть. Отсюда понятіе о Богѣ, идея о Немъ—есть само уже бытіе Его. „Предположивъ треугольникъ, говоритъ Декартъ въ „Разсужденіи о методѣ“, необходимо заключить, что сумма трехъ угловъ его равна двумъ прямымъ, но я не видѣлъ ничего, что убѣждало бы меня, что нѣкоторый треугольникъ дѣйствительно существуетъ. Тогда какъ возвращаясь къ разсмотрѣнію идеи совершеннаго существа, я нахожу, что существованіе заключается въ его идеѣ точно такъ, какъ въ идеѣ треугольника заключается, что сумма угловъ его равна двумъ прямымъ, или какъ въ идеѣ сферы, что всѣ части ея одинаково отстоятъ отъ центра, или даже съ большею еще очевидностію“ (часть 4).

Обыкновенно мы различаемъ понятіе о предметахъ отъ ихъ дѣйствительнаго бытія. Мы можемъ мыслить ихъ и существующими и несуществующими. Но это положительно невозможно въ отношеніи къ идеѣ Бога. Богъ есть Существо всереальное. Бытіе есть реальность. Разъ ея, этой реальности—аттрибута Божія—нѣтъ, Богъ перестаетъ быть Богомъ. „Когда привыкаешь, говоритъ Декартъ въ 5 размышленіи о первой философіи, во всѣхъ иныхъ вещахъ отдѣлять бытіе отъ сущности, легко мнѣ кажется отдѣлить его даже въ сущности Божіей и такъ, чтобы сознать Бога несуществующимъ. Но чѣмъ болѣе я вдумываюсь, тѣмъ яснѣе становится для меня, что существованіе не можетъ быть отдѣлено отъ существа Божія, какъ отъ существа треугольника не можетъ быть отдѣлено равенство трехъ его угловъ двумъ прямымъ или отъ идеи горы идея долины. Такимъ образомъ, столь же невозможно представить себѣ Бога, т. е., существо верховно-совершенное, которому не достаетъ существованія, т. е., не достаетъ нѣкотораго совершенства, какъ представить себѣ гору не имѣющею долины... Богъ обладаетъ всѣми совершенствами, а существованіе есть одно изъ нихъ“. Эту же мысль проводитъ Декартъ и въ „Принципахъ философіи“. „Когда мысль, говоритъ онъ здѣсь, обзрѣвъ различныя идеи, встрѣчаетъ между ними идею нѣкотораго все-

вѣдущаго, всемогущаго и всесовершеннаго существа, она легко изъ усматриваемаго ею въ этой идеѣ заключаетъ о бытіи этого существа, т. е. Бога. Въ самомъ дѣлѣ, хотя мысль имѣетъ и о многихъ другихъ вещахъ отчетливыя идеи, однако не замѣчаетъ ничего, что свидѣтельствовало бы о необходимости существованія ихъ предмета; въ идеѣ же Бога она усматриваетъ не только возможность существованія, какъ въ другихъ, но абсолютную его необходимость и вѣчность“ (1 ч. § 14).

Но если реальное существованіе есть атрибутъ, необходимо содержащійся въ натурѣ и понятіи Бога, если существованіе Бога съ такой же необходимостью мыслится, какъ то, что въ идеѣ треугольника заключается идея равенства его угловъ двумъ прямымъ, то ясно, что Богъ существуетъ, что Онъ долженъ существовать. „Подобно тому, говоритъ Декартъ въ „Принципахъ философіи“, какъ отъ необходимости, заключающейся въ идеѣ, какую имѣемъ о треугольникѣ, чтобы три угла его были равны двумъ прямымъ, мысль приходитъ къ безусловному убѣжденію, что треугольникъ имѣетъ сумму угловъ, равную двумъ прямымъ, такъ она единственно изъ того, что въ идеѣ, какую имѣетъ о верховномъ существѣ, усматриваетъ заключенною необходимость бытія, должна убѣдиться, что всесовершенное существо имѣетъ бытіе (1 ч. § 14), или какъ въ другомъ мѣстѣ: „истина бытія Бога, Существа всесовершеннаго, по крайней мѣрѣ такъ же достовѣрна, какъ только можетъ быть достовѣрно любое геометрическое доказательство“ (Разсужд. о методѣ ч. 4).

Могутъ сказать, конечно, что мышленіе наше не обязываетъ насъ мыслить Бога, какъ Существо дѣйствительно и необходимо существующее. Мы обязываемся только къ тому, чтобы, представляя Бога, представляли Его существующимъ. А существуетъ ли на самомъ дѣлѣ Богъ или нѣтъ—мышленіе не говоритъ. Декартъ предвидитъ подобное возраженіе и разрѣшаетъ его. „Какъ изъ того, читаемъ мы въ „Размышленіяхъ о первой философіи“, что я представляю гору съ долиной, слѣдуетъ, что есть въ мірѣ какая то гора, такъ изъ того, что я представляю Бога, какъ существующаго, кажется, слѣдуетъ, что Богъ существуетъ. *И такъ какъ моя мысль не полагаетъ никакой необходимости, то позволительно представить крылатаго коня, хотя*

никакой конь не имѣеть крыльевъ, такъ и Бога могу представлять существующимъ, хотя бы никакого не было Бога. Но здѣсь скрывается софизмъ, ибо изъ того, что я не могу представлять гору иначе, какъ только съ долиной, слѣдуетъ не то, что гора и долина существуютъ гдѣ—нибудь, а только то, что гора и долина, существуютъ ли онѣ или нѣтъ, не могутъ быть раздѣлены; изъ того же, что я не могу представлять Бога иначе, какъ только существующимъ, слѣдуетъ, что бытіе въ Богѣ несравнимое, а отсюда, что Онъ въ самомъ дѣлѣ существуетъ, но не потому, что мое представленіе это дѣлаетъ или необходимость какой-нибудь иной вещи меня побуждаетъ къ этому, но напротивъ, именно необходимость этой вещи, т. е., бытія Бога, меня принуждаетъ къ этому представленію: ибо я не свободенъ представлять Бога безъ бытія, т. е., существо всесовершенное безъ высочайшаго совершенства, какъ свободенъ я представлять коня съ крыльями или безъ крыльевъ“ (Размышл. 5).

Таково Декартово онтологическое доказательство бытія Божія. Сравнивая его съ онтологическимъ же доказательствомъ Анзельма Кентерберійскаго, мы должны сказать, что оно вноситъ существенную поправку въ это послѣднее и представляетъ такъ сказать дальнѣйшее его развитіе.

По Анзельму, въ нашемъ умѣ есть представленіе о Существѣ всесовершенномъ, существѣ, „выше котораго ничего нельзя себѣ представить“. Представленіе это настолько всеобщее и необходимо, что даже „безумецъ убѣжденъ, что въ умѣ его естя идея такого существа, выше котораго ничего нельзя себѣ представить“. Но если у насъ есть представленіе о такомъ существѣ, то оно должно и существовать, ибо дѣйствительное существованіе значитъ много больше, чѣмъ существованіе въ представленіи. Отсюда—существо всесовершенное и не было бы такимъ, если бы существовало только въ представленіи. Ясно, оно существуетъ и въ представленіи и въ дѣйствительности. „Невозможно, говоритъ Анзельмъ, чтобы существо, выше коего нельзя себѣ представить, имѣло бытіе только въ умѣ. Если бы такое существо было только въ умѣ, то мы могли бы мыслить его какъ существующее за разъ и въ умѣ, и въ дѣйствительности, что выше, чѣмъ существо-



ваніе только въ умѣ. Если, слѣдовательно, существо, выше коего нельзя представить, имѣетъ бытіе только въ умѣ, то приходимъ къ заключенію, что можемъ представить такое существо, которое будетъ выше его, а это, очевидно, невозможно. Заключаемъ, не сумняся, что существо, выше коего нельзя себѣ представить, имѣетъ бытіе и въ умѣ, и въ дѣйствительности“ (*De Divinitatis essentia Proloquium*, с. 2, 5). Такимъ образомъ, по доказательству Анзельма, Кентерберійскаго, выходитъ, что Бога нужно представлять существующимъ не только въ разумѣннн, но и въ дѣйствительности (*in re et in intellectu*). Но, очевидно, изъ этого представленія далеко еще не слѣдуетъ дѣйствительнаго существованія Бога. Вѣдь для нашего представленія можетъ и не быть соотвѣтствующаго реальнаго факта. Необходимость представлять Бога существующимъ и въ умѣ, и въ дѣйствительности не есть еще во всякомъ случаѣ необходимость реальнаго бытія Бога.

Декартъ, котораго нѣкоторые готовы были упрекать и самаго въ подобномъ, очевидно, справедливо различалъ свое доказательство отъ доказательства Анзельма. Какъ мы уже видѣли, онъ предвидѣлъ подобное возраженіе и разрѣшалъ его. Теперь на возраженіе Катеруса, имѣя въ виду только доказательство Анзельма, онъ отвѣчалъ, что идея о Богѣ—идея исключительная, что признакъ реальнаго существованія есть необходимый ея признакъ, такъ что если мы имѣемъ въ себѣ идею Бога, а мы имѣемъ ее, ибо она врожденна намъ, то мы уже знаемъ, что Богъ дѣйствительно существуетъ. „То, что мы ясно и раздѣльно представляемъ себѣ, какъ принадлежащее природѣ, неизмѣнной сущности и истинной формѣ какой-либо вещи, говоритъ Декартъ, можетъ быть основательно утверждаемо относительно этой вещи. По тщательномъ разсмотрѣнн, что есть Богъ, мы ясно и раздѣльно представляемъ себѣ, что бытіе принадлежитъ Его истинной, неизмѣнной природѣ. Посему можемъ не ложно утверждать, что Онъ существуетъ или по крайней мѣрѣ, что заключеніе наше законно. Возможное существованіе заключается въ идеѣ всякой вещи, которую представляемъ себѣ ясно и раздѣльно. Но необходимое существованіе заключается лишь въ идеѣ Бога“...

Далѣе онъ еще яснѣе развиваетъ эту мысль. „Если спросить о нѣкоторой вещи, говорить онъ, которая включаетъ въ себѣ всѣ вмѣстѣ соединенныя совершенства, должно ли между ними считать и существованіе, то, правда, въ началѣ можно бы усумниться, ибо умъ нашъ, какъ конечный, привыкъ разсматривать эти совершенства въ отдѣльности и не усмотритъ сразу того, какъ необходимо, чтобы они были соединены вмѣстѣ. Но если внимательно будемъ изслѣдовать, приличествуетъ ли бытіе существу верховно-могущественному, и какой родъ бытія ему приличествуетъ, мы ясно и раздѣльно узнаемъ, что, во-первыхъ, возможное бытіе приличествуетъ ему во всякомъ случаѣ и, во-вторыхъ, что вслѣдствіе безконечнаго могущества своего, оно можетъ существовать собственной силою. Закключаемъ, что оно дѣйствительно имѣетъ бытіе и имѣетъ отъ вѣчности. Ибо, по естественному свѣту, ясно, что существующее собственной силою существуетъ всегда. Такимъ образомъ узнаемъ, что необходимость существованія заключается въ идеѣ верховнаго существа не вслѣдствіе функции ума нашего, но потому, что бытіе принадлежитъ истинной и неизмѣнной природѣ такого существа“ <sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, Декартъ, доказывая, что бытіе необходимо принадлежитъ природѣ Бога, что признакъ реального бытія есть неотъемлемый признакъ понятія о Богѣ, привнесъ, очевидно, существенную поправку въ доказательство Анзельма Кентерберійскаго, гдѣ все сводится только къ необходимости представлять Бога существующимъ и въ умѣ, и въ дѣйствительности.

Нельзя не отмѣтить однако, что и онтологическое доказательство Декарта лишено нѣкоторой полноты. Уже Лейбницъ указывалъ на то, что оно основывается на предположеніи, которое еще нужно доказать. Имено нужно доказать, что находящаяся въ насъ идея существа всесовершеннаго, высочайшаго—идея правильная, не заключающая въ себѣ противорѣчій, идея возможная. Или, какъ выражается Лейбницъ, прежде доказательства существованія Бога, нужно доказать Его

<sup>1)</sup> „Отвѣтъ автора на первыя возраженія“.

возможность. Въ противномъ случаѣ, изъ онтологическаго доказательства можно выводить только то, что Богъ существуетъ необходимо, если такое существованіе возможно, т. е., если понятіе о Богѣ въ нашей мысли не заключаетъ въ себѣ противорѣчій (сочин. Кудрявцева т. II, в. III, стр. 285). Указавъ эту неполноту, Лейбницъ старался и восполнить ее, хотя не совсѣмъ удачно.

Не останавливаясь на томъ, что новаго привнесъ въ онтологическое доказательство этотъ философъ, замѣтимъ только, что оно съ этого времени дѣлается самымъ важнымъ въ ряду доказательствъ бытія Божія—важнымъ до тѣхъ поръ, пока господствовалъ извѣстный взглядъ на мышленіе и на бытіе, какъ на нѣчто тождественное. Выводить изъ логическаго бытія дѣйствительное, изъ понятія существованіе именно можно, было только въ это время, когда тождество мышленія и бытія не подвергалось сомнѣнію. Понятно, съ наступленіемъ періода критической философіи, и онтологическое доказательство потеряло свою силу. Мышленіе теперь противопоставляется бытію, и Кантъ, будучи только послѣдовательнымъ, рядомъ логическихъ построеній указывая на эту противоположность, разбивалъ это доказательство. Спекулятивное значеніе его впрочемъ снова поднимается, когда на время умами овладѣлъ Гегель, доказывавшій, какъ и лейбнице—вольфیانская философія тождество и мышленія, и бытія...

## II.

Другое доказательство, которымъ пользуется Декартъ, устанавливая истину бытія Бога, можетъ быть названо доказательствомъ психологическимъ. Доказательству этому, нужно думать, Декартъ придавалъ особенное значеніе; по крайней мѣрѣ на немъ онъ останавливается очень подробно и даетъ ему первое мѣсто.

Сущность этого доказательства заключается въ томъ, что идея Существа всесовершеннаго, которую мы находимъ въ себѣ, источникомъ своимъ можетъ имѣть только само это существо, потому что мы, какъ существа ограниченныя, конечныя, сами создать ее не въ состояніи. Но если такъ, то, очевидно, Богъ—творецъ ея—дѣйствительно существуетъ.

Наиболѣе подробно доказательство это раскрыто Декартомъ въ „Размышленіяхъ о первой философіи“. Здѣсь ему посвящено все третье размышленіе. Нѣкоторыя замѣчанія относительно его попадаются и въ другихъ его сочиненіяхъ. Вниманія заслуживаютъ также и тѣ нѣсколько строкъ, какія посвятилъ ему Декартъ въ „Разсужденіи о методѣ“. Сжато онъ высказываетъ здѣсь всю сущность этого доказательства.

Утвердивъ истину самодостовѣрности мышленія, сказавъ, что идеи предметовъ видимыхъ и вообще ограниченныхъ, какъ стоящихъ ниже человѣка, могутъ быть произведены имъ самимъ, Декартъ продолжаетъ: „но нельзя того же сказать объ идеѣ нѣкотораго существа болѣе совершеннаго, чѣмъ я. Получить ее изъ небытія—вещь явственно невозможная, не могъ я имѣть ее изъ самаго себя, ибо не легче допустить, чтобы болѣе совершенное было слѣдствіемъ и зависимостью менѣе совершеннаго, какъ допустить, что изъ ничего можетъ произойти какая нибудь вещь. Остается допустить, что идея эта вложена въ меня кѣмъ то, чья природа по истинѣ болѣе совершенна, чѣмъ моя, и кто соединяетъ въ себѣ всѣ совершенства, о какихъ могу помыслить, однимъ словомъ, кто есть Богъ“ (Разм. о методѣ ч. 4).

Эти почти намеками только высказанныя положенія Декартъ, какъ уже сказано, развиваетъ въ Размышленіяхъ о первой философіи.

Представленія, какъ *modi cogitandi*, всѣ равны и могутъ происходить отъ нашего мыслящаго существа, но какъ представленія извѣстныхъ предметовъ они различны, какъ различны по степени реальности и самые предметы. Идеи напр. субстанцій совершеннѣе тѣхъ идей, которыя указываютъ на видоизмѣненія или случайности. Идеи, не превышающія реальности нашего мыслящаго существа, могутъ быть имъ же произведены, напротивъ превышающія степень его силы, должны имѣть причину внѣ насъ. Очевидно, представленія, идеи, касающіяся міра ограниченаго, напр. идеи человѣка, животнаго и др. легко могутъ быть образованы силою нашего мышленія. Очевидно также, что этого никакъ нельзя сказать объ идеѣ существа всесовершеннаго. Въ самомъ дѣлѣ, что мы разумѣемъ подъ этой идеей. „Подъ именемъ Бога, говоритъ Декартъ, я ра-

зумѣю субстанцію безконечную, вѣчную, неизмѣняемую, независимую, всевѣдущую, всемогущую, которою какъ я, такъ и все другое, если это другое существуетъ, сотворено и произведено (3 разм.). Но развѣ идея такого всесовершеннаго существа можетъ быть произведена нашимъ мышленіемъ? Источники, изъ которыхъ мы почерпаемъ свѣдѣнія о предметахъ міра видимаго, суть наши чувства—внѣшнее и внутреннее. Но этимъ чувства и не доступны ни Само это всесовершенное существо, ни его свойства. Ясно, что источникъ этой идеи не въ насъ. Чтобы разрѣшить этотъ вопросъ и узнать, откуда у насъ явилась такая идея, необходимо, по Декарту, имѣть въ виду то логическое требованіе, чтобы въ слѣдствіи или въ явленіи не заключалось бы больше, чѣмъ сколько есть въ причинѣ. „Чѣмъ идея содержитъ въ себѣ больше объективнаго совершенства, говоритъ онъ въ „Принципахъ философіи“, тѣмъ болѣе совершенную причину она должна имѣть“ (I ч. § 17) или какъ въ третьемъ размышленіи о первой философіи: „для здраваго смысла очевидно, что въ дѣйствующей и всецѣлой причинѣ должно быть по крайней мѣрѣ столько реальности, сколько находится въ ея дѣйствіи. Потому что, откуда дѣйствіе можетъ сообщить ему эту реальность, если сама не имѣетъ ея въ себѣ? Отсюда слѣдуетъ не только то, что ничтожество не можетъ произвести никакой вещи, но равнымъ образомъ и то, что болѣе совершенное, т. е., содержащее въ себѣ болѣе реальности не можетъ быть слѣдствіемъ менѣе совершеннаго и отъ него зависѣть“.

Примѣняя это логическое требованіе къ рѣшенію поставленнаго нами вопроса, мы должны согласиться, что ни чувства наши, ни разумъ не могли породить такую идею. Эти источники въ сравненіи съ нею такіе ничтожны, что выводить изъ нихъ идею Бога было бы явною ошибкою. „Преимущества эти, т. е., субстанціи безконечной, всесовершенной и т. д., такъ велики, говоритъ Декартъ, что чѣмъ внимательнѣе я ихъ разсматриваю, тѣмъ менѣе убѣжденъ, чтобы идея, которую я о нихъ имѣю, могла имѣть начало отъ меня самаго. Конечно, идея субстанціи могла бы быть во мнѣ, потому что я самъ субстанція. Но тѣмъ не менѣе я не могъ бы имѣть идеи о

субстанціи безконечной,—я, существо, конечное, если она не была положена во мнѣ какою либо субстанціею, которая истинно безконечна (Разм. 3).

Разсматривая различныя идеи, мы находимъ, что нѣкоторыя изъ нихъ носятъ отрицательный характеръ, напр. идеи покоя, мрака и др. Къ нимъ мышленіе приходитъ, очевидно, путемъ отрицательнымъ, напр. къ идеѣ покоя чрезъ отрицаніе движеній, къ идеѣ мрака чрезъ отрицаніе свѣта и т. д. Нельзя ли этого утверждать и относительно идеи безконечнаго? Не можемъ ли мы придти къ ней, отрицая все конечное? Очевидно, нѣтъ. Анализируя ее, мы убѣждаемся наоборотъ, что она есть самая положительная изъ всѣхъ идей, едея, предшествующая всѣмъ другимъ. Безъ нея и самая идея конечнаго была бы невозможна. „Я не долженъ воображать, говоритъ Декартъ, будто я понимаю безконечное не чрезъ истинную идею, а только чрезъ отрицаніе того, что конечно, точно такъ же, какъ я напр. понимаю покой и мракъ чрезъ отрицаніе движенія и свѣта, потому что я ясно вижу, что находится болѣе реальности въ безконечной субстанціи, чѣмъ въ конечной и слѣдовательно, что я нѣкоторымъ образомъ имѣю понятіе о безконечномъ прежде, чѣмъ о конечномъ, т. е., о Богѣ, прежде чѣмъ о самомъ себѣ. Ибо какимъ образомъ мнѣ возможно было бы знать, что я сомнѣваюсь, что я желаю, т. е., что мнѣ недостаетъ чего-либо и что я не есть всесовершенъ, если бы я не имѣлъ въ себѣ никакой идеи существа болѣе совершеннаго, чѣмъ мы, посредствомъ сравненія съ которымъ я познавалъ бы недостатки своей природы (Разм. 3). Такимъ образомъ, идея безконечнаго есть самая реальная идея. На эту же реальность указываютъ и присущія ей ясность и раздѣльность—эти признаки всякаго подлиннаго знанія. Она (идея Бога), говоритъ Декартъ, весьма ясна и раздѣльна, и все, что я ясно и раздѣльно воспринимаю, что есть реальное и истинное и что содержитъ какое несовершенство въ себѣ — все въ ней заключается“. И не смотря на то, что безконечное нельзя постигнуть вполне, что въ Богѣ „встрѣчается многое“, чего нельзя понять и даже коснуться человѣческою мыслью, такъ какъ въ самой природѣ безконечнаго заключается уже то, чего существо конечное и

ограниченное постигнуть не можетъ,—не смотря на это, идея Бога—идея истинная. „Достаточно того, что я понимаю это и что я признаю, что всѣ вещи, о которыхъ я имѣю ясное понятіе и въ которыхъ есть какое либо совершенство и можетъ быть безконечное множество другихъ мнѣ неизвѣстныхъ, находится въ Богѣ формально и въ высочайшей степени, достаточно знать это, чтобы идея, которую я имѣю о Немъ была самою истинною, самою ясною и раздѣльною изъ всѣхъ находящихся въ моемъ умѣ“ (Разм. 3).

Но если идея Бога не можетъ быть приобрѣтена отрицательнымъ путемъ, то нельзя ли предположить, что ее все таки произвело человѣческое я. Основаніемъ для этого предположенія на этотъ разъ можетъ послужить то соображеніе, что человѣческое я, въ настоящемъ своемъ состояніи крайне несовершенное и ограниченное, можетъ быть безконечнымъ въ возможности, потому что оно постоянно стремится къ совершенству. Но дѣло въ томъ, что такое соображеніе крайне нестойательно. Идея Бога, этого нельзя забывать, не есть идея существа совершеннаго въ возможности, а идея существа безконечнаго въ дѣйствительности. Если нашъ разумъ и можетъ развиваться безпредѣльно посредствомъ послѣ довательныхъ прибавокъ, путемъ постепенныхъ завоеваній, то Богъ напротивъ есть существо, къ которому ничего нельзя прибавить, существо отъ вѣчности абсолютное и истинное.

Приведемъ по этому поводу подлинное мѣсто изъ третьяго размышленія, о первой философіи. „Но можетъ быть, говоритъ здѣсь Декартъ, я что-нибудь больше, чѣмъ воображаю, и что всѣ совершенства, которыя я приписываю природѣ Божества, находятся во мнѣ какимъ нибудь образомъ въ возможности, хотя они не проявились еще и не обнаружили себя дѣйствіями. Дѣйствительно, я знаю по опыту, что мое сознаніе возрастаетъ и усовершеншается мало по малу и я не вижу ничего, что могло бы воспрепятствовать такому большому и большому его возрастанію даже въ безконечность, не вижу, почему бы, когда оно такимъ образомъ возрастаетъ и усовершеншается, не могъ-бы я собственными средствами приобрѣсть и всѣ другія совершенства божеской природы и почему бы возможность или сила, которую я имѣю для приобрѣтенія этихъ совершенствъ, не была

бы достаточною и для того, чтобы произвести въ моемъ умѣ и ихъ идеи.

„Однако же, всматриваясь ближе, я нахожу, что этого не можетъ быть. Правда, что мои познанія пріобрѣтаютъ съ каждымъ днемъ новыя степени совершенства и что въ моей природѣ гораздо больше заключается въ возможности, чѣмъ сколько я имѣю въ дѣйствительности; но тѣмъ не менѣе эти преимущества никоимъ образомъ не приближаются къ идеѣ Божества, въ которой ничего не встрѣчается только въ возможности, но все есть въ дѣйствительности и на самомъ дѣлѣ. И не служитъ ли неопровержимымъ и самымъ вѣрнымъ доказательствомъ моего несовершенства въ сознаніи моемъ даже то, что оно возрастаетъ постепенно и что мои совершенства умножаются болѣе и болѣе? Далѣе, хотя мои совершенства и умножаются, тѣмъ не менѣе меня не оставляетъ сознаніе, что моя природа никогда не сдѣлается безконечною, потому что никогда не достигнетъ такой степени совершенства, чтобы не была способною пріобрѣтать еще высшее какое либо совершенство. Но Бога я понимаю дѣйствительно безконечнымъ и въ столь высшей степени, что Онъ ничего уже не можетъ прибавить къ высочайшему совершенству, какимъ обладаетъ. Наконецъ, я хорошо знаю и то, что объективная сущность идеи не можетъ быть произведена существомъ, которое существуетъ только въ возможности и которое, собственно говоря, есть ничто, но только существомъ дѣйствительнымъ“.

Остается предположить только, что идея Бога есть продуктъ многихъ причинъ, соединившихся для ея произведеніи. Но анализъ показываетъ ясно, что происхожденіе ея нельзя приписывать и дѣйствию многихъ причинъ. Нельзя думать, что отъ одной я напр. получилъ идею одного изъ совершенствъ, какія я приписываю Богу, отъ другой—идею другого какого-либо совершенства; и вообще нельзя думать, что совершенства эти находятся каждое въ какой либо части вселенной не встрѣчаясь и не соединяясь въ одномъ, которое и можно было бы назвать Божествомъ. При такомъ объясненіи, помимо всего прочаго, не понятна была бы простота и единство, которыя присущи Божеской субстанціи, которыя составляютъ одно изъ



главныхъ ея совершенствъ. „При томъ, продолжаетъ Декартъ, идея единства всѣхъ совершенствъ Бога не могла бы быть произведена во мнѣ никакою причиною, отъ которой бы я не получилъ также идей и всѣхъ другихъ совершенствъ, потому что такая причина не могла бы произвести того, чтобы я понималъ всѣхъ ихъ соединенными вмѣстѣ и нераздѣльно, не давши мнѣ въ то же время познанія и о томъ, что такое эти совершенства и какимъ образомъ я долженъ ихъ понимать“ (Разм. 3).

Такимъ образомъ, идея Бога—существа всесовершеннаго, идея самая реальная, самая ясная и раздѣльная изъ всѣхъ идей, какія мы имѣемъ, не можетъ быть продуктомъ ни нашихъ чувствъ, ни нашего разума („она не можетъ быть чистымъ произведеніемъ или фикціей моего духа, такъ какъ не въ моей власти выдумывать ея содержаніе, прибавить къ ней что-либо или убавить“), не можетъ быть продуктомъ и многихъ причинъ, взятыхъ вмѣстѣ!

Но если такъ, то съ очевидностью нужно заключать, что эта идея своимъ источникомъ имѣетъ самого Бога и только Его одного. „И такъ какъ эти высшія совершенства, говоритъ Декартъ въ „Принципахъ философіи“ (1 ч. XVIII), идею которыхъ мы имѣемъ, никоимъ образомъ въ себѣ не находимъ, изъ этого самаго справедливо заключаемъ, что они находятся въ другомъ существѣ, отличномъ отъ насъ, именно въ Богѣ“.

Утвердивъ же эту истину, мы приходимъ къ тому конечному заключенію, что Богъ, Творецъ этой идеи въ насъ, дѣйствительно и необходимо существуетъ. „Вся сила доказательства въ томъ, говоритъ Декартъ, что по моему убѣжденію не можетъ быть, чтобы существовалъ я съ такой природой, какая у меня, именно, имѣя въ себѣ идею Бога, если бы на самомъ дѣлѣ Бога не было“ (Разм. 3).

Остается только рѣшить, какимъ образомъ идея Бога вложена въ насъ ея Творцомъ. По Декарту, идею эту вложилъ въ насъ, самъ Богъ, чтобы она служила какъ бы печатью, какую кладетъ художникъ на свое произведеніе. „Неудивительно, замѣчаетъ онъ, что Богъ, создавая меня, придалъ мнѣ эту идею, такъ что она какъ бы знакъ художника, напечатлѣнный на его произведеніи“ (Разм. 3).

Не трудно видѣть, что Декартъ признаетъ эту идею врожденною намъ. Только врожденность эту нѣтъ нужды представлять, какъ особенное дѣйствіе божественнаго творчества. Богъ создалъ насъ по образу своему и по подобію, къ чему относится и эта идея Бога; и это подобіе Божіе я сознаю въ себѣ, сознавая себя самаго. „Нѣтъ никакой необходимости, говоритъ онъ, чтобы этотъ знакъ (т. е. идея Бога) былъ чѣмъ нибудь отличнымъ отъ самаго произведенія, но изъ того только, что Богъ меня создалъ, весьма вѣроятно, что я произошелъ какимъ бы то ни было способомъ по образу и подобію Божію, и что то подобіе, въ которомъ содержится идея Бога, я представляю себѣ при помощи той же способности, какою я самъ себя представляю, т. е. пока я обращаю на себя самаго всю остроту своего ума, я не только понимаю, что я—несовершенная и зависимая отъ другого вещь и при томъ вещь, безпредѣльно воздыхающая все о большемъ и большемъ или лучшемъ, но въ то же время я также понимаю, что тотъ, отъ котораго я въ зависимости, имѣетъ въ себѣ все это большее, но не неопредѣленно и только въ возможности, а на самомъ дѣлѣ безпредѣльно и что такимъ образомъ Богъ есть“ (Разм. 3).

Таково Декартово такъ пазываемое психологическое доказательство бытія Божія. Нельзя не согласиться, что задумано оно очень глубоко. Доказывать реальность бытія Божія, исходя изъ того факта, что у насъ есть идея—Бога, предварительно подвергнувъ конечно обстоятельной критикѣ всѣ возможные источники знанія, откуда могла быть выведена эта идея,—мысль въ высшей степени плодотворная. Нисколько не преувеличимъ поэтому, если скажемъ, что по значенію оно можетъ быть поставлено выше онтологическаго доказательства. Правда, Декартъ, своимъ гениемъ прозрѣвшій въ силу этой мысли, въ построеніи психологическаго доказательства не чуждъ нѣкоторыхъ недостатковъ; но нужно помнить, что онъ первый сталъ пользоваться этимъ доказательствомъ, что предшественниковъ на этомъ поприщѣ у него не было. Можно скорѣй удивляться тому, что онъ такъ тщательно и опредѣленно формулировалъ его. Даже въ настоящее время оно нуждается лишь въ немногихъ поправкахъ и въ незначительномъ пополненіи.

Не смотря однако на свои достоинства, это доказательство долгое время не пользовалось ни какой извѣстностью. Ни философы, ни богословы не прибѣгали къ нему. Кантъ, критикуя доказательства бытія Божія, просто игнорировалъ его. Если коснуться теперь причинъ подобнаго отношенія, то нужно сознаться, что онѣ почти исключительно внѣшняго характера. Такъ одной изъ главныхъ причинъ было безспорно то, что оно (т. е., психологическое доказательство) у Декарта „тѣсно при-мыкаетъ къ его теоріи врожденныхъ идей, раскрывается въ связи съ ней“. Хотя связь эта и не такъ ужъ глубока, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда, тѣмъ не менѣе „удары, нанесенные этой теоріи англійскими эмпириками и казавшіеся въ то время рѣшительными, сильно отразились и на этомъ доказательствѣ. „Другая причина забвенія въ философіи разсматриваемаго нами доказательства, говоритъ Кудрявцевъ, чисто формальная и методологическая. При полномъ и всестороннемъ его раскрытіи оно неизбежно должно быть довольно сложнымъ, такъ какъ идетъ путемъ отрицательнымъ и предполагаетъ критическій пересмотръ не только различныхъ источниковъ познанія, но и философскихъ попытокъ вывести идею о Богѣ изъ того или другого источника. При такомъ своемъ характерѣ оно не легко поддавалось сжатою изложенію въ системахъ метафизики и не укладывалось въ тѣсныя рамки спеціального трактата о доказательствахъ бытія Божія. При этомъ условіи опустить его казалось тѣмъ удобнѣе, что оно обыкновенно смѣшивалось съ онтологическимъ (слѣды такого смѣшенія есть и у Декарта) и при рѣшительномъ предпочтеніи послѣдняго могло показаться только варіаціей его“ (т. II, вып. III, стр. 337).

### III.

Въ предыдущихъ главахъ мы разсмотрѣли Декартовы онтологическое и такъ называемое психологическое доказательства бытія Божія. Теперь не лишне будетъ сказать нѣсколько словъ еще объ одномъ доказательствѣ, которымъ пользовался Декартъ, хотя оно раскрыто имъ не совсѣмъ удачно и не совсѣмъ полно. Мы говоримъ о доказательствѣ гносеологическомъ. Зачатки его

встрѣчаются уже у средневѣковыхъ богослововъ <sup>1)</sup> и сводятся всѣ къ тому, что идея о Богѣ ставится въ неразрывную связь съ достовѣрностью нашего познанія и существованія истины. Умъ нашъ не можетъ не признавать этихъ истинъ. Даже скептикъ, и тотъ долженъ согласиться съ этимъ, придавая своему скепсису значеніе этихъ истинъ. Но разъ поставимъ эти истины въ связь съ идеею Бога, разъ будемъ имѣть основаніе утверждать, что безъ признанія существованія Бога падаетъ и истина достовѣрности нашего познанія и вообще возможность истины, то, очевидно, мы можемъ твердо обосновать истину реального бытія Божія и этимъ путемъ. Основной тонъ разсужденія таковъ же и у Декарта, только онъ раскрываетъ это доказательство много полнѣе и съ большей основательностью.

Придя путемъ абсолютнаго сомнѣнія къ утвержденію самодостовѣрности мышленія, найдя такъ сказать субъективную, внутреннюю гарантію истины нашего познанія, Декартъ не довольствуется этимъ и ищетъ объективнаго, внѣшняго удостовѣренія его въ идеѣ Божества. „За общее правило можно положить, говоритъ онъ, что все то истинно, что я воспринимаю ясно и раздѣльно“. Значеніе этого правила можетъ ограничить развѣ только та возможность, что существо, выше меня стоящее, можетъ меня обманывать. Нужно, очевидно, „изслѣдовать, существуетъ ли Богъ и, если Онъ существуетъ, то то, что Онъ не можетъ обманывать насъ. Ибо пока я не убѣжденъ въ этомъ, достовѣрно, я не могу достигнуть никакой достовѣрности о какомъ бы то ни было другомъ предметѣ“ (Разм. о перв. фил. 3). Онъ и изслѣдуетъ это и находитъ, что Богъ существуетъ и что отъ существованія Его и зависитъ истинность нашего познанія. „Откуда знаемъ мы, читаемъ мы въ Разсужденіи о методѣ, что мысли, приходящія во снѣ, обманнѣе другихъ? Часто онѣ столь же живы и выразительны. Лучшіе умы могутъ разбирать это, сколько угодно, но я не думаю, чтобы могли они привести доводы достаточные, чтобы устранить такое сомнѣніе, если не предположить бытіе Бога. Ибо правило, признанное мною, а именно, что вещи, которыя мы представляемъ

<sup>1)</sup> Напр. у Дунса Скота, Александра Альскаго и Томы Аквината и у др.

себѣ очень ясно и раздѣльно, истинны, имѣютъ силу только вслѣдствіе бытія Божія и того, что Онъ есть совершеннѣйшее существо, отъ котораго истекаетъ въ насъ все сущее. Отсюда слѣдуетъ, что наши идеи или понятія, будучи вещами дѣйствительными, идущими отъ Бога, должны быть истинны во всемъ томъ, что есть въ нихъ яснаго и раздѣльнаго“ (ч. IV).

Въ „Принципахъ философіи“ Декартъ опять возвращается къ этому вопросу и поясняетъ, почему именно, признавъ существованіе Бога, мы можемъ утверждать, что наше познаніе достоверно и что вообще истина есть. „Первый атрибутъ Бога, который имѣетъ отношеніе къ нашему познанію, говоритъ онъ здѣсь, есть Его высочайшая истинность и то, что Онъ далъ намъ естественный свѣтъ (разумъ). Поэтому Онъ не можетъ насъ обманывать и быть собственно, положительною причиною заблужденій, которымъ мы подвержены. Ибо хотя у людей есть способность обманывать и эта способность можетъ даже считаться доказательствомъ ума, но самое желаніе (воля) обманывать можетъ происходить только отъ злостности, страха или слабости и потому не можетъ имѣть мѣста въ Богѣ. Отсюда слѣдуетъ, что естественный свѣтъ, или дарованная намъ Богомъ способность познанія никогда не можетъ дать намъ неистиннаго познанія о предметахъ, какъ скоро мы дѣйствительно познаемъ ихъ, т. е. понимаемъ ясно и отчетливо. Ибо Богъ, по справедливости, долженъ бы быть названъ обманщикомъ, если бы Онъ далъ намъ такую извращенную способность, чтобы она принимала ложь за истину. Это устраняетъ уже то главное сомнѣніе, что мы не знаемъ, не таково ли свойство самой природы нашей, что она обманывается и въ томъ, что для нея представляется самымъ очевиднымъ. Но и всѣ прочія, кромѣ упомянутаго сомнѣнія касательно достоверности нашего познанія, легко устраняются съ признаніемъ этой основной истины, т. е., бытія Божія“ (§ 20, 30).

Такимъ образомъ, признаніе достоверности нашего познанія ведетъ къ признанію реального бытія Бога, на Которомъ зиждется эта достоверность.

Нечего и говорить, что это гносеологическое доказательство бытія Божія построено Декартомъ наиболѣе слабо. Прежде

всего, основное положеніе его трудно вяжется съ общей Декартовой теоріей познанія. Декартъ здѣсь ставитъ въ зависимость отъ идеи Бога достовѣрность нашего познанія, тогда какъ всей своей философіей стремился утвердить именно самодостовѣрность мышленія. Все сомнительно, только мышленіе достовѣрно; ясность и раздѣльность только условія достовѣрности.

Не малый также недостатокъ заключается и въ томъ, что Декартъ, признавъ идею Бога врожденною намъ, признавъ возможность того, что въ ней именно содержится высшая гарантія достовѣрности нашего познанія; „ни сколько не разъяснилъ намъ, какъ говоритъ Кудрявцевъ, имѣетъ ли эта идея въ силу самаго своего происхожденія самостоятельное и независимое отъ мышленія право на достовѣрность и можетъ ли поэтому удостовѣрить и истину нашего мышленія. Напротивъ, забывая о дѣйствительномъ ея происхожденіи, онъ постоянно смѣшиваетъ ее съ понятіями разсудка, повидимому, выводитъ ея достовѣрность изъ достовѣрности мышленія и потому оказывается отчасти виновнымъ въ томъ логическомъ недостаткѣ круга въ доказательствѣ, который ставили ему въ упрекъ“.

Понятно, что и цѣли своей—уничтоженія скепсиса—доказательство это достигнуть не можетъ. Скептикъ не можетъ довольствоваться простымъ утвержденіемъ, „что область достовѣрнаго знанія не ограничивается одними разсудочными понятіями“, что идея Бога врожденна намъ и что она „имѣетъ самостоятельную достовѣрность, способную удостовѣрить и истину нашего мышленія“. Но доказать это и разъяснить гносеологическая теорія Декарта не можетъ.

Итакъ, мы разсмотрѣли Декартовы доказательства бытія Божія. Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что они составляютъ крупное приобрѣтеніе философско-богословскаго вѣдѣнія.

Правда, онтологическое доказательство было извѣстно и раньше. Открытое Анзельмомъ Кентерберійскимъ, оно уже до Декарта употреблялось въ богословскихъ системахъ. Но, какъ мы видѣли, этотъ великій философъ привнесъ въ него существенныя поправки и далъ ему ту именно форму, въ которой оно и теперь, впрочемъ съ небольшими измѣненіями и пополненіемъ,

фигурируетъ въ богословіи и въ метафизикѣ. Что касается психологическаго доказательства, то оно всецѣло обязано Декарту своимъ происхожденіемъ. Нельзя забывать при этомъ того, что оно имѣетъ важное значеніе. Наиболѣе слабо раскрыто у Декарта доказательство гносеологическое. Но нужно помнить, что онъ и этому доказательству первый далъ цѣлостную и связную форму. Тренденбургъ и Ульрици, раскрывая свое такъ называемое „логическое“ доказательство, слѣдовали уже по пути, проложенному Декартомъ.

*В. Логиновъ.*

---

---

## Идея Бога и безмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ.

Капо, члена Парижской Академіи наукъ.

(Продолженіе \*).

Оставимъ Германію и возвратимся во Францію. Не находимъ-ли мы здѣсь тѣхъ-же самыхъ объясненій и тѣхъ-же формулъ? Было бы слишкомъ долго и скучно отмѣчать ихъ во всѣхъ сочиненіяхъ, въ какія онѣ проникли. У насъ уже нѣсколько лѣтъ идетъ глухая работа пантеизма, которая обнаруживается повсюду и глубоко измѣняетъ и языкъ, и мысли. Выше мы старались опредѣлить, какимъ причинамъ слѣдуетъ приписывать это сильное развитіе, если не доктрины тождества, то по крайней мѣрѣ гегельянской критики; здѣсь мы хотимъ отмѣтить только результаты этого развитія по отношенію къ вопросу о будущей жизни.

Къ числу наиболѣе искреннихъ людей, упоенныхъ діалектикой Гегеля, можно отнести г. Шарля Дольфуса (Dollfus). Нѣсколько цитатъ объяснятъ намъ, что онъ разумѣетъ подъ словомъ „безсмертіе“, которое часто имъ употребляется. „Философія провозглашаетъ о существованіи неизмѣннаго среди метаморфозъ, безсмертія среди смерти, словомъ, Бога въ нѣдрахъ вселенной и человѣчества... Живое безконечное есть неизмѣримо—глубокое и безбрежное море; всѣ существа погружены въ немъ; каждое изъ нихъ, смотря по своей способности, почерпаетъ изъ него и возвращаетъ въ общее вмѣстилище элементы, заимствованные имъ для развитія своей дѣятельно-

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 8, за 1897 г.



сти. Существованіе *въ себѣ* невозможно въ природѣ, ибо всякое существованіе обуславливается отношеніями къ другимъ существамъ. Одна только природа имѣетъ абсолютное бытіе, потому что она включаетъ въ себѣ всѣ отношенія“. „Понятіе безсмертія постепенно освобождается отъ суетвѣрныхъ примѣсей, по мѣрѣ того, какъ человѣкъ лучше научается различать въ себѣ то, что заслуживаетъ вѣчности, отъ того, что имѣетъ переходящій характеръ. Представленіе о мнимыхъ небесахъ, создаваемыхъ по образцу чисто относительнаго бытія, незамѣтно уступаетъ мѣсто высшему понятію о безсмертіи. Небо находится внутри насъ; каждый имѣетъ то небо, какое онъ самъ себѣ создалъ, и можетъ его постоянно расширять путемъ возвышенія своего идеала. Наша будущая жизнь осуществляется каждое мгновеніе. Индивидуумъ имѣетъ только одну жизнь; но отъ него зависитъ расширить ея кругъ, распространивъ горизонтъ своей души. Каждый человѣкъ самъ есть виновникъ своей жизни и своего безсмертія, потому что онъ есть виновникъ своего прогресса“<sup>1)</sup>).

Если г. Тэнъ есть гегельянецъ, то по меньшей мѣрѣ своеобразный гегельянецъ, обѣщающій намъ примирить Гегеля съ Коңдильякомъ. Намъ пришлось бы строить догадки относительно его ученія о безсмертіи, если бы его нельзя было легко вывести изъ нѣкоторыхъ, уже изложенныхъ и разобранныхъ нами, принциповъ его философіи. Онъ открылъ намъ наше заблужденіе, въ которое мы впадаемъ, когда для того, чтобы связать наши свойства между собою, мы измышляемъ какую-то субстанціальную связь (*vinculum substantiale*, какъ говоритъ Лейбницъ). „Предметъ, до анализа и раздѣленія,—говоритъ онъ,—есть субстанція; тотъ же самый предметъ, но анализированный и разложенный,—это качества. Субстанція есть цѣлое, а качества—части: отнимите всѣ качества у предмета, и отъ него ничего не останется“. Итакъ что же мы такое? На это намъ отвѣчаютъ извѣстной уже намъ формулой, которая по крайней мѣрѣ можетъ похвалиться опредѣленностію: „природа существа есть группа главныхъ и отличительныхъ фактовъ,

<sup>1)</sup> *Essai sur la philosophie sociale*, p. 258. *Révélation et révélateurs*, p. 9, 31, etc.

его составляющихъ; индивидуумъ есть система фактовъ, находящихся въ зависимости другъ отъ друга“.

Въ этомъ—весь человѣкъ. Тотъ же самый законъ, который производитъ жизнь, поддерживая взаимную связь этихъ фактовъ, производитъ смерть, переставая дѣйствовать на эту группу, при чемъ она разлагается, и ея разложеніе ее уничтожаетъ. Законъ безсмертенъ и непрестанно образуетъ новыя группы и новыя системы. Но ни одна изъ этихъ системъ не обладаетъ долговѣчностію. Онѣ необходимы для осуществленія закона, который безъ нихъ былъ бы абстракціей. Онѣ выражаютъ его въ мимолетномъ сочетаніи фактовъ, входящихъ въ ихъ составъ; но онѣ столь же быстро исчезаютъ, какъ и образуются, и при этой безконечной смѣнѣ группъ фактовъ, связанныхъ между собою на нѣсколько мгновеній, одинъ только законъ имѣетъ непреходящее существованіе въ своемъ абстрактномъ безсмертіи. Прочтемъ теперь слѣдующую страницу изъ книги *Philosophes français*, измѣнивъ въ ней лишь одно слово, и посмотримъ, не представляетъ ли она самую точную формулу этой доктрины. „Представьте себѣ живой родъ, напр. родъ человѣческой. Каждый человѣкъ по истеченіи извѣстнаго числа лѣтъ умираетъ, не случайно, но въ силу самаго устройства своей природы и вслѣдствіе внутренней необходимости; онъ производитъ себѣ подобныхъ, которые замѣняютъ его и т. д. Индивидуумъ не имѣетъ прочнаго существованія, а имѣетъ его и стремится къ нему родъ, т. е., абстрактная или идеальная форма, общая всѣмъ индивидуумамъ, и индивидуумы живутъ, рождаются и смѣняютъ другъ друга только потому, что эта форма имѣетъ свойство долговѣчности. Родъ поэтому есть нѣчто другое, чѣмъ сумма индивидуумовъ; онъ необходимъ, а они случайны; онъ есть причина, а они слѣдствія. Но съ другой стороны, онъ существуетъ только въ нихъ и чрезъ нихъ; его не было бы, если бы не было ихъ; не было бы идеальной формы, общей для всѣхъ людей, если бы не было людей“.

Что остается человѣку, котораго быстрое теченіе краткой жизни увлекаетъ въ бездну ничтожества? Единственное утѣшеніе, которое даетъ достаточную цѣнность этому существованію, находящемуся между двумя вѣчностями, которыя явля-

ются для него какъ-бы двумя безднами, состоитъ въ созерцаніи закона и въ мысленномъ отождествленіи себя съ нимъ. Вотъ тотъ источникъ и то начало, изъ котораго наши французскіе гегельянцы почерпаютъ свое горделивое равнодушіе въ отношеніи къ смерти. У всѣхъ мы находимъ аналогичные взгляды: безсмертіе, переносимое съ индивидуума на родъ; типъ, существующій только въ индивидуумахъ и чрезъ нихъ, хотя онъ и господствуетъ надъ ними и управляетъ ими; законъ, который пребываетъ вѣчно дѣйствующимъ и тождественнымъ самому себѣ, безличный и безсознательный идеалъ, который есть божественное, не будучи самимъ Богомъ, и эволюція котораго составляетъ сущность всѣхъ вещей. Прибавьте сюда нѣсколько горделивыхъ мыслей о роковой гармоніи цѣлаго, о чувствѣ связи, соединяющей наше невѣрное существованіе съ вѣчной діалектикой, которую оно по своему выражаетъ и возвышенную абстракцію которой оно осуществляетъ.

Между этими философами на первомъ планѣ, по силѣ и проницательности анализа, по оригинальности тонкой критики, стоитъ авторъ книги „*La Metaphysique et la Science*“, парадоксальные выводы которой по вопросу о Богѣ мы уже изслѣдовали выше. Посмотримъ, какъ эта книга учитъ о предметѣ, занимающемъ насъ въ настоящее время.

На основаніи данныхъ своего раціональнаго богословія, можетъ ли Вашро мыслить о будущей жизни иначе, чѣмъ Спиноза? Мы этого не думаемъ. Намъ небезызвѣстно, правда, то замѣчательное усиліе, путемъ котораго онъ освободился отъ Спинозизма по одному капитальному вопросу,—по вопросу о нравственности. Мы знаемъ и тѣ благородныя разсужденія, въ которыхъ онъ отрекается отъ всякой связи съ доктриною абсолютнаго тождества, обожествующей, въ силу необходимыхъ требованій своего принципа, зло. Здѣсь онъ рѣшительно называетъ пантеизмъ преступленіемъ противъ свободы и личности человѣка. Невозможно представить себѣ болѣе достойнаго и болѣе мужественнаго протеста. Мы думаемъ, что Вашро возстановилъ, во всей своей силѣ, нравственное доказательство безсмертія, которое устанавливаетъ *необходимость* будущей жизни, если она,—и это очень важное ограниченіе,—вообще возможна. Къ несчастію, его метафизика стоитъ въ полномъ

противорѣчіи съ идеею безсмертія. Въ самомъ дѣлѣ, одинъ изъ несомнѣнныхъ принциповъ его доктрины есть вѣдь противоположеніе реальности и совершенства. Но какъ онъ опредѣляетъ реальность? Мы это уже знаемъ: она есть *преходящее явленіе* (*un phénomène qui passe*). Одно только совершенство непреходящее, и именно потому, что оно не есть реальность. Итакъ никакая реальность не можетъ имѣть пребывающаго существованія, всякая реальность, именно какъ явленіе, осуждена на уничтоженіе. Какимъ-же образомъ человекъ,—одна изъ самыхъ непрочныхъ формъ реальности, можетъ избѣжать этого закона? Мы могли бы сослаться здѣсь безразлично на всѣ другіе принципы этого новаго богословія: необходимыя логическія требованія системы, во всякомъ случаѣ, привели бы насъ къ одному и тому же выводу.

*Антропология* Вашро приводитъ насъ къ тому-же. Вотъ нѣкоторыя изъ тѣхъ формулъ, въ какихъ она выражается. Человекъ—это ни душа, ни тѣло, ни соединеніе души и тѣла. Это есть существо сложное въ своемъ единствѣ,носящее въ своихъ нѣдрахъ природу и духъ и притомъ такъ, что природа составляетъ базисъ, а духъ—сущность человека. Душа и тѣло только кажутся различными и противоположными принципами. На самомъ-же дѣлѣ этотъ дуализмъ разрѣшается въ единство существа человеческого, если рѣчь идетъ о душѣ и тѣлѣ, и въ единство Существа универсальнаго, если рѣчь идетъ о природѣ и духѣ вообще. Въ человекѣ, такъ же какъ и въ мірѣ, эти отношенія природы и духа объясняются не генераціей, не трансформацией противоположныхъ принциповъ, а простою, эволюціей сложнаго существа, заключающаго въ себѣ оба эти принципа. Поэтому, когда философія говоритъ намъ о душѣ и тѣлѣ, о духѣ и матеріи, то въ этомъ нужно видѣть выраженіе явленій и свойствъ, а не дѣйствительныхъ существъ, и не принциповъ въ субстанціальномъ смыслѣ слова <sup>1)</sup>. Физиологія и психологія одинаково грѣшатъ тѣмъ, что обѣ реализуютъ абстракціи, хотя и противоположныя. Не есть ли это въ сущности все та же гегельянская теорія объ эволюціи

<sup>1)</sup> *Metaphysique et la science*, t. II, p. 671.

бытія, о бытіи потенціальномъ, стремящемся къ актуальному состоянію и достигающемъ его путемъ самыхъ разнообразныхъ видоизмѣненій? И когда оно достигнетъ высшей формы, своего конечнаго предѣла, акта, который есть духъ человѣческой, ему остается только или стать высшимъ актомъ, въ которомъ актъ предшествующій поглощается и исчезаетъ, или возвратиться въ темную глубину абстрактной потенціи, откуда извлекъ его законъ движенія и куда тотъ же самый законъ опять его возвращаетъ.

Намъ становятся теперь понятнѣе тѣ столь печальныя страницы, на которыхъ Вашро, преслѣдуя „химерическую“ надежду на безсмертіе во всѣхъ ея убѣжищахъ, изгоняетъ съ небесъ безсмертныя души, которыми всегда населяло ихъ благочестивое воображеніе, и лишаетъ этихъ бѣдныхъ изгнанниковъ даже того убѣжища въ мірѣ духовномъ, которое всегда давала имъ философія со временъ Платона. Всѣ религіи представляютъ небо, какъ нѣкій высшій міръ, обитаемый блаженными и бессмертными существами; онѣ дѣлаютъ изъ него мѣстопробываніе божественной природы, переносятъ ли онѣ идею этой природы на мнѣжество отдѣльныхъ боговъ, или же резюмируютъ ее въ единомъ принципѣ, который есть великій Богъ универса. Во всѣхъ этихъ концепціяхъ нашему уму предносятся идеи прекраснаго, совершеннаго, неизмѣннаго, вѣчнаго, божественнаго, однимъ словомъ—*бытія*. Міръ земной, подлунный, какъ говоритъ Аристотель, ссть міръ безпорядка, зла, измѣнчивости, смерти, призрачности. Это есть та главная и постоянная идея, то общее основаніе, на которомъ каждая религія строитъ мечты своего воображенія. Современная наука разрушила эти построенія, показавъ, что это популярное различеніе міра низшаго и міра высшаго есть только бредъ воображенія. Въ системѣ міровъ нѣтъ ни *вышняго*, ни *нижняго*, ни *неба*, ни *земли*. Все есть и небо и земля, смотря по тому, обнимаемъ ли мы всю совокупность, или рассматриваемъ только отдѣльную часть системы. Но если наука отняла у неба его богословскій престижъ, то она дала ему его настоящее имя: *безконечное*. Благодаря астрономіи, для воображенія теперь понятно, что небо природы находится вездѣ. А что касается до того другаго неба, на ко-

торое древнее богословіе смотрѣло, какъ на *умопостигаемый міръ*, какъ на міръ красоты, совершенства, вѣчной и божественной жизни, то и въ этомъ случаѣ *положительная наука*,—наука о природѣ и человѣкѣ,—разъяснила, что оно не тамъ, гдѣ его упорно искало воображеніе древнихъ: истинное небо находится въ духѣ, въ мысли, въ сознаніи человѣческомъ, этомъ великомъ зеркалѣ, въ которомъ отражается и преобразуется универсальная жизнь,—*et coelum et virtus*, какъ сказалъ поэтъ. Если бы было правда, что человѣкъ, владыка нашей планеты, есть самый совершенный типъ бытія, какъ это слишкомъ смѣло утверждалъ Гегель, то эта земля, на которой мы живемъ, была бы истиннымъ небомъ всего міра“.

Что же? неужели это все? Неужели мы не можемъ поклоняться другому Богу, кромѣ абстрактнаго идеала нашего разума? Умолкните вы, прекрасныя и святыя надежды, исторгавшія изъ насъ молитвы и слезы, горячія мечты страдающей добродѣтели, чаянія великихъ умовъ, находящихся въ униженіи, священныя порывы бѣдныхъ и обездоленныхъ къ лучшей жизни, высокія обѣтованія, связанные съ долгомъ, исполняемымъ въ безвѣстности, съ героизмомъ, подавленнымъ несправедливыми обстоятельствами, съ непонятою жертвой! Умолкните! Вы—только поэтическій бредъ, который прельщаль человѣчество въ его дѣтствѣ.

## II.

„Нѣтъ ничего, кромѣ вѣчной Субстанціи!“ Страшныя слова, если бы это былъ голосъ смерти.—Но нѣтъ! такъ умираетъ лишь пантеистъ подъ бременемъ той гордой доктрины, которая составляетъ его несчастье и его величіе. Эту доктрину могутъ принять лишь нѣкоторые спекулятивные умы, или же нѣкоторыя высокомерныя души. Она никогда не затронетъ сердце человѣчества, она не исторгнетъ у него самой дорогой его надежды. Человѣчество, въ теченіе быстролетныхъ и печальныхъ дней своей земной жизни, всегда будетъ признавать умственное солнце, имѣющее засвѣтить для него зарю безконечной жизни.

Но можно ли однако, не впадая въ вопіющія противорѣчія, представить себѣ эту будущую жизнь, которой ожидаетъ и тре-

буетъ человѣчество? Мирится ли она съ законами природы? Послѣдніе выводы науки не стоятъ ли, повидимому, въ противорѣчїи съ этимъ догматомъ и не говорятъ-ли они съ полною рѣшительностію за абсолютное единство того, что называютъ душою и тѣломъ? Раздѣляя эту прекрасную надежду человѣчества, не дѣлаемся ли мы опять рабами воображенія и не возвращаемся ли къ обольстительной мечтѣ платониковъ, которые представляли себѣ душу въ тѣлѣ почти какъ кормчаго въ кораблѣ, или какъ узника въ темницѣ. Когда корабль прибываетъ въ гавань, кормчїй его оставляетъ; когда стѣны темницы падаютъ, освобожденный узникъ благодаритъ небо; когда тѣло разрушается, душа получаетъ свободу вполне развить свою природу. Не есть ли это просто поэтической вымысль, и наука можетъ ли имъ удовольствоваться? Тогда начинается во многихъ умахъ кризисъ сомнѣнія, который принимаетъ, сообразно съ ихъ природою, весьма разнообразныя формы. Одни утомляются уже послѣ краткаго размышленія объ этой метафизической проблемѣ, и забывъ, подъ напоромъ внѣшнихъ впечатлѣвій и среди оглушающаго шума жизни, что съ этимъ пунктомъ связанъ самый важный вопросъ,—вопросъ объ ихъ участи, скоро перестаютъ объ немъ думать и предаются равнодушїю легкаго и пошлаго скептицизма. Другіе носятъ въ глубинѣ своей души страшную проблему, и если не достигаютъ ея рѣшенія, то по крайней мѣрѣ страдаютъ отъ того, что не могутъ рѣшить ее. Эти два состоянія духа глубоко различилъ Паскаль и обрисовалъ ихъ въ слѣдующихъ прекрасныхъ словахъ:

„Безсмертіе души имѣетъ для насъ такую великую важность и столь глубоко насъ затрогиваетъ, что нужно потерять всякое чувство, чтобы оставаться къ нему равнодушнымъ и не стараться узнать, что это такое. Всѣ наши поступки и мысли принимаютъ весьма различныя направленія, смотря по тому, имѣемъ ли мы надежду на будущія вѣчныя блага или нѣтъ; поэтому-то невозможно сдѣлать ни одного осмысленнаго шага на жизненномъ пути, не имѣя въ виду и не соображаясь съ извѣстнымъ взглядомъ по этому пункту, который долженъ быть нашею послѣднею цѣлью... Вотъ почему въ средѣ людей, не убѣжденныхъ въ безсмертіи, я строго различаю тѣхъ, которые

всѣми силами стараются разслѣдовать этотъ вопросъ, и тѣхъ, которые не заботятся и не думаютъ о немъ. Я могу имѣть лишь состраданіе къ лицамъ, искренно страдающимъ подъ бременемъ этого сомнѣнія, считающимъ его за крайнее несчастіе, ничего не щадящимъ, лишь бы отъ него освободиться, и почитающимъ эти усилія за самый главный и серьезный свой долгъ. Что-же касается тѣхъ, которые проводятъ свою жизнь, не думая о послѣднемъ концѣ, то я на нихъ смотрю совсѣмъ иначе. Это нерадѣніе по отношенію къ вопросу, въ которомъ дѣло идетъ объ ихъ личности, объ ихъ вѣчности, о томъ, что составляетъ все для человѣка, меня больше раздражаетъ, чѣмъ смягчаетъ; ово меня изумляетъ и приводитъ въ ужасъ; это для меня чудовищно“.

Потомъ, обращаясь къ тѣмъ, которые, находясь въ этомъ сомнѣніи, не видятъ, что разслѣдованіе вопроса составляетъ ихъ непремѣнный долгъ, которые спокойны и довольны среди этого сомнѣнія, которые имъ хвастаются и тщеславятся, онъ спрашиваетъ, какъ возможно подобное направленіе ума у разумнаго человѣка?

„Я не знаю, кто меня произвелъ на свѣтъ, ни того, что такое міръ и что такое я самъ? Я нахожусь въ ужасномъ невѣдѣніи относительно всего этого. Я не знаю, что такое мое тѣло, мои чувства, моя душа и даже та часть моего я, которая мыслить то, что я выражаю въ словахъ, которая размышляетъ обо всемъ и о себѣ самой, и знаетъ о себѣ столько же, сколько и обо всемъ остальномъ. Я вижу эти окружающія меня громадныя міровыя пространства, и нахожу себя связаннымъ съ однимъ уголкомъ этой необъятной шири, не зная, почему я помѣщенъ именно въ этомъ мѣстѣ, а не въ другомъ, ни того, почему то небольшое количество времени, которое мнѣ дано жить, указано мнѣ именно въ этомъ, а не въ другомъ пунктѣ вѣчности, мнѣ предшествовавшей, и вѣчности, имѣющей быть послѣ меня. Я со всѣхъ сторонъ вижу только безконечность, которая обнимаетъ меня, какъ атомъ и какъ тѣнь, существующую лишь мгновеніе и безвозвратно погибающую. Все, что я знаю, это то, что я умру; но самое неизвѣстное для меня есть именно эта самая смерть, которой я не могу



избѣжать. Можетъ быть я могъ бы найти какое нибудь разъясненіе среди моихъ сомнѣній, но я не хочу брать на себя этого труда и сдѣлать шагъ къ этому разъясненію; а потомъ, относясь свысока къ тѣмъ, которые мучатся заботою объ этомъ, я буду безопасно и безбоязненно ожидать, пока испытаю это великое событіе, и постепенно доживу до смерти, оставаясь въ полной неизвѣстности относительно моего будущаго состоянія“.

Какая страшная и сильная логика! Читая эту страницу, чувствуешь, изъ какой глубины души и генія исходитъ это краснорѣчіе.

Мы не будемъ вмѣстѣ съ Паскалемъ изображать пошлое безуміе людей, тщеславящихся тѣмъ, что они не заботятся о будущемъ, и старающихся не дѣлать никакихъ усилій для изслѣдованія этого будущаго. Но есть сомнѣніе, которое нельзя назвать равнодушіемъ и которому Паскаль не побоялся засвидѣтельствовать свое сожалѣніе. Мы будемъ изучать его по нѣкоторымъ замѣчаніямъ, разсѣянными въ сочиненіяхъ Ренана.

Характерною чертою этого особеннаго состоянія души служить не убѣжденіе, установившееся среди самаго сомнѣнія, не сомнѣніе, ставшее догматическимъ и утверждающее само себя, а постоянное колебаніе между двумя противоположностями; живо чувствуемая склонность къ извѣстной истинѣ, тотъ-часъ-же подавляемая, однако, другими склонностями; на минуту показывающееся и потомъ снова исчезающее признаціе чего нибудь,—исчезающее въ тотъ самый моментъ, когда человѣкъ готовъ высказать послѣднее слово; полная нерѣшительность, испытывающая всѣ способы для достиженія смутно представляемой цѣли, но потомъ заметающая свой слѣдъ; нерѣшительность, которая то теряетъ изъ вида, то опять находитъ идеальную цѣль своихъ великихъ усилій. Читая со вниманіемъ страницы, на которыхъ Ренанъ говоритъ о безсмертіи, можно сказать, что онъ въ одно и то же время и чувствуетъ стремленіе въ область невидимаго, и сопротивляется этому стремленію. Но эта борьба двухъ противоположныхъ силъ не производитъ въ немъ неподвижности, она производитъ движеніе и борьбу идей, сильное безпокойство, родъ лирической страсти, которая сообщается его стилю, а чрезъ стиль и душѣ читателя.

Если послушать, какъ онъ говоритъ по вопросу о будущей жизни, то иногда кажется, что это говоритъ гегельянецъ. Тотъ же самый благородный и печальный тонъ; почти та же самая формула безсмертія. Нравственность даже безъ санкціи, — говоритъ онъ, — имѣетъ не только всю свою цѣну, но все свое вліяніе на прекрасныхъ людей. Добродѣтель и безъ будущаго будетъ имѣть еще своихъ избранныхъ. Впрочемъ, душа безсмертна, потому что она создаетъ въ этой жизни свое собственное безсмертіе. Она обуздываетъ тѣло, она имъ жертвуетъ, она мыслитъ о вѣчномъ и отождествляется съ нимъ. Она устанавливаетъ, еще на землѣ, самыя разнообразныя и самыя твердыя формы санкціи. — Не есть ли это какъ бы отголосокъ только что изложенныхъ нами доктринъ? „Душа безсмертна, потому что, освободившись отъ рабства матеріи, она достигаетъ безконечнаго, оставляетъ условіе пространства и времени и входитъ въ область чистой идеи, въ міръ истины, добра и красоты, въ которомъ нѣтъ уже ни границъ, ни конца. Она свободна и царственно-независима, ибо, господствуя надъ заключающимъ ее тѣломъ и его низшими инстинктами, она создаетъ себѣ безграничное царство посредствомъ образованія своего разума и усовершенствованія своей нравственности. Она создаетъ безконечныя награды, потому что находитъ высшее удовольствіе въ доброй дѣятельности, она создаетъ безконечныя наказанія, потому что на ея судѣ, который одинъ только имѣетъ значеніе, низость и зло встрѣчаютъ лишь презрѣніе“ <sup>1)</sup>.

Одно, по крайней мѣрѣ, здѣсь ясно: человѣкъ безсмертенъ потому, что обладаетъ преимуществомъ мыслить о необходимомъ и божественномъ. Но какимъ образомъ возможна будущая жизнь? Ренанъ глумится надъ старою гипотезой о двухъ субстанціяхъ, соединеніе которыхъ образуетъ человѣка; по его мнѣнію, душа не имѣетъ ничего матеріальнаго, но она рождается вмѣстѣ съ тѣломъ. Это не двѣ субстанціи, а два порядка явленій. Душа есть равнодѣйствующая тѣлесныхъ силъ.

<sup>1)</sup> *Essais de morale et de critique* p. 64.

„Это—какъ бы гармонія лиры. Гармонія лиры также есть нѣчто невидимое, безтѣлесное, въ высшей степени прекрасное и божественное. Но когда струны порываются и инструментъ разбитъ, то можно ли сказать, что гармонія гдѣ нибудь существуетъ? Точно такъ же,—если наша душа есть лишь гармонія, то не должна ли она исчезнуть съ разрушеніемъ нашего тѣла“? Кто такъ говоритъ? Симміасъ, излагающій въ *Федонѣ* предъ Сократомъ свои сомнѣнія, какія остались у него даже послѣ прекрасныхъ бесѣдъ его учителя. Это говоритъ Симміасъ, но его идеѣ и его сравненію посчастливилось. Ренанъ точно такъ же не говоритъ ли намъ, что душа есть равнодѣйствующая, но равнодѣйствующая, обладающая большею реальностію, чѣмъ производящая ее причина и несоизмѣримая съ ней,—подобно тому какъ гармонія концерта не существуетъ безъ трубъ, хотя она есть нѣчто совершенно другое, чѣмъ тѣ матеріальные предметы, которые ее производятъ?

Если душа есть равнодѣйствующая, то,—такъ какъ вѣдь равнодѣйствующія бываютъ различныхъ степеней,—было бы крайне неосновательно думать, что существуетъ однообразный типъ души человѣческой, который всегда и вездѣ подлежалъ бы одному и тому же закону, одной и той же участи. И дѣйствительно, какъ на одно изъ заблужденій психологій, которое Ренанъ отвергаетъ съ особеннымъ жаромъ, онъ возстаетъ на ученіе о *совершенной однородности* человѣчества. Человѣчество, говоритъ онъ, не есть простое тѣло и на него нельзя смотрѣть такимъ образомъ. Человѣкъ, одаренный десятью или двѣнадцатью способностями, какія различаетъ психологъ, есть фикція; въ дѣйствительности человѣкъ бываетъ человѣкомъ и сыномъ Божиимъ не въ одинаковой степени,—то въ большей, то въ меньшей. Спиноза и Гегель давно уже положили основаніе этому аристократическому ученію. Ренанъ прибавляетъ: „я не вижу никакихъ основаній къ тому, чтобы Папуасъ былъ безсмертенъ.“ Не вижу и я, если на небесахъ живутъ одни образованные и ученые. Почему, однако, нельзя допустить, что тамъ есть мѣсто для честной и правой совѣсти? Когда Ренанъ начинаетъ говорить о небесахъ, то я опасаясь, не

представляетъ ли онъ ихъ себѣ въ видѣ нѣкотораго отдѣленія Института <sup>1)</sup>).

Правда, въ другихъ случаяхъ Ренанъ, повидимому, поддерживаетъ и укрѣпляетъ наши надежды. Вотъ, наприм., прекрасная и очень близкая къ истинѣ страница: „я болѣе, чѣмъ когда нибудь, убѣжденъ, что нравственная жизнь имѣетъ высшую цѣль и что ей соотвѣтствуетъ извѣстный предметъ. Если бы конечною цѣлью жизни было счастье, то не было бы никакого основанія отличать участь человѣка отъ участи низшихъ существъ. Но это не такъ: *нравственность не есть искусство быть счастливымъ*. А разъ жертва становится долгомъ и потребностью для человѣка, то я уже не вижу границъ открывающемуся предо мной горизонту. Подобно благовоніямъ острововъ Эритрейскаго моря, которые плыли по поверхности морей и шли предъ кораблями, этотъ божественный инстинктъ есть для меня предзнаменованіе неизвѣстной земли и вѣстникъ безконечнаго“ <sup>2)</sup>).

Но эти вѣянія продолжаются не долго. Блеснула молнія, и мракъ сталъ гуще и темнѣе. Въ этюдѣ объ Іовѣ (*Etude sur le poëme de Job*) Ренанъ прямо заявляетъ, что проблема, занимающая семитскаго автора, недоступна для разума. „Этотъ вопросъ есть именно тотъ, который обсуждаютъ всѣ мыслители, но котораго рѣшить не въ состояніи никто: эти затрудненія, это безпокойство, это постоянное возвращеніе къ роко-

<sup>1)</sup> Всѣ эти неопредѣленные формулы нужно понимать въ пантеистическомъ смыслѣ. Въ томъ же смыслѣ нужно понимать и слѣдующія фразы (равно какъ и многія подобныя имъ). „Душа, личность должны быть понимаемы, какъ нѣчто, отличное отъ сознанія. Сознаніе имѣетъ тѣсную связь съ пространствомъ; душа не находится нигдѣ.. Она тамъ, гдѣ она дѣйствуетъ, гдѣ она любитъ. Такъ какъ Богъ есть идеалъ и предметъ всякой любви, то Онъ есть слѣд. истинная связь душъ. Человѣкъ безсмертенъ въ Богѣ. Такъ какъ категоріи времени и пространства въ абсолютномъ исчезаютъ, то все, существующее въ Абсолютномъ, какъ было, такъ и будетъ. Въ Богѣ живутъ такимъ образомъ всѣ души, какія жили раньше.“ (*Avenir des sciences naturelles*).—Все это сводится къ вѣдямъ Спинозы и Гегеля о безсмертіи: мыслить объ абсолютномъ или осуществлять божественное посредствомъ правды—это значитъ принимать участіе въ вѣчности, значить пріобщаться вѣчному путемъ доброй дѣятельности или путемъ выраженія истины въ вѣчныхъ формахъ.

<sup>2)</sup> *Essais*, p. IV, *Introd.*

вому вопросу, не находящее себѣ исхода, заключаетъ въ себѣ гораздо болѣе философіи, чѣмъ анализъ схоластики, которая имѣетъ притязаніе прекратить всѣ сомнѣнія разума посредствомъ мнимо-ясныхъ отвѣтовъ. *Противорѣчіе въ подобныихъ вопросахъ есть признакъ истины* <sup>1)</sup>. Съ этой точки зрѣнія никто не окажется столь близкимъ къ истинѣ, какъ Ренанъ. Я не хочу ставить ему въ вину его противорѣчія. Если нельзя допустить, что противорѣчіе можетъ быть признакомъ истины, то можно сказать, что оно часто, въ подобныхъ вопросахъ, бываетъ признакомъ искренности и я привѣтствую Ренана за то, что онъ столько же разъ отвергалъ, сколько и принималъ печальную гегельянскую формулу безсмертія.

Къ сожалѣнію, противорѣчія ему до такой степени пріятны, что онъ постоянно къ нимъ возвращается и, повидимому, наслаждается ими. Въ одномъ случаѣ онъ далъ проблемѣ объ участи человѣка совершенно вѣрную постановку; но поставивъ вопросъ, онъ не дѣлаетъ того рѣшенія, котораго нужно было ожидать и даже желать. Ужъ не боится-ли онъ имъ самимъ подготовленнаго вывода? Недостаётъ только одного слова; но въ этомъ словѣ все. Правда, это слово есть общее мѣсто, а Ренанъ имѣетъ отвращеніе къ общимъ мѣстамъ. И однако есть ли въ новыхъ истинахъ что-нибудь такое, что имѣло бы прелесть и красоту этихъ общихъ мѣстъ, т. е., идей Бога и будущей жизни? Я опасаюсь, что человѣчество пойметъ слишкомъ грубо тонкости Гегеля и что, въ концѣ концовъ, суровый опытъ дастъ понять, что старыя идеи имѣли свое значеніе.

Итакъ, какую-же, въ концѣ концовъ, постановку всему вопросу даетъ Ренанъ? Пусть за него заключитъ другой: „величіе человѣка состоитъ въ одномъ противорѣчіи, которое преслѣдовало всѣхъ мудрецовъ и которое было матерью всѣхъ высокихъ мыслей и всякой благородной философіи: съ одной стороны, сознаніе, утверждающее правду и долгъ, какъ высшія реальности; съ другою—факты, постоянно разрушающіе эти наши глубокія стремленія. Отсюда тѣ трогательныя жалобы, которыя продолжаются съ самаго начала міра и до конца вре-

<sup>1)</sup> *Etude sur le poëme de Job*, p. 67.

мень будутъ возносить къ небу протесты нравственнаго человека“.

Да, сознание имѣеть нѣкоторое право взывать противъ Бога; ибо оно находитъ ничѣмъ неоправдываемые пробѣлы въ Его твореніи, какимъ оно представляется намъ въ настоящее время. Да, *если ограничить* свой кругозоръ *только этимъ міромъ*, то человекъ имѣеть право жаловаться на эту вѣчную борьбу съ враждебною силою, которая постоянно сокрушаетъ и его тѣло, и его душу. Все это правда,—правда печальная и суровая,—*если* только этотъ міръ есть міръ единственный. Дѣлайте же выводъ! Вы такъ близко подошли къ рѣшенію вопроса; оно—въ вашемъ сердцѣ. Но холодное сомнѣніе не даетъ сойти съ вашего языка тому высокому слову, которое готово было съ него сорваться.

Жуффруа, болѣе двадцати лѣтъ тому назадъ, далъ почти такую же постановку этой великой проблемѣ. Онъ также разсматривалъ жизнь, въ ея настоящемъ состояніи, какъ ожесточенную и скорбную борьбу съ совокупностію враждебныхъ силъ, которыя насъ мучатъ, если не совсѣмъ сокрушаютъ. Этотъ міръ онъ опредѣлялъ, какъ игру судьбы. Онъ также всюду видѣлъ препятствія и противорѣчія. Но онъ сдѣлалъ одинъ шагъ дальше, чѣмъ Ренанъ, и этотъ шагъ былъ рѣшительнымъ. „Всѣ мои способности страдаютъ, говоритъ онъ, всѣ мои самыя возвышенныя стремленія бессильно умираютъ на этой землѣ. Мой разумъ понимаетъ высокое значеніе этихъ чаяній и этихъ стремленій, а это дѣлаетъ мой жребій еще болѣе печальнымъ. Какой соблазнъ и какой безпорядокъ! Но напротивъ, какъ все исправляется и проясняется въ моихъ глазахъ, если есть другая жизнь! Отсюда все объясняется; мои страданія—это лишь священныя испытанія моей нравственности; препятствія—лишь необходимыя условія для моей отвѣтственной и свободной личности. Все мое нравственное существо *оживаетъ*; весь порядокъ міра освѣщается до самыхъ непроницаемыхъ глубинъ. И вотъ, при свѣтѣ идеи будущей жизни, я понимаю, такъ сказать, божественную необходимость и величіе міроваго порядка. Ужели-же эта гипотеза есть только невозможная и нелѣпая химера? Большею недѣлностью было бы,

напротивъ, если бы этою жизнью кончалось все; поэтому *должна быть другая жизнь*“.

Прежде Жюффруа, Кантъ, истинный родоначальникъ критической школы, философъ, къ которому Ренанъ питаетъ сыновнюю почтительность, дѣлалъ столь же смѣлые выводы, принявъ за исходную точку понятіе долга, эту единственную реальность, предъ которою остановилась его неумолимая критика. Но при этой исходной точкѣ все было восстановлено, и безсмертіе въ его глазахъ опять получило всю свою очевидность. Ренанъ хвалитъ *эту прекрасную и неожиданную перемену во взглядахъ нѣмецкаго мыслителя*. „Это—исторія всѣхъ тѣхъ, которые съ энергіей прошли поприще мысли“. Чудесно! Но почему, послѣдовавъ за Кантомъ до этого верховнаго откровенія, до идеи долга, онъ не идетъ дальше,—до того пункта, куда его ведетъ великій критикъ? Зачѣмъ оставлять своего руководителя на дорогѣ? Я допускаю, если угодно, что долгъ есть *nescio quid inconcussum*—вѣчто несомнѣнное, абсолютное. Но разъ этотъ пунктъ установленъ, за нимъ идутъ другіе въ силу логическаго закона, которому никто такъ твердо и рѣшительно не слѣдовалъ, какъ нѣмецкій философъ. Въ этомъ можетъ быть заключается самая прочная часть его славы. Онъ далъ яркое доказательство священной связи, соединяющей между собою истины нравственнаго порядка: долгъ и свободу, безъ которой законъ былъ бы лишь простою абстракціей; Бога, какъ основаніе порядка; будущую жизнь, открывающую вашей душѣ поприще неопредѣленно-продолжительнаго развитія.

Богъ, свобода, безсмертіе—вотъ троякое и нераздѣльное дополненіе къ идеѣ долга. Шиллеръ, въ своемъ энтузіазмѣ, говорилъ, что Кантъ нашелъ три слова вѣры. Мы надѣемся, что изъ этихъ трехъ словъ ни одно не ускользнетъ отъ изслѣдованія умовъ искреннихъ.

\* \* \*

(Продолженіе будетъ).

---

# ЦѢННОСТЬ ЖИЗНИ.

(Продолженіе \*).

## ГЛАВА XXI.

### ЦѢнность настоящей жизни.

Настоящая жизнь имѣетъ значеніе *средства*: вотъ что мы только что установили.

Однако, у Лейбница есть глубокое и превосходное замѣчаніе, по которому нѣкоторыя *средства* суть вмѣстѣ съ тѣмъ и *цѣли* <sup>1)</sup>. Настоящая жизнь есть *средство*, соразмѣренное съ величіемъ *цѣли*, лишь потому, что она сама есть въ нѣкоторомъ родѣ *цѣль*. Въ порядкѣ вещей возвышенныхъ и благородныхъ *орудіе* никогда не бываетъ только лишь орудіемъ; оно есть *агентъ*, *дѣйствующая сила*, причина, принципъ,—хотя и работаетъ для другой цѣли. Средство здѣсь не только средство, но нѣкоторымъ образомъ занимаетъ мѣсто цѣли. Это оправдывается повсюду. Подобнымъ же образомъ и настоящая жизнь, которая готовится къ другой жизни, имѣетъ и сама по себѣ цѢнность. Конечная развязка драмы совершается въ иномъ мѣстѣ; но и тѣ движенія и тѣ подробности ея, которыя происходятъ въ этой жизни, тѣмъ не менѣе весьма интересны. Говоря это, я не дѣлаю уступокъ человѣческой слабости. Въ этихъ словахъ нѣтъ никакого снисхожденія. Нѣтъ, я просто хочу высказать истину, принимая вещи въ ихъ собственномъ значеніи. И вотъ я говорю, что эта видимая и переходящая жизнь, которая имѣетъ значе-

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 5, за 1897 г.

<sup>1)</sup> *Theodicée*, II, § 208.



ніе лишь по отношенію къ невидимому и вѣчному, имѣеть, тѣмъ не менѣе или скорѣе именно по этому самому, и свою подлинную цѣнность и при томъ значительную. Слѣдовательно, наша задача не въ томъ, чтобы относиться къ ней съ пренебреженіемъ, а въ томъ, чтобы узнать и опредѣлить ея дѣйствительную цѣну.

Какова можетъ быть цѣнность того, что существуетъ лишь благодаря своему отношенію къ невидимому и вѣчному? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, намъ, очевидно, необходимо *указать* и точно *опредѣлить* отраженіе въ этой жизни невидимаго и вѣчнаго.

Будемъ различать въ настоящей жизни прежде всего *актеровъ и мѣсто дѣйствія*.

И мѣсто дѣйствія, арена такъ же представляетъ свой интересъ, такъ какъ она имѣеть свою красоту. Этотъ міръ есть міръ реальный, живой и даже хорошій,—по скольку онъ заключаетъ въ себѣ бытіе, реальность и жизнь. Самъ Богъ открывается въ немъ. Слѣды этого проявленія, правда, непримѣтны; но тѣмъ не менѣе, какъ слѣды Божественныхъ совершенствъ они уже по этому одному имѣютъ цѣнность. Въ немъ совершается наше нравственное воспитаніе,—совершается, такъ сказать, подъ открытымъ небомъ, а не въ какомъ нибудь подземельѣ, гдѣ не на что было бы смотрѣть и нечего было бы видѣть. Въ немъ завязывается и происходитъ борьба,—борьба настоящая, а не искусственные маневры или парадъ. Мы ведемъ въ немъ борьбу съ реальными существами, которыя живутъ, движутся, дѣйствуютъ. Слѣдовательно, человѣку необходимо знать этотъ міръ, въ которомъ онъ живетъ и борется. Онъ можетъ и долженъ знать, что въ немъ есть нѣчто благородное и прекрасное и долженъ держаться и, въ извѣстной мѣрѣ, пользоваться и наслаждаться этою красотой міра, какъ источникомъ радостей. Онъ можетъ и долженъ изслѣдовать его, извлекать изъ него пользу, изучать и такъ сказать завоевывать его. Поприще воспитанія, борьбы, испытанія нравственной личности составляетъ, такимъ образомъ, для нея въ то же время и область, которую она должна себѣ все болѣе и болѣе присвоивать, на которую должна все болѣе и болѣе налагать свою

печать, т. е., какъ бы печать самаго Бога. И чѣмъ болѣе будетъ человѣкъ знать міръ, чѣмъ болѣе будетъ овладѣвать имъ; тѣмъ болѣе будетъ сообщать ему сходства съ собой, тѣмъ болѣе будетъ въ немъ свѣтиться разумъ и нравственная красота. Это дѣйствіе нравственной личности будетъ имѣть своимъ слѣдствіемъ то, что чувственное и матеріальное будетъ въ большей степени отображать сначала вообще духовное, а затѣмъ и божественное.

Въ рукахъ человѣка находятся три великія силы: промышленность, наука и искусство. Пренебрегать ими подъ тѣмъ предлогомъ, что онѣ не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ невидимому и къ будущей жизни, значило бы не признавать экономіи вещей. Исполняя эту тройную задачу, человѣкъ исполняетъ часть своей конечной задачи. Улучшая и украшая свое настоящее жилище съ тѣхъ сторонъ, съ которыхъ оно осталось какъ бы незавершеннымъ творческою дѣятельностію, человѣкъ дѣлается болѣе достойнымъ будущей обители. Нравственная цѣнность поступка не зависитъ отъ достигнутаго результата. Чтобы хорошо употребить жизнь, не необходимо непременно каждому въ отдѣльности увеличивать свою власть надъ природой: нѣтъ, лишь вообще человѣкъ, какъ существо разумное и нравственное, или родъ человѣческій долженъ стремиться къ обладанію міромъ путемъ промышленности, науки и искусства,—особенно же это есть обязанность людей, обладающихъ необходимымъ для этого талантомъ. При нѣкоторыхъ спеціальныхъ условіяхъ и на извѣстной степени культуры человѣкъ можетъ исполнять свой долгъ человѣка, свой универсальный долгъ, лишь во томъ случаѣ, если будетъ развивать всѣ, свойственные ему таланты: это требуется отъ него самыми обстоятельствами его жизни и предназначенною ему задачею,—обладать міромъ. Древность дѣлала героевъ и полубоговъ изъ тѣхъ людей, которые являлись освободителями человѣчества, путемъ борьбы съ природой. Въ этомъ заключалась благородная и глубокая мысль. Всякій, кто увеличиваетъ власть человѣчества, т. е., власть духа надъ природой, исполняетъ дѣло истинно человѣческое и вмѣстѣ божественное. Смѣло можно сказать, что кто имѣетъ въ себѣ способность сдѣлаться ученымъ или художникомъ и не воспользуется этою способностью, тотъ дурно употребилъ свою жизнь.

Будемъ же все болѣе и болѣе проникать въ этотъ міръ, который лежитъ передъ нашими глазами! Постараемся понять его и овладѣть имъ прежде всего посредствомъ нашей мысли. Давный міръ не есть вѣдь пустая фантазмагорія. Онъ имѣетъ свое реальное значеніе и реальную цѣнность. Это произведе- ніе Бога, совершенства Котораго въ немъ отражаются. Онъ вполне заслуживаетъ того труда, который несутъ нѣкоторые для того, чтобы открыть его тайны и законы. Далѣе, человѣкъ долженъ трудиться и надъ тѣмъ, чтобы подчинить его себѣ посредствомъ разумныхъ дѣйствій,—такъ сказать, привести въ повиновеніе себѣ, улучшить его и оживить въ немъ черты духа, образъ божественныхъ совершенствъ.

Итакъ, добродѣтель не требуетъ, чтобы человѣкъ былъ равнодушенъ къ тому поприщу, на которомъ развертывается чело- вѣческая дѣятельность. Совершенно напротивъ. И при томъ, если долгъ чело- вѣка въ отношеніи къ міру и природѣ и *не по- нимается* и пожалуй даже не можетъ быть *понятъ* всѣми, то Богъ все же устроилъ такъ, что его всѣ исполняютъ по край- ней мѣрѣ хоть въ самой общей и рудиментарной (грубой) фор- мѣ. Есть, въ самомъ дѣлѣ, обязанность, тайна которой из- вѣстна не всѣмъ, но которая тѣмъ не менѣе наложена на всѣхъ: это *трудъ*. Трудъ же есть всегда борьба съ природой, усиліе обратить ее на служеніе чело- вѣка, способъ вложить въ нее какъ бы часть самого себя.

Мы разсмотрѣли *мѣсто* дѣйствія. Разсмотримъ теперь *ак- теровъ*. Это—всѣ другіе люди.

Когда мы говоримъ о морали, насъ поражаетъ въ ней оби- ліе и важность правилъ относительно нашихъ ближнихъ. И вотъ именно исполняя эти *соціальныя обязанности*, большее число которыхъ касается лишь настоящей жизни, мы пригото- вляемъ себя къ жизни будущей и ея заслуживаемъ. Нрав- ственность требуетъ иной жизни; но въ ожиданіи ея, она уп- ражняется въ этой жизни и на ней. Справедливость есть пре- имущественно соціальная добродѣтель; а безъ справедливости какая могла бы быть въ чело- вѣкѣ нравственность.

Но это еще не все. Есть нѣчто выше и лучше этого. Есть законъ любви: люди должны любить другъ друга. Въ томъ-то

и состоитъ высокая особенность христіанства, что оно дало эту заповѣдь въ такой формѣ, которая до тѣхъ поръ была еще не извѣстна, обосновавъ ее на ея истинномъ основаніи и освятивъ высокимъ примѣромъ жертвы крестной. Поэтому-то Христосъ и назвалъ заповѣдь любви *новою* заповѣдью: „заповѣдь *новую* даю вамъ, да любите другъ друга“ (Іоан. XIII, 34). И нѣтъ ничего, что соотвѣтствовало бы здравому разсудку и здоровой природѣ человѣка болѣе, чѣмъ эта „новая заповѣдь“. Заповѣдь любить другъ друга до такой степени составляетъ законъ жизни человѣка, что если отнять этотъ законъ, то вся мораль извратится.

Итакъ, существуетъ законъ любви, по которому человѣкъ долженъ любить своихъ ближнихъ. Затѣмъ, существуютъ нѣкоторыя особенныя привязанности, великая, чистая, благородная, героическая дружба. Существуетъ, въ самомъ дѣлѣ, между людьми, если разсматривать ихъ жизнь ближе, удивительная солидарность,—идея или, лучшее стремленіе къ единству, которое есть подобіе полнаго единства душъ въ „градѣ духовномъ“.

Ничто, повидимому, не привязываетъ такъ къ этому міру, какъ земныя привязанности; но чѣмъ истиннѣе и глубже эти привязанности, тѣмъ сильнѣе стремятся онѣ къ вѣчному <sup>1)</sup> и тѣмъ онѣ чище, тѣмъ больше носятъ на себѣ характеръ вѣчности. Притомъ, и въ предѣлахъ этой жизни не служатъ-ли онѣ, эти привязанности, къ умноженію любви? Если же такъ, то при правильномъ развитіи онѣ могутъ имѣть большую цѣнность, такъ какъ, умножая любовь, увеличиваютъ и единство душъ между собой и создаютъ такимъ образомъ живые образы общенія духовнаго.

Въ наше время очень заинтересованы закономъ солидарности и изучаютъ его научно, чего до сихъ поръ не дѣлали. Общественная и политическая экономія доказываетъ съ новой силой и съ точными подробностями, до какой степени люди

1) „Я не любилъ бы тебя, дорогой, такъ, если бы не любилъ честь болѣе тебя“.

„I could not love thee, dear, so well,  
Loved I not honour more“.

То, что Шекспиръ такъ хорошо говорить о чести, слѣдуетъ сказать и объ истинѣ, о справедливости, добрѣ, Богѣ.

нуждаются другъ въ другѣ. Можно ли этимъ пренебрегать? Конечно нѣтъ. Это весьма важно. Правда, богословіе давно уже учило о родствѣ людей между собой, указывая на ихъ общее происхожденіе отъ одной четы и смотря на человѣчество почти какъ на одного человѣка. Въ этомъ отношеніи намъ нечему больше научиться. Скорѣе, наоборотъ, всѣ эти скороспѣлыя философіи, порожденныя науками, и самая политическая экономія, связанная съ этими философіями, только спутываютъ въ этомъ отношеніи наши понятія. Тѣмъ не менѣе указанное движеніе умовъ имѣетъ свой смыслъ и важное значеніе? И мы, не колеблясь, можемъ воспользоваться этими новыми теоріями и извлечь изъ нихъ для себя пользу. Даже въ томъ случаѣ, когда онѣ, повидимому, наиболѣе удалены отъ собственно нравственныхъ понятій, онѣ все таки могутъ быть подведены подъ нихъ,—сводятся къ нимъ и имъ служатъ. Объединеніе людей это великое и благое дѣло,—съ точки зрѣнія чисто-нравственной.

Такимъ образомъ, когда мы, повидимому, являемся только заключенными въ предѣлахъ настоящей жизни, мы все таки выступаемъ изъ нея и за ея предѣлы,—уже просто благодаря одному дѣйствию нравственной идеи. Но, даже и тогда, когда мы выступаемъ изъ нея, уносимые тѣмъ дуновеніемъ (*souffle*), которое приходитъ свыше и идетъ въ высь, мы все таки снова возвращаемся къ ней, такъ какъ нравственная идея заставляетъ насъ здѣсь именно искать предметъ добродѣтели. До такой степени вѣрно, что эта настоящая жизнь имѣетъ цѣнность и значеніе! Всѣ эти заботы о человѣкѣ, о сохраненіи и улучшеніи его временнаго существованія: сколько, повидимому, во всемъ этомъ земнаго, если можно такъ выразиться, и сколько мелочнаго! И, однако, человѣкъ, существо разумное вполнѣ отдается этому дѣлу: онъ употребляетъ на него, и иногда даже губить ради него свои силы,—свой умъ, энергію, свою жизнь. И мы находимъ это благороднымъ и прекраснымъ,—находимъ въ этомъ одно изъ самыхъ благородныхъ, самыхъ возвышенныхъ и чистыхъ проявленій добродѣтели. Не значитъ ли это, что взаимная любовь и единеніе людей имѣетъ такое величіе и такую красоту, что является какъ бы послѣднимъ

словомъ и вѣнцомъ всего бытія?—Это дѣйствительно такъ. Когда каждый человѣкъ исполняетъ свой долгъ и любитъ своего ближняго до самопожертвованія, то, именно вслѣдствіе этого согласія съ универсальнымъ закономъ и благодаря героическому исполненію его, по крайней мѣрѣ нѣкоторыми, настоящая жизнь, хотя и занятая, повидимому, только настоящимъ, становится приготовленіемъ къ жизни будущей. Вотъ, такимъ образомъ, прямое и непосредственное отношеніе между этою жизнью и будущей: первая напоминаетъ о послѣдней и ведетъ къ ней, при чемъ, однако, послѣдняя отнюдь не лишаетъ первую ни ея интереса, ни ея цѣнности.

Даже болѣе. Въ самыхъ предѣлахъ настоящей жизни, въ настоящемъ мірѣ, отношеніе это осуществляется еще и другимъ, и опять таки весьма замѣчательнымъ образомъ: мы уже и здѣсь постоянно стремимся создать подобіе будущаго единства. Не можетъ ли на примѣръ служить образомъ этого будущаго единства то единство рода человѣческаго, которое среди борьбы, часто неясно и беспорядочно, со множествомъ отклоненій, но тѣмъ не менѣе несомнѣнно, осуществляется въ исторіи?

Et sancti gens una sumus.

Это—мечта, стремленіе, идеаль, къ которому постоянно возвращаются, идеаль, выражающійся въ различныхъ формахъ и вѣчно возрождающійся, послѣ каждой неудачи. Современникъ слабаго императора Гонорія въ томъ стихѣ, который я только что привелъ, прославлялъ осуществленное единство Рима: „мы всѣ вмѣстѣ составляемъ одну и притомъ единственную націю“<sup>1)</sup>. Общество христіанъ, *respublica christiana*,—то, что такъ удачно называли христіанствомъ,—служитъ еще другимъ и еще болѣе прекраснымъ осуществленіемъ этого единства. *Республика наукъ*, какъ стали говорить, начиная съ XVI столѣтія, составляетъ еще попытку осуществить его. Я говорю не о короляхъ, императорахъ и ихъ проѣктахъ всемірной монархіи. Нѣтъ, я говорю лишь о движеніи идей и единящей силѣ, исходящей изъ этихъ умственныхъ и нравственныхъ центровъ.

<sup>1)</sup> Клавдій: *De laudibus Stiliconis*, III, 159. Онъ прославляетъ городъ по преимуществу, Римъ.

Теперь *наука* пытается по своему объединить всѣ націи и, сокращая разстоянія, почти уничтожая пространство и время, стремится создать изъ вселенной пѣчто вродѣ одного необъятнаго собранія. Цивилизація, порождающая столько несогласій и раздѣленій, если ее хорошо понять, въ сущности есть такъ же объединяющая сила. Такимъ образомъ, всевозможными способами и въ самыхъ различныхъ формахъ, постоянно возрождается, а иногда отчасти и осуществляется эта мечта объ объединеніи рода человѣческаго.

Напомню здѣсь, что такъ называемые социальныя вопросы получаютъ въ наше время все болѣе и болѣе возрастающее значеніе. Но въ чемъ состоитъ сущность всякаго такого вопроса? Въ томъ, чтобы добиться улучшенія въ положеніи людей,—улучшенія матеріальнаго, интеллектуальнаго нравственнаго, социальнаго. Но не есть ли это одна изъ тѣхъ цѣлей, которая надлежитъ преслѣдовать въ этой жизни, и эта забота о социальныхъ вопросахъ не служитъ-ли признакомъ того, что человѣчество имѣетъ теперь, къ счастью, болѣе ясное и болѣе живое сознаніе объ одной изъ своихъ обязанностей?

Церковь никогда не забывала общенія душъ, никогда не переставала заботиться о распространеніи царства Божія на землѣ. Св. Іоаннъ Златоустъ,—назову его одного,—говорилъ въ древней Антіохіи: „христіане, вы будете отвѣчать не за одно только ваше спасеніе, но и за спасеніе всего міра“. И онъ желалъ, чтобы молитва христіанина была по истинѣ всеобъемлющей; чтобы молящійся христіанинъ представалъ передъ Богомъ, принявъ на себя заботу и попеченіе обо всемъ человѣческомъ родѣ. Къ молитвѣ присоединяется и дѣйствіе и, даже въ самыя тяжелыя времена забота объ улучшеніи человѣческой участи сохранялась и обнаруживалась въ лонѣ церкви. Особенностью нашего времени служитъ то, что „социальный долгъ“, т. е., общественныя обязанности проявляются теперь съ полною ясностью: онѣ теперь болѣе опредѣлены и настоятельны. Напрасно-ли все это? Не есть-ли это доказательство того, что человѣчество въ настоящее время должно сдѣлать рѣшительный шагъ на пути къ социальному улучшенію во всѣхъ отношеніяхъ и во всѣхъ формахъ.

Безъ сомнѣнія, всякій, кто понимаетъ, что улучшение чело-вѣческаго существованія есть цѣль земной жизни, будетъ ви-новать, если не будетъ этому содѣйствовать. Но понимать это есть обязанность всякаго просвѣщеннаго челоуѣка. Въ самомъ дѣлѣ, можно-ли безъ этого быть челоуѣкомъ? Челоуѣкъ вѣдь долженъ заботиться о челоуѣчествѣ, стремиться ему служить и дѣлать ему добро. Каждый долженъ трудиться надъ этимъ дѣломъ способомъ, который для него возможенъ, который пред-ставляется ему удобнымъ и подходящимъ; каждый долженъ уча-ствовать въ этомъ дѣлѣ въ своей сферѣ,—сообразно своему при-званію и способностямъ. Никто не имѣетъ права снять съ себя эту обязанность и оставаться безучастнымъ къ страждущему челоуѣчеству.

Итакъ, предметъ уясняется намъ теперь съ новой стороны: каждому необходимо исполнять свой долгъ и, употребляя хри-стіанское выраженіе (точный смыслъ котораго мы увидимъ дальше), *совершать дѣло своего спасенія*; но необходимо при этомъ думать и о другихъ, заботиться и объ ихъ благѣ, благѣ матеріальномъ, духовномъ и нравственномъ и, кто не дѣлаетъ этого, тотъ, говоря строго, вслѣдствіе этого эгоистическаго равно-душія, вовсе не исполняетъ своего долга и не совершаетъ дѣла своего спасенія.

Мы только что видѣли, что у самыхъ простыхъ людей *трудъ* является исполненіемъ челоуѣческаго долга относительно при-роды; теперь мы видимъ, что благожелательность и благотвори-тельность, особенно милостыня и молитва, есть второй долгъ и именно—долгъ по отношенію къ ближнему, такъ какъ мило-стыня и молитва у простыхъ людей имѣютъ въ виду благо общее, и та и другая обнимаютъ все челоуѣчество и все въ челоуѣчествѣ. Такимъ образомъ каждый челоуѣкъ, который хочетъ добра и дѣлаетъ его, который имѣетъ заботу и попеченіе о своихъ земныхъ обязанностяхъ,—каждый такой челоуѣкъ видитъ съ пол-ною ясностью и совершенно точно, въ чемъ цѣль земной жизни и идетъ къ ней. Онъ, со своей стороны, содѣйствуетъ преобразо-ванію міра и приведенію всѣхъ людей къ будущей обители,—тѣмъ самымъ, что трудится надъ улучшеніемъ ихъ настоящей жизни. То, что Цицеронъ прославляетъ въ „*Сновидѣніи Цици-*



ниона", каждый христiанинъ совершаетъ во всей простотѣ. Но желать улучшенiя вещей и людей,—что такое это, въ сущности, какъ не стремленiе водворить, укрѣпить и распространить царство Божiе на землѣ?

Проникнемся же убѣжденiемъ, что есть въ этомъ мiрѣ нѣчто, что нужно дѣлать. Будемъ трудиться и надѣяться, что мало по малу мы будемъ успѣвать. Надо желать и способствовать тому, чтобы въ этомъ мiрѣ,—въ мiрѣ истинныхъ, живыхъ и дѣйствующихъ существъ,—сiяло и свѣтилось то, что составляетъ высшiй объектъ мысли, любви, дѣятельности, т. е., Благо! А желать этого, значитъ желать того, что Богу угодно, значитъ творить то, что творить и Богъ, такъ какъ, въ концѣ концовъ, мiръ есть не что иное, какъ отраженiе Бога.

Итакъ, настоящая жизнь имѣетъ подлинное достоинство и интересъ, хотя въ ней достигаются лишь цѣли вторичныя, являющiяся лишь средствами по отношенiю къ высшей цѣли. Этого вполне достаточно для того, чтобы усвоить настоящей жизни значительную цѣнность. Мы должны въ этомъ мiрѣ трудиться, должны любить и дѣятельно служить его обитателямъ; должны преслѣдовать земную цѣль, которая состоитъ въ томъ, чтобы приближать его къ Богу. И мы будемъ приближать его къ Богу, если будемъ стремиться къ его улучшенiю, по руководству разума, къ подчиненiю себѣ природы, къ укрѣпленiю узъ, связывающихъ людей между собою; если будемъ содѣйствовать тому, чтобы въ этомъ мiрѣ сiяло и имъ управляло Благо.

\* \* \*

(Продолженiе будетъ).

# ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Мая № 9. 1897 года.

---

Содержаніе. Вѣдомость № 4-й о церковно-приходскихъ школахъ Харьковской епархіи за 1895/96 учебный годъ (въ особомъ приложеніи).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

---

### Епархіальныя извѣщенія.

Награждены скуфьею священники церквей: Маріе-Магдалининской с. Бобріка, Лебединскаго уѣзда, Михаилъ *Кремтовскій*; сл. Лимана, Старобѣльскаго уѣзда, Теодоръ *Поповъ*.

— Награждены набедренниками священники церквей: сл. Бѣлявки, Старобѣльскаго уѣзда, Василій *Торанскій*; сл. Ивановки, Волчанскаго уѣзда, Василій *Эннатскій*; сл. Чебановки, того же уѣзда, Максимъ *Грековъ*; сел. Михайликовки, того же уѣзда, Василій *Владыковъ*; Троицкой, с. Анпинскаго, Сумскаго уѣзда, Теодоръ *Ильинскій*.

— Священникъ Успенской церкви с. Локни, Сумскаго уѣзда, Николай *Черниговскій*, перемѣщенъ, согласно прошенію, къ Преображенской церкви с. Юнаковки, того же уѣзда.

— Священникъ Архангело-Михайловской церкви с. Журавнаго, Ахтырскаго уѣзда, Іоаннъ *Рубинскій*, перемѣщенъ, согласно прошенію, къ Успенской церкви с. Локни, Сумскаго уѣзда.

— Діаконъ Воскресенской церкви с. Н. Водолаги, Валковскаго уѣзда, Дмитрій *Шокотовъ*, опредѣленъ на священническое мѣсто къ церкви с. Мартовой, Волчанскаго уѣзда.

— Священникъ Преображенской церкви сл. Юнаковки, Сумскаго уѣзда, Константинъ *Новопольскій*, 19 апрѣля н. г., волею Божіею, умеръ.

— И. д. столоначальника Консисторіи, титулярный совѣтникъ, Иванъ *Аггеевъ Любимскій*, 2 апрѣля н. г., волею Божіею, умеръ.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: къ Христо-Рождественской церкви с. Низшей-Верхосулки, Лебединскаго уѣзда, крест. Аввакумъ *Максименко*; къ Преображенской церкви с. Межирича, Лебединскаго уѣзда, дворян. Николай *Щекинъ-Кротовъ*; къ Покровской церкви г. Лебедина мѣщ. Алексѣй *Николаевъ*.

## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Положеніе духовенства въ Греціи.—Сочувственное отношеніе инославныхъ христіанъ къ православію.—Мѣры для борьбы съ сектантствомъ.—Видъ богослуженныхъ собѣдованій.—Занятія иконописью среди духовенства.—Двадцатипятилѣтніе коммиссіи народныхъ чтеній.—Распространеніе въ народѣ полезныхъ знаній.—Сельско-хозяйственная выставка.—Похоронныя кассы.—Похоронные обряды американскихъ племенъ.—Мусульманское паломничество.—Итоги переписи.

О состояніи церкви въ Греціи извѣстный аѳинскій профессоръ-богословъ Діомидъ-Кариакъ напечаталъ весьма интересную статью, повсюду произведшую большое впечатлѣніе (въ газетѣ *Ανάλεκτα* № 6145). Въ ней говорится, что въ то время какъ государственная жизнь въ королевствѣ Греціи болѣе и болѣе улучшалась, церковь продолжала оставаться все въ томъ же печальномъ положеніи, въ какомъ она была раньше. Главные недостатки ея слѣдующіе. Духовенство въ большинствѣ необразованно, какимъ оно было и раньше. За исключеніемъ отдѣльныхъ епископовъ, 90 проц. духовенства такъ необразованны, что едва обладаютъ познаніями, доставляемыми народной школой. Матеріальное положеніе его такъ жалко, что многіе въ его средѣ почти должны жить милостыней. Духовенство поэтому вслѣдствіе своего невѣжества и своей бѣдности не пользуется никакимъ уваженіемъ. Проповѣдь совершенно въ упадкѣ, что и неудивительно при необразованности духовенства. Нѣкоторымъ приходамъ не случается слышать проповѣди въ теченіе 2—3 лѣтъ. Конечно епископы много заботятся о проповѣди, но они не могутъ быть повсюду. Поэтому общины въ религіозномъ отношеніи весьма невѣжественны, такъ какъ и правильное религіозное обученіе совершается не вездѣ. Церковное строительство въ отношеніи архитектуры оставляетъ желать многого. Иконопись также находится въ упадкѣ, какъ и церковное пѣніе. Отсюда церковь не имѣетъ большого благотворнаго вліянія на народъ. Къ устраненію этихъ недостатковъ профессоръ предлагаетъ нѣсколько мѣръ. Численность духовенства,

по его мнѣнію, слѣдовало бы низвести на одну четверть его наличнаго состава. Въ королевствѣ Греціи теперь имѣется до 7,000 духовныхъ лицъ,—было бы достаточно и 2,000. Это уменьшеніе численности имѣло бы первымъ своимъ слѣдствіемъ улучшеніе матеріальнаго положенія духовенства, каковое положеніе между тѣмъ служить и причиною необразованности послѣдняго. Большинство священниковъ теперь имѣютъ приходы въ 30—50 семействъ съ доходомъ въ 30—50 франковъ въ мѣсяцъ (отъ 12 до 20 рублей въ мѣсяцъ); чрезъ сокращеніе численности приходы увеличились бы до 200—300 семействъ, способныхъ давать приличное вознагражденіе духовеству. Затѣмъ было бы необходимо обязательное основательное подготовительное образованіе къ занятію духовныхъ должностей. Въ Аѳинахъ для занятія мѣстъ при церквахъ необходимо бы имѣть кандидатамъ дипломъ отъ богословскаго факультета при университетѣ, въ которомъ богословскія науки преподаются восемью профессорами; то же и для занятія епископскихъ кафедръ, а для кандидатовъ на приходскія мѣста въ деревняхъ достаточно и диплома отъ какой-нибудь богословской семинаріи. Въ третьихъ—проф. Д. Киріакъ желаетъ, чтобы во всѣхъ приходскихъ церквахъ постепенно вводилась проповѣдь, которая конечно пойдетъ рука объ руку съ возвышеніемъ общаго и богословскаго образованія греческаго духовенства.—Всѣ эти благія пожеланія высказывались благомыслящими людьми и раньше, и оставались гласомъ вопіющаго въ пустынь. Увы, теперь еще меньше можно надѣяться на ихъ осуществленіе, такъ какъ и тѣ скудные средства, которыми располагала Греція, теперь пожраны ненасытнымъ Молохомъ злоплучной войны!..

— Съ глубочайшей радостью привѣтствуютъ православные русскіе люди немалочисленные обнаруженія мира и любви среди живущихъ въ Россіи инославныхъ христіанъ въ ихъ отношеніяхъ къ православнымъ. Всѣ подобные факты пріобрѣтаютъ особенное значеніе потому, что могутъ нѣсколько сглаживать тяжелое впечатлѣніе, вызываемое дѣйствіями фанатиковъ изъ инославныхъ христіанъ, вдохновляющихъ и нѣкоторыхъ изъ нашихъ сектантовъ. Указанное доброе настроеніе отдѣльныхъ лицъ изъ инославныхъ христіанъ выражается весьма различно, какъ видно изъ появившихся въ прежнее и въ послѣднее время указаній по этому предмету въ духовныхъ, особенно епархіальныхъ, періодическихъ изданіяхъ. По поводу послѣднихъ поѣздокъ преосвященнаго полоцкаго

по епархіи сообщается, что къ посѣщенію приходо́въ православнымъ архипастыремъ далеко не оставались равнодушны и ино-вѣрцы, что напримѣръ рим.-католики, также какъ и раскольники, во многихъ мѣстахъ за одно съ православными приходили встрѣчать іерарха и принимали отъ него благословеніе. Полоцкій епархіальный латышскій миссіонеръ, въ донесеніи о недавнемъ освященіи новоустроенной церкви-школы на фермѣ Кокорево, говоритъ, что не только православные латыши, но и мѣстные лютеране, которые безразлично (какъ онъ выражается) относятся къ своему вѣроисповѣданію, весьма рады устройству этой церкви-школы. По извѣстіямъ изъ Риги въ числѣ жертвователей на построенный въ м. Эдинбургѣ, на рижскомъ взморѣ, новый православный храмъ были не одни православные, но также р.-католики и лютеране. Въ сообщеніи изъ Гельсингфорса по поводу литургій на шведскомъ языкѣ, совершенныхъ для православныхъ въ гельсингфорской Троицкой церкви въ минувшемъ Великомъ посту, съ благословенія высокопреосвященнаго архіепископа Автонія, находимъ указаніе на то, что при этихъ богослуженіяхъ кромѣ православныхъ, присутствовали и многіе лютеране. Изъ сѣверозападнаго края идутъ новыя сообщенія о томъ, что православныя церковно-приходскія школы привлекаютъ расположеніе не только православнаго населенія, но и римскихъ католиковъ, а также и евреевъ, дѣти которыхъ охотно посѣщаютъ эти школы.

«Цер. Вѣст.».

— Преосвященный епископъ тамбовскій пригласилъ само духовенство къ обсужденію на съѣздѣ нѣкоторыхъ сторонъ въ пастырской дѣятельности, выдвигаемыхъ жизнью. Въ «Тамб. Еп. Вѣд.» объявлено слѣдующее предложеніе преосвященнаго депутатамъ епарх. съѣзда духовенства: „на основаніи производящихся въ епархіальномъ управленіи дѣлъ, нахожу нужнымъ предложить съѣзду о.о. депутатовъ для обсужденія слѣдующіе вопросы: о мѣрахъ къ утверженію православія въ народѣ и подавленію усилій вожаковъ раскола и особенно сектантства къ распространенію въ народѣ ихъ лжеученій, помимо веденія бесѣдъ миссіонерами съ раскольниками и сектантами; о мѣрахъ къ искорененію въ народѣ разныхъ пороковъ, каковы напримѣръ, пьянство, неовиновеніе дѣтей родителямъ, грубое обращеніе другъ съ другомъ, неуваженіе къ членамъ приходскаго причта и другіе; о мѣрахъ къ устраненію нѣкоторыхъ нравственныхъ недостатковъ въ членахъ церковнаго клира, каковы пристрастіе къ винопитію, немирствіе между

членами причта, удержавіе священникамъ дохода у низшихъ членовъ причта, стремленіе къ вымогательству отъ прихожанъ высокой платы за исполненіе церковныхъ требъ и другіе; о мѣрахъ къ возвышенію успѣховъ учениковъ въ церковно-приходскихъ школахъ и къ устраненію существующихъ къ сему препятствій, каковы немѣніе школьныхъ помѣщеній, несочувствіе крестьянъ къ школьному обученію дѣтей, небрежное отношеніе членовъ причта къ сему обученію или неспособность ихъ къ веденію школьнаго обученія и другіе“.

— Православные храмы съ совершающимся въ нихъ богослуженіями и внѣбогослужебными собесѣдованіями и со всѣми ихъ богослужебными принадлежностями, въ отличіе отъ церквей римско-католическихъ и протестантскихъ, могутъ быть и обыкновенно служатъ у насъ въ полномъ смыслѣ слова училищамъ вѣры и нравственности и источникамъ глубочайшаго религіознаго назиданія и просвѣщенія. Отсюда—постоянныя и настойчивыя усилія духовной власти и духовенства не только сохранить за ними все значеніе, которое они имѣли доселѣ, но и увеличить это значеніе, а равно устранивъ случаи недостаточной ревности отдѣльныхъ лицъ изъ духовенства къ ихъ богослужебнымъ и внѣбогослужебнымъ обязанностямъ. Относительно послѣдняго предмета, объявлено нынѣ въ числѣ другихъ, по вологодской епархіи слѣдующее архипастырское указаніе вологодскаго преосвященнаго, вызванное сообщеніями благочинническихъ совѣтовъ о томъ, что при нѣкоторыхъ церквахъ епархіи велись собесѣдованія въ весьма ограниченномъ количествѣ, а при очень многихъ и совсѣмъ не велись за отсутствіемъ слушателей, или за крайне малымъ числомъ ихъ по случаю трудныхъ весеннихъ и лѣтнихъ полевыхъ работъ: „Подтвердить всѣмъ приходскимъ пастырямъ, чтобы относились къ дѣлу внѣбогослужебныхъ собесѣдованій съ большимъ усердіемъ и ревностію, какъ служители Слова. Не слѣдуетъ прекращать даже при малочисленности слушателей,—немногіе, увидя пользу дѣла, приведутъ многихъ. И въ теченіе всего года пастырь не долженъ оставлять этой своей обязанности, а съ октября по апрѣль особенно неопустительно долженъ вести внѣбогослужебныя собесѣдованія; въ устраненіе же приводимыхъ извиненій и оправданій указать пастырямъ ученіе на сей предметъ Божественнаго Пастыреначальника: Матѣ. XVII, 10—14 и Лук. XV, 4—10“.

— Во многихъ епархіяхъ настойчиво поощряется занятіе иконо-

испаніемъ со стороны лицъ, не только владѣющихъ техничскими свѣдѣніями и навыками по этому дѣлу,—но и пригодныхъ для него по своему духовному расположенію и настроенію, именно со стороны священниковъ и кандидатовъ священства и со стороны монашествующихъ. Изъ новыхъ по этому предмету указаній обращаетъ особенное вниманіе одно, сдѣланное въ путевомъ журналѣ, веденномъ по обзорѣнію преосвященнымъ епископомъ симбирскимъ Никандромъ церковью симбирской епархіи въ прошломъ году. Здѣсь, по поводу обзорѣнія Медянской Покровской общины, находящейся въ курмышскомъ уѣздѣ, выражено желаніе, чтобы начинающія развиваться въ общинѣ производства живописи и иконо-украшеній приняла болѣе широкіе размѣры въ видахъ восполненія замѣтнаго вообще въ симбирской епархіи недостатка порядочныхъ иконописцевъ и удовлетворенія требованій по сему предмету, а также и ради доставленія общинѣ средствъ къ существованію. Усилія, направленные въ разныхъ епархіяхъ на развитіе иконописнаго дѣла среди духовенства, не остаются безплодными и нѣкоторыя написанныя духовными лицами иконы признаются настолько хорошими, что назначаются для украшенія вновь устрояемыхъ церквей, иногда даже и внѣ Россіи. Въ «Чер. Еп. Изв.» сообщается, что 10 марта въ черниговскомъ кафедральномъ Борисо-Глѣбскомъ соборѣ, преосвященнымъ Антоніемъ, епископомъ черниговскимъ, была освящена икона святителя Θεодосія, архіепископа черниговскаго, написанная мѣстнымъ иконописцемъ, о. Т. Шкляркомъ и предназначенная для помѣщенія въ храмъ, созданномъ преосвященнымъ Николаемъ, епископомъ алеутскимъ, въ Виллендѣ, въ штатѣ Огайо (Сѣверная Америка) во имя святителя Θεодосія, архіепископа черниговскаго. По сообщенію полоцкаго епарх. журнала, иконы для иконостаса въ вышеупомянутую новую церковь-школу на фермѣ Кокорево, въ числѣ десяти, написалъ (безвозмездно) священникъ о. К. Зайць.

«Цер. Вѣст.»

— 23 апрѣля, какъ сообщаютъ «Моск. Вѣд.», Постоянная Комиссія народныхъ чтеній праздновала двадцатипятилѣтіе своей дѣятельности. Всѣ члены Комиссіи, во главѣ съ предсѣдателемъ своимъ Вс. С. Соловьевымъ, и нынѣшніе и бывшіе дѣятели собрались въ Департаментъ Министерства Народнаго Просвѣщенія. На молебствіи присутствовали министръ Народнаго Просвѣщенія статсъ-секретарь графъ Деляновъ, его то-

варищъ тайный совѣтникъ Аничковъ, членъ совѣта министра дѣйствительный тайный совѣтникъ Георгіевскій, директоръ Департамента Министерства дѣйствительный статскій совѣтникъ Латышевъ, попечитель Харьковскаго учебнаго округа дѣйствительный статскій совѣтникъ Хрущовъ, директоръ Горнаго Института дѣйствительный статскій совѣтникъ Шафрановъ, придворный пресвитеръ о. Соколовъ, педагоги: дѣйствительные статскіе совѣтники Вороновъ, Филоновъ, литераторъ С. В. Максимовъ и др. Затѣмъ въ приемной залѣ Министерства состоялось засѣданіе. Здѣсь по сторонамъ портреты Государя Императора, въ куртинахъ изъ благоухающихъ цвѣтовъ поставлены бюсты Императоровъ: Александра II и Александра III. Предсѣдатель комитета дѣйствительный статскій совѣтникъ Соловьевъ прочиталъ историческій очеркъ дѣятельности Коммисіи (розданный присутствовавшимъ) и дополнилъ его своею рѣчью, въ которой высказалъ, что дѣло четверть вѣка тому назадъ задуманное Ѳ. Ѳ. Треповымъ, надъ которымъ потомъ долго и добросовѣстно трудился И. П. Хрущовъ, оказалось дѣломъ живымъ, способнымъ къ развитію и, при всей своей скудости средствъ и скромности, принесшее разнообразную пользу. Убѣжденіе въ крайней необходимости народныхъ чтеній, какъ лучшаго воспитательнаго средства народа, вошло въ сознаніе общества, и не далеко то время, когда народныя чтенія станутъ обычною принадлежностью каждаго города, каждаго большаго селенія, но и значеніе Постоянной Коммисіи никогда не умалится, благодаря издательской дѣятельности. Программа народныхъ чтеній разнообразна, но опытъ показалъ, что народъ не только хочетъ полезныхъ свѣдѣній, а и образныхъ разсказовъ изъ жизни. И къ этому дѣлу „мы должны относиться въ высшей степени серьезно, не развивать въ народѣ никакого злаго чувства, а пробуждать только чувства добрыя“. Изъ очерка видно, что Коммисія имѣетъ 36 мѣстъ чтеній въ Петербургѣ и окрестностяхъ и имѣетъ разрѣшеніе устранивать чтенія во 194 мѣстахъ Петербургскаго учебнаго округа. Коммисія и состоящее при ней Издательское Общество выпустило за истекшее время 215 названій книгъ и брошюръ, въ 419 изданіяхъ и въ числѣ 3.413.700 экземпляровъ. Бывшій предсѣдатель Коммисіи дѣйствительный статскій совѣтникъ Хрущовъ въ своемъ словѣ разсказалъ, какъ Общество въ періодъ своего прозябанія послѣ смерти Трепова оживилось, благодаря выказанному къ нему вниманію со стороны Наслѣдника Цесаревича, нынѣ царствующаго Государя Императора. Затѣмъ г.



Хрущевъ заявилъ, что основанное графомъ Строгановымъ и имъ Издательское Общество ликвидируетъ теперь свои дѣла и всѣ его книжные запасы на сумму до 40.000 р. переходятъ въ Коммиссію чтеній, а деньги до 12.000 руб. составятъ фондъ для издательской дѣятельности имени жертвователя Хрущева. Затѣмъ послѣдовалъ пріемъ поздравленій: С.-Петербургское Общество Трезвости привѣтствовало Коммиссію адресомъ, с.-петербургское уѣздное земство поздравило въ лицѣ своего предсѣдателя, прочтенъ цѣлый рядъ телеграммъ и писемъ отъ комитетовъ и коммиссій народныхъ чтеній изъ Москвы, Тамбова, Майкопа и др.

— Одна изъ коренныхъ русскихъ нуждъ, заключающаяся въ недостаткѣ средствъ для распространенія въ народѣ полезныхъ знаній, вызываетъ новыя и новыя усилія не только правительства, но и нѣкоторыхъ общественныхъ учрежденій и отдѣльныхъ лицъ помочь этой нуждѣ. Такъ, по газетнымъ свѣдѣніямъ, особая коммиссія при Вольномъ Экономическомъ Обществѣ разработала проекты предпринимаемыхъ Обществомъ изданій, „Сельскаго сборника“ имени Екатерины II и „Сельской библіотеки“ графа Мордвинова. По первому изданію коммиссія намѣтила составить серію первоначальныхъ учебниковъ для самообразованія, приуроченныхъ къ русскому читателю и уровню его знаній, въ объемѣ курса начальной школы. Въ серію эту войдутъ слѣдующіе предметы: элементарная математика, механика, геологія и минералогія, физика, химія общая и сельско-хозяйственная, ботаника, зоологія, анатомія, физиологія и психологія, физическая географія, космографія и метеорологія, географія политическая, этнографическая и экономическая, исторія культуры и сельскаго хозяйства, географія коммерческая, промышленная и сельско-хозяйственная, политическая экономія и право. Размѣръ каждаго изъ намѣченныхъ учебниковъ опредѣленъ до 12-ти печатныхъ листовъ. Что касается „Сельской библіотеки“, то коммиссія принимая во вниманіе, что область популярно-научной литературы на русскомъ языкѣ не богата книгами по естественно-историческимъ знаніямъ, нужда въ которыхъ въ сельскомъ населеніи наиболѣе ощутительна, рѣшила поставить на первую очередь изданіе книгъ по естествознанію.

— Съ іюля по октябрь текущаго года Кіевскимъ обществомъ сельскаго хозяйства имѣетъ быть устроена, по словамъ «Харьк. Губ. Вѣд.», въ г. Кіевѣ сельско-хозяйственная и промышленная выставка, по программѣ, обнимающей четыре отдѣла: сельско-хозяйствен-

ный, промышленный, кустарно-промышленный и научный. Три первых отдѣла раздѣлены на 27 группъ, куда входятъ всѣ виды сельско-хозяйственной промышленности и многіе промышленно-заводскія производства. Въ научный отдѣлъ, заключающій нѣсколько классовъ, войдутъ и премѣненіе искусствъ и художествъ къ промышленнымъ цѣлямъ; кромѣ того, здѣсь же будутъ демонстрированы музыкальные инструменты, экспонаты типографій и фотографій, также городская и сельская архитектура и различныя приспособленія для удобствъ жизни, для гигиены, планы общественныхъ зданій, благотворительныхъ заведеній и проч. На выставку принимаются экспонаты преимущественно изъ юго-западнаго края и смежныхъ съ нимъ губерній, но могутъ быть допускаемы отечественныя произведенія и изъ другихъ мѣстностей. Во время выставки будутъ производиться демонстративныя чтенія и объясненіе выставленныхъ предметовъ, а также испытанія земледѣльческихъ орудій и машинъ. Награды состоятъ: изъ имѣющихъ быть назначенными на выставку, какъ самимъ кievскимъ обществомъ, такъ и другими учрежденіями, почетныхъ отзывовъ, золотыхъ, серебряныхъ и бронзовыхъ медалей, похвальныхъ листовъ и денежныхъ премій. Ко дню открытія выставки будетъ изданъ каталогъ, а во время выставки обществомъ, съ особаго разрѣшенія, будетъ издаваться „Выставочный Листокъ“.

— «Орлов. Вѣст.» настаиваетъ на необходимости устройства похоронныхъ касъ. „Необходимо самому испытать, чтобы понять то ужасное положеніе, въ которое ставитъ смерть такого человѣка его близкихъ, на которыхъ лежитъ обязанность достойно похоронить его останки. Кромѣ ужаса—потери близкаго человѣка, его несчастная жена, мать или другіе родственники часто мучатся изъ-за неимѣнія необходимыхъ средствъ для похоронъ любимаго человѣка. Начинается угнетенное и униженное скитаніе по начальству, если покойникъ служилъ, и по знакомымъ; начинается упрашиваніе пріятелей и друзей покойника; но моментъ слишкомъ неожиданный, тѣ и сами ничего не имѣютъ; остается одно—закладывать, продавать вещи, которыхъ и безъ того мало. Насчастіе увеличивается еще тѣмъ, что въ такія минуты безысходной скорби человѣкъ особенно теряетъ и чувствуетъ себя настолько убитымъ, что не въ состояніи бываетъ оріентироваться—для него необходима посторонняя помощь. Въ это-то время похоронная касса и поддерживаетъ несчастныхъ. Надо прибавить еще то, что по-

слѣ смерти чиновника пенсія выдается не тотчасъ же, а очень часто черезъ нѣсколько мѣсяцевъ и все это время семья покойнаго остается безъ всякой опредѣленной матеріальной поддержки“.

— Обряды, которыми сопровождаются похороны у Индійцевъ, находятся въ связи съ ихъ представленіями о загробной жизни. По древнему повѣрью, читаемъ мы въ *Tägliche Rundschau*, краснокожему по дорогѣ на тотъ свѣтъ приходится подвергаться разнымъ опасностямъ. Душа переправляется черезъ большое озеро, гдѣ мостомъ ей служить только спина змѣя. Громадная собака стремится ее поглотить, и еще ей приходится взбираться на высокія и пустынные горы. Для облегченія трудностей путешествія, мертвымъ кладутъ въ могилу оружіе и пищу; кромѣ того, сжигаютъ большое количество маисовыхъ зеренъ, которыя, по повѣрью, служатъ пищею для мертвыхъ. Вблизи водопада св. Антонія на Миссисипи находится глубокая пещера, которую Индійцы называютъ Жилнщемъ великаго духа. Подлѣ нея туземцы хоронятъ своихъ мертвыхъ. Каждый годъ въ апрѣлѣ сходятся въ пещерѣ для совѣщаній. При этомъ каждое племя приноситъ съ собою своихъ умершихъ единоплеменниковъ. Трупы зашиты въ буйволовыя кожи и такимъ образомъ передаются „святой землѣ“. Ирокезы кладутъ въ могилу краски и кисти, для того чтобъ умершій могъ окрашивать себя и на томъ свѣтѣ. Калифорнійцы копаютъ могилу еще раньше, чѣмъ умирающій испуститъ послѣдній вздохъ, и зарываютъ его сейчасъ же, какъ только тотъ перестаетъ дышать. Караибы совершаютъ похороны утромъ послѣ дня смерти. Въ то время какъ ближайшіе родственники сдѣлать скорбя въ своей жизни, болѣе отдаленные родственники пляшутъ и пляшутъ съ пѣніемъ вокругъ могилы. Черезъ нѣсколько мѣсяцевъ могилу раскапываютъ, и части скелета раздаютъ близкимъ роднымъ. Целагонійцы, которые думаютъ что душа переходитъ въ тѣла живыхъ родственниковъ, сѣдаютъ труны своихъ покойниковъ до костей, чтобъ облегчить имъ переселеніе душъ. «Моск. Вѣд.».

— Всякій религіозный культъ устанавливаетъ извѣстные обрядности, исполненіе коихъ обязательно въ опредѣленные сроки и часто при огромномъ стеченіи людей. Движимыя высшими духовными чувствами, толпы людей стекаются отовсюду, съ самыхъ отдаленныхъ странъ, чтобы въ опредѣленномъ мѣстѣ воздать долгъ Высшему Существоу—выразить ему свое благоговѣніе и покорность. Высоко трогательную картину представляютъ эти непрерывныя

вереницы людей, движимыя какой-то высшей силой къ избранному мѣсту. Не мало страданій, всевозможныхъ лишеній, болѣзней, часто производящихъ большія опустошенія, приходится претерпѣть ревностнымъ поклонникамъ, чтобы добратъся до чтиваго мѣста, окунутыя ли въ священныя водахъ Ганга или въ нѣмомъ благоговѣніи повергнуться передъ таинственной Каабой. Въ этомъ удивительномъ зрѣлищѣ сказывается мощь духовной стороны чело-вѣка. Если обрядовыя стороны чужой намъ вѣры кажутся для насъ нѣсколько странными и непонятными, то яркое и непосредственное проявленіе духовныхъ стремленій въ дикой, непросвѣщенной массѣ людей невольно заставляетъ относиться съ извѣстнымъ снисхожденіемъ къ ихъ обрядностямъ. Тѣмъ не менѣе, нельзя оставить безъ вниманія опасность, какую грозитъ Европѣ паломничество магометанъ въ гигиеническомъ отношеніи. Необходимо устранить тѣ бѣды, которыя могутъ возникнуть, при огромномъ скопленіи народа, вслѣдствіе развитія эпидемическихъ болѣзней и распространенія ихъ или затѣмъ, по путямъ движенія паломниковъ. Опасности, которыя связаны съ проявленіями религіознаго культа у индусовъ и магометанъ, касаются всѣхъ странъ, а потому вызываютъ необходимость въ международныхъ мѣрахъ. Условія паломничества и мѣры для оздоровленія его служили предметомъ обсужденія на международныхъ гигиеническихъ конференціяхъ или съѣздахъ, именно: въ 1874 г.—въ Вѣнѣ, 1881 г.—въ Вашингтонѣ, 1885 г.—Римѣ, 1892 г.—Венеціи, 1893 г.—Дрезденѣ и въ 1894 г.—въ Парижѣ. Только-что вышедшая «L'orientation velle de la politique sanitaire» проф. Пру, члена медицинскій академіи и главнаго инспектора санитарныхъ учрежденій во Франціи, даетъ полную картину того, что представляетъ въ настоящее время пилигримство, и содержитъ въ себѣ изложеніе тѣхъ мѣръ, которыя должны быть приведены въ исполненіе для оздоровленія паломничества и для предохраненія Европы отъ заноса заразы. Въ январьской книжкѣ «Вѣстн. Общ. Гиг.» помѣщены слѣдующія любопытныя свѣдѣнія, почерпнутыя изъ превосходной книги проф. Пру. Извѣстно, что холера въ Индіи составляетъ эндемическую болѣзнь, которая иногда усиливается и распространяется далеко за предѣлы первоначальной области, достигаетъ нерѣдко Европы, гдѣ и наблюдались въ извѣстные годы болѣе или менѣе продолжительныя эпидеміи. Мѣстныя усилія холерныхъ заболѣваній въ Индіи тѣсно связаны съ паломничествомъ индусовъ, которое

совершается въ опредѣленные сроки, согласно религіозному установленію. Постояннымъ гнѣздомъ холеры служитъ дельта рѣки Ганга. Дельта эта съ запада ограничивается рукавомъ Гоогли, а съ востока—рѣкой Брамапутрой. Также постоянную болѣзнь составляетъ холера по всему побережью рѣки Ганга, до Бенареса включительно. Верхняя часть дельты представляетъ довольно населенныя мѣста, тогда какъ основаніе треугольника, составляющаго дельту, является совершенной пустыней; это—такъ называемый Сендербанъ. Необитаемая часть дельты представляетъ болотистую мѣстность, изобилующую тиграми и отличающуюся роскошною тропическою растительностью. Сюда стремятся воды Ганга, уже сильно загрязненныя, пройдя крайне населенныя области, и здѣсь смѣшиваются съ морскою водою, которая во время приливовъ далеко заходитъ вверхъ по рѣкѣ и производитъ даже настоящія наводненія. На пространствѣ дельты даны всѣ условія для разложенія органическихъ веществъ и для развитія всевозможныхъ микроорганизмовъ. Здѣсь же, какъ говоритъ проф. Пру, по всей вѣроятности, развивается и холерная бактерія, холерная запятая. Такимъ образомъ, здѣсь находится постоянный источникъ холеры. Всѣ вспышки холеры именно начинались усиленіемъ заболѣваемости въ низовьяхъ рѣки, и отсюда болѣзнь распространялась далѣе. Для индусовъ рѣка Гангъ, какъ извѣстно, считается священной. Главныя мѣста, куда стекаются для поклоненія, расположены на этой рѣкѣ. По вѣрованіямъ индусовъ, ванна, принятая въ Гангѣ, освобождаетъ отъ всѣхъ грѣховъ. Рай уготованъ тѣмъ счастливымъ, тѣла которыхъ подвергнутся сожженію на берегахъ священной рѣки. Индусъ отличается вообще большою неохотою къ передвиженіямъ: онъ привязанъ къ своей деревнѣ, но въ періоды религіозныхъ поклоненій со всѣмъ жаромъ духовнаго увлеченія устремляется къ желанному мѣсту. И вотъ въ этихъ мѣстахъ происходятъ огромныя скопленія народа. Здѣсь-то легко образуются очаги свѣлыхъ эпидемій. Какъ на одно изъ такихъ священныхъ мѣстъ, прежде всего слѣдуетъ указать на городъ Гурдваръ или Гангадвара, что означаетъ ворота Ганга. Городъ расположенъ въ самой верхней части Ганга, именно тамъ, гдѣ рѣка, начинаясь отъ Гималайскихъ горъ, проникаетъ въ Индостанъ. Религіозныя собранія здѣсь бывають каждый годъ. Это священное мѣсто больше всѣхъ другихъ посѣщается. Религіозныя обмыванія въ рѣкѣ, происходящія во время торжествъ, начинаются въ мѣсяцѣ шантра, когда солнце

вступаетъ въ знакъ Овна (въ мартѣ). 10-го апрѣля (новаго стиля) — послѣдній день религіозныхъ очищеній. Черезъ каждыя 12 лѣтъ празднество совершается особенно торжественнымъ образомъ, и въ это время праздникъ считается особенно священнымъ: обмыванія, производимыя въ это время, считаются гораздо болѣе дѣйствительными. Эти торжества, повторяющіяся черезъ 12 лѣтъ, называются великимъ праздникомъ Кумбъ-Мела. Къ этому времени въ Гурдваръ стекаются несмѣтныя толпы поклонниковъ, и въ то же время устраивается оживленная ярмарка. Прежде это была самая значительная ярмарка во всей Индіи. Сюда приходили купцы ихъ Пенджаба, Туркестана, Кашмира и другихъ странъ. Въ 1796 году здѣсь собралось  $2\frac{1}{2}$  милліона народа. Во время этого праздника холера всегда усиливается и уноситъ массу жертвъ. Смертность отъ холеры въ Пенджабѣ, во время двухъ Кумбъ-Мела, 1867 и 1879 гг. составила 69.281, тогда какъ за все время съ 1865 до 1881 г. (за исключеніемъ двухъ годовъ, когда былъ названный праздникъ) общая смертность отъ холеры была только 41.649, т.-е. составляла только  $\frac{2}{3}$  того числа жертвъ, которыя унесла холера въ годы празднествъ Кумбъ-Мела. То же самое замѣчается и по отношенію къ отдѣльнымъ мѣсяцамъ года: смертность отъ холеры рѣзко повышается во время религіознаго наплыва людей. Кромѣ рѣки Ганга, священное мѣсто индусовъ составляетъ Жугурна на берегу рѣки Ориссы, въ сѣверо-западномъ углу Бенгальскаго залива. Религіозныя торжества здѣсь происходятъ въ мѣсяцахъ іюнѣ и іюльѣ. Далѣе, посѣщается поклонниками городъ Конжеверамъ, расположенный въ 45 миляхъ къ югу отъ Мадраса; сюда въ маѣ стекается болѣе 20.000 паломниковъ. Есть много и другихъ мѣстъ поклоненія менѣе извѣстныхъ. Условія всѣхъ этихъ паломничествъ одинаковы. Поклонники стекаются сюда отовсюду. Они приходятъ усталые и обыкновенно въ нищетѣ; путь свой, часто въ нѣсколько сотъ верстъ, они совершили пѣшкомъ подъ палящимъ солнцемъ. Воду пьютъ изъ тѣхъ же бассейновъ, въ которыхъ совершаютъ свои омовенія. Дурная пища, загрязненная вода и невоздержный образъ жизни, сопровождаемый всякими распутствами, присоединяются къ громадному скопленію людей, чтобы образовать удобную почву для развитія эпидеміи. Именно, согласно изслѣдованіямъ Коха, надобно думать, что скученность имѣетъ въ этомъ отношеніи огромное значеніе. Кохъ доказалъ относительно города Жугурны, что появленіе холеры совпадаетъ въ немъ не съ пониженіемъ уровня поч-

венной воды (какъ это старались доказать сторонники Петтенкоффера), а съ наплывомъ паломниковъ. Слѣдующій фактъ придаетъ значеніе производящаго, или по крайней мѣрѣ усаляющаго, момента скученности, а не мѣстности, которой часто приписываются особенныя, предохраняющія отъ холеры, свойства. Паломники изъ Бомбея, идя въ Жигурну и возвращаясь оттуда, проходили черезъ мѣстности, гдѣ всегда бывала холера. Желая предохранить отъ нея эти мѣстности, правительство направило паломниковъ черезъ Хондъ, страну, гдѣ болѣзнь была вовсе неизвѣстна и которая считалась обладающею особенными свойствами, не позволяющими холерной заразы развиваться. Но что же послѣдовало? Тѣ же паломники внесли болѣзнь въ новую область, и здѣсь холера произвела большія опустошенія. Примѣненіе мѣръ оздоровленія всегда оказывало успѣхъ. Такія мѣры заключаются въ очисткѣ города, устройствѣ временныхъ (на время большаго скопленія людей) общественныхъ мѣстъ собранія, снабженіи хорошею питьевою водою, дезинфекціи холерныхъ выдѣленій. Далѣе, необходимо обратить особенное вниманіе на паломниковъ, возвращающихся въ свои родные города, куда они легко могутъ внести заразу. Съ этою цѣлью необходимо установить осмотръ возвращающихся паллигримовъ и не иначе впускать ихъ въ городъ, какъ убѣдившись, что они не могутъ внести заразы. Практиковалась, напр., такая мѣра, чтобы впускать въ городъ возвращающихся паллигримовъ только въ томъ случаѣ, когда среди нихъ нѣтъ подозрительныхъ заболѣвающихъ, когда прошло не менѣе 48 часовъ съ того времени какъ паломники имѣли соприкосновеніе съ холернымъ больнымъ или вообще съ заболѣвшимъ желудкомъ. Хотя мѣры предосторожности отличались вообще недостаточностью, но все-таки въ тѣхъ рѣдкихъ мѣстахъ Индіи, гдѣ онѣ были примѣнены, смертность отъ холеры сразу уменьшилась. Такъ, благодаря этимъ мѣрамъ, въ Конжеверамѣ въ 1764—65 гг. не было вовсе заболѣвающихъ холерою. Мѣры предосторожности оказали успѣшное дѣйствіе также въ Бомбеѣ. Въ провинціи Мадрасъ, въ которой холера прежде производила значительныя опустошенія, замѣчается тотъ же успѣхъ. Въ 1884 г. здѣсь произошло 75,476 случаевъ смерти отъ холеры, а въ 1885 г., несмотря на огромное число паломниковъ, не было вовсе. Великое движеніе паломниковъ въ Гурдварѣ на праздникъ Кумбъ-Мела въ 1891 г. было объявлено въ апрѣлѣ мѣсяцѣ. Въ виду ошпадавшагося скопленія людей, были приняты всѣ мѣры къ тому, что-

бы не дать развиваться здѣсь сильной эпидеміи, какъ это случилось въ 1867 и 1879 гг. Было обращено особенное вниманіе на рукавъ Ганга, въ которомъ должны были происходить священныя омовенія. Чтобы сдѣлать теченіе его болѣе быстрымъ устроили искусственное суженіе русла рукава. Другой священный водоемъ, прудъ Бнимъ-Годо, гдѣ также совершались священныя омовенія, былъ предварительно осушенъ, вычищенъ, выложенъ камнемъ и цементированъ, а затѣмъ соединенъ посредствомъ водопроводной трубы съ рѣкою. Къ услугамъ санитарнаго надзора находился личный персоналъ изъ 1,342 челов. Были устроены временные госпитали. По прибытіи въ Гурдваръ паломники осматривались, причемъ больные и подозрительные были изолированы въ особыхъ помѣщеніяхъ. Обратили вниманіе на очистку города, улицъ и домовъ. Пищевые продукты служили предметомъ особеннаго вниманія. Было нанято 235 чистильщиковъ города, которые ежедневно работали, 18 барокъ со 198 людьми были назначены для особыхъ надобностей при очисткѣ города. Какъ дезинфекціонное средство, примѣнялась сулема. Благодаря такимъ мѣрамъ предосторожности, праздникъ Кумбъ-Мела въ 1891 г. не явился, какъ бывало прежде, источникомъ распространія холеры, хотя скопленіе народа было такое же многочисленное, какъ и въ прежнія времена, и хотя между паломниками наблюдалось нѣсколько холерныхъ заболѣваній. Какъ на любопытную подробность, можно указать, что во время религіозныхъ омовеній въ означенномъ выше рукавѣ Ганга, народъ бужельно переполнялъ потокъ, куда каждую минуту входило новыхъ лицъ до 500 челов. Вода, до того времени совершенно прозрачная, становилась сразу же мутною и издавала дурной запахъ. Во время предыдущаго праздника Куннигамъ нашелъ въ такой водѣ занятавидную бактерію. Въ слѣдующемъ 1892 году мѣры предосторожности не были приняты, и холера вновь распространилась отсюда въ сосѣднія страны по путямъ возвращавшихся изъ Гурдвара паломниковъ. Также успешнымъ оказались мѣры, принятыя для оздоровленія Калькутты, въ которой холера имѣла самыя лучшія условія для своего развитія.

Къ сожалѣнію надобно замѣтить, что такія гигиеническія мѣры, польза которыхъ уже доказана, мало еще въ Индіи примѣняются. Такъ въ Бенгаліи, на 47,242 города и деревень приходится 46,603, въ которыхъ нѣтъ никакой организаціи для приведенія населеннаго мѣста въ должный видъ, отвѣчающій требованіямъ гигиены



Не удивительно, что холера въ Индіи до сихъ поръ не обнаруживаетъ стремленія къ уменьшенію. Напротивъ, она тамъ замѣтно даже увеличивается изъ-года-въ-годъ—настольно ничтожны, въ общей массѣ населенныхъ мѣстъ въ странѣ, тѣ единичныя улучшенія, которыя въ настоящее время существуютъ. Они только служатъ укоромъ для англичанъ, такъ какъ польза этихъ мѣръ, безъ всякихъ оговорокъ, доказывается англійскими же статистиками. Эпидемія возросла съ 318,228 смертныхъ случаевъ въ 1878 г. до 721,938 жертвъ въ 1892 году. На основаніи этого, проф. Пру приходитъ къ печальному выводу, что смертность отъ холеры въ Индіи до сихъ поръ все еще увеличивается, и эта страна не перестаетъ служить для Европы источникомъ сильныхъ опасеній. Разбирая условія возникновенія холерныхъ эпидемій въ Индіи, этотъ ученый полагаетъ, что причины значительной смертности въ различныхъ ея частяхъ гораздо менѣ зависятъ отъ климата, чѣмъ отъ отсутствія самыхъ элементарныхъ гигиеническихъ мѣръ. Это подтверждается санитарной статистикой Бомбея и Калькутты. Поэтому представляется крайней необходимостью для англо-индійскаго правительства провести мѣры ассенизаціи по всей Индіи. Равно необходимо принять слѣдующія мѣры: 1) ограничить паломничество въ томъ отношеніи, чтобы не позволить отправляться въ путь тѣмъ лицамъ, которыя могутъ быть носителями началъ заразныхъ болѣзней; 2) примѣнить въ священныхъ мѣстахъ, куда стекаются паломники, необходимыя гигиеническія мѣры: дезинфекцію, очистку города и пр., 3) препятствовать, наконецъ, разнесенію заразы при возвращеніи паломниковъ въ свои родныя мѣста.

«Прав. Вѣст.» .

— Произведенные предварительные подсчеты переписи обнаружили, что общее число населенія въ 49 губерніяхъ Европейской Россіи и въ Донской области составляетъ 94.188,650. Какъ видно изъ приводимыхъ ниже цифръ, оказывается, что въ 4-хъ губерніяхъ населеніе превышаетъ 3 миліона, въ 8-ми—2.500,000 и въ 10-ти составляетъ отъ 2-хъ до 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> миліоновъ. Кіевская (въ 1897 г.) 3.564,433, (въ 1885 г.) 2.847,607, Вятская (въ 1897 г.) 3.082,615, (въ 1885 г.) 2.859,004, Подольская (въ 1897 г.) 3.036,580, (въ 1885 г.) 2.364,869, Пермская (въ 1897 г.) 3.002,655, (въ 1885 г.) 2.649,573, Волинская (въ 1897 г.) 2.999,364, (въ 1885 г.) 2.196,049, Полтавская (въ 1897 г.) 2.794,757, (въ 1885 г.) 2.653,189, Самарская (въ 1897 г.) 2.761,851, (въ 1885 г.) 2.412,887, Херсонская (въ 1897

г.) 2.728,508, (въ 1885 г.) 2,026,853, Тамбовская (въ 1897 г.) 2.715,265, (въ 1885 г.) 2.607,881, Область войска Донскаго (въ 1897 г.) 2.575,818, (въ 1885 г.) 1.896,113, Воронежская (въ 1897 г.) 2.547,320, (въ 1885 г.) 2.538,719, Харьковская (въ 1897 г.) 2.510,378, (въ 1885 г.) 2.253,873, Московская (въ 1897 г.) 2.433,356, (въ 1885 г.) 2,183,579, Саратовская (въ 1897 г.) 2.419,756, (въ 1885 г.) 2.222,000, Курская (въ 1897 г.) 2.394,893, (въ 1885 г.) 2.266,573, Черниговская (въ 1897 г.) 2,322,007, (въ 1885 г.) 2.075,867, Уфимская (въ 1897 г.) 2.219,838, (въ 1885 г.) 1.874,154, Казанская (въ 1897 г.) 2.190,075, (въ 1885 г.) 2.066,446, Мпн-ская (въ 1897 г.) 2.156,343, (въ 1885 г.) 1.646,579, Екатеринославская (въ 1897 г.) 2.112,651, (въ 1885 г.) 1.487,624, С.-Петербургская (въ 1897 г.) 2.104,511, (въ 1885 г.) 1.646,057, Орловская (въ 1897 г.) 2.054,609, (въ 1885 г.) 1.963,706. Если сравнить увеличеніе населенія приведенныхъ выше губерній сравнительно съ ихъ населеніемъ 1885 года, то окажется, что среднія русскія черноземныя губерніи возросли въ населеніи относительно очень мало. Такъ, напр. (въ круглыхъ цифрахъ), въ Воронежской—населенія прибавилось лишь вколо 9 т., въ Орловской—до 91 т., въ Тамбовской—107 т., Курской—130, Полтавской—140, въ то время, какъ населеніе Волынской увеличилось слишкомъ на 800 тыс., Херсонской и Екатеринославской слишкомъ на 700 т., области войска Донскаго на 670 т., Пермской губ. на 650 т., Подольской на 630 т., даже Мпнской слишкомъ на 500 т. Въ меньше населенныхъ губерніяхъ повторяется то же явленіе. Впрочемъ, губерніи Тамбовская, Курская и Полтавская принадлежатъ къ числу 15 наиболее густо-населенныхъ губерній Россіи. Значительно увеличилось населеніе и 10-ти губерній Царства Польскаго, гдѣ оно теперь составляетъ 9.442,590 противъ 7.960,304 по даннымъ 1885 г. Губерніи и области Кавказа имѣютъ тоже 9,723,553, противъ 7,284,547—1885 года. Губерніи и области Сибіри поднялись съ 5,313,680 въ 1885 году на 5,731,732 по переписи 28-го января. Пять областей степныхъ дали 3,415,174 противъ прежней цифры 2,567,113, области Туркестана и Закаспійская имѣютъ теперь 4,175,101 противъ 2,759,985 исчисленія 1885 года, т.-е. на 66 слишкомъ проц. Въ заключеніе для полученія общей цифры слѣдуетъ прибавить еще 2,527,801 населенія Финляндіи (стоящей такимъ образомъ на 12-мъ мѣстѣ по населенію между русскими губерніями) и 6,412 русскихъ подданныхъ въ Хивѣ и Бухарѣ.

По даннымъ всеобщей переписи 28-го января въ числа 136 городовъ, имѣющихъ населенія больше 10 т., только въ 14-ти число женскаго населенія превышаетъ мужское. Наибольше обильны женщинами Калишъ (на 100 мужчинъ 116 женщинъ), Екатеринбургъ и Нѣжинъ (на 100 мужч. 114 женщ.). Нѣсколько больше мужскаго женское население Чернигова и Саратова. Почти полное равновѣсие между слабою и сильною половиною челоуѣчества представляетъ Могилевъ-Губернскій, Бердянскъ, Вологда, Митава, Умань, Нахичевань, Пепза, Сибирскъ и Витебскъ. Особенно мало женскаго населенія въ Хабаровскѣ (29 на 100 мужч.), Батумѣ (40 на 100), Кронштадтѣ и Карсѣ (44 на 100). Изъ нашихъ губернскихъ городовъ относительно мало женщинъ въ Рязани и Смоленскѣ (75 и 76 на 100 мужч.). Петербургъ, имѣя 82,6 женщинъ на 100 мужч. (693,907 мужч., 573,116 женщ.), превосходитъ въ этомъ отношеніи Москву, гдѣ недостаетъ 133,270 женщинъ, такъ что на 100 мужч. приходится лишь 76,3 женщинъ (560,940 мужч., 427,670 женщ.). Варшава представляетъ для большого города совершенное исключеніе: въ ней на 297,893 мужскаго населенія имѣется 316,859 женщ., т.-е. на 100 мужч. 106,4 женщ. Кіевъ весьма подходитъ къ Петербургу, имѣя 82,9 женщ. на 100 мужч., близка къ нему и Одесса (86,4 женщ. на 100 м.), и превосходитъ Рига, гдѣ женщинъ почти 97 на 100 мужч. Что касается отношенія женскаго населенія къ мужскому не только въ городахъ, но вообще, то въ 49 губерніяхъ Европейской Россіи приходится 102,8 женщ. на 100 мужчинъ. Въ 11 губерніяхъ Царства Польскаго—98,6 к., на 100 м., въ губерніяхъ и областяхъ Кавказа это отношеніе значительно ниже и совпадаетъ съ таковыхъ въ областяхъ степныхъ, т.-е. и на Кавказѣ и въ степныхъ областяхъ приходится 89<sup>1</sup>/<sub>2</sub> женщ. на 100 мужч. Въ областяхъ Туркестана и Закаспійской—женщинъ еще меньше (83,6 на 100 м.) Губерніи же и области сибирскія находятся въ этомъ отношеніи сравнительно въ нормальныхъ условіяхъ, имѣя 93,7 женщ. на 100 м. Интересныя данныя даетъ всеобщая перепись относительно густоты населенія, т.-е. количества его, приходящагося на 1 кв. версту. Въ этомъ отношеніи наше отечество, при всей громадной общей цифрѣ населенія 130 мил., можетъ считать себя еще на долго обеспеченнымъ землею. 49 губерній Европейской Россіи и Донская область не имѣютъ безъ значительныхъ внутреннихъ водъ 4.242,697 кв. верствъ, такъ что на квадратную версту населенія приходится 22,2 челоу. Но цифра эта колеблется чрез-

вычайно, составляя 0,5 населенія на квадратную версту въ Архангельской, 3,2 въ Олонецкой, 3,9 въ Вологодской, 4,8 въ Астраханской, она доходитъ до 83,2 въ Московской, 83,1 Подольской и 79,6 въ Кіевской. Затѣмъ болѣе 50 чел. на кв. версту имѣютъ теперь 7 губерній—Полтавская—63,7 Курская—58,7. С.-Петербургская—53,9, Тульская—52,6, Харьковская—52,4, Черниговская—50,4 и Орловская—50; менѣе 20 жителей на квадратную версту оказывается въ четырехъ губерніяхъ: Костромской—19,4, области войска Донского—17,9, Пермской—10,4 и Оренбургской—9,7. Иное отношеніе представляютъ губерніи не русскія и Азіатская Россія. Въ одиннадцати губерніяхъ Царства Польскаго, занимающихъ всего 111,554 кв. верстъ, на каждую такую версту приходится 84,8 чел. населенія, при чемъ въ числѣ этихъ губерній имѣются двѣ, обладающія наиболѣе густымъ населеніемъ вообще въ Имперіи—Петроковская со 130,7 населенія на квадр. версту и Варшавская съ 123,8. Губерніи и области кавказскія, занимающія 411,324 кв. версты, имѣютъ въ среднемъ выводѣ 23, 6 населенія на квадратную версту, т.-е. почти совпадаютъ съ густотою населенія губерній Европейской Россіи, при чемъ максимумъ населенности приходится на губерніи Эриванскую (44,3), а минимумъ на Черноморскую (8,9). Губерніи и области сибирскія съ островомъ Сахалиномъ представляютъ, конечно, минимальныя цифры въ этомъ отношеніи—10.922,480 кв. верстъ пространства, имѣютъ въ среднемъ 0,5 чел. на квадр. версту. Двѣ наиболѣе населенныя губерніи—Томская (1.917,527 жителей) и Тобольская (1.438,655), сосредоточившія въ себѣ безъ малаго половину населенія Сибири, имѣютъ 2,6 и 1,2 населенія на 1 квадр. версту, оставляя 0,1 чел. на квадр. версту для Якутской губерніи и Приморской области съ Сахалиномъ. Области степныя населены уже лучше Сибири. Такъ въ среднемъ имѣется 1,8 чел. (при 2.946,838 квадр. верстъ общаго пространства). Львиную долю 3 чел. на квадр. версту взяла себѣ Семирѣченская область (990,243 жителей), наименьшую—Тургайская (1,2 чел. на квадр. версту). Три области Туркестана и Закаспійская населены болѣе чѣмъ области степныя; въ нихъ на квадр. версту приходится 3,9, т.-е почти 4 чел., при пространствѣ 1,069,790 квадр. верстъ. Колебанія населенности тамъ весьма рѣзки; въ Закаспійской области на квадр. версту приходится 0,8 чел., а въ Ферганской съ Памиромъ—18,9. («Нов. Вр.»).

# НОВОЕ ИЗДАНИЕ ПАМЯТНИКОВЪ НАРОДНАГО ПѢСНОТВОРЧЕСТВА

(русскихъ въ связи отчасти съ олавянскими и общенародными), \*)

предпринятое (и частью начатое уже) П. А. БЕЗСОНЫМЪ, обни-  
маетъ въ назначенномъ планѣ:

Отдѣлъ I. „Стихи“ („духовные“): а) въ 6-ти „прежнихъ“ томахъ (объемистыхъ выпускахъ 1-го разошедшагося изданія 1860 г. и дал., подъ назв. „Калѣки-Перехожіе“), изданіе второе съ дополненіемъ новыхъ образцовъ; б) въ шести такихъ же выпускахъ содержали „дальнѣйшаго“, доселѣ непечатаннаго; всего двѣнадцать томовъ въ 8<sup>о</sup> больш. формата, отъ 10 печ. лст. и бол.

Отд. II. „Дѣтскія пѣсни“—съ дополненіемъ содержанія противу 1-го разошедшагося изданія 1868 г. въ 1-мъ томѣ (возрастъ малолѣтній съ колыбели), а далѣе во 2-мъ и 3-мъ томахъ меньш. формата (впервые возрастъ средній и старшій), всего три тома (малолѣтки, подростки и взрослые дѣти).

Отд. III. „Пѣсни“ (разныя и вообще, за исключеніемъ вышеупомянутыхъ и особо отдѣленныхъ—„Былевыхъ, Безъпмянныхъ, Казацкихъ, Солдатскихъ“ и т. д.): такъ-называемый „Нѣсенникъ“, но цѣльный и общій изъ произведеній „оригинальныхъ“. Нѣсколькими объемистыми „выпусками“ въ 8<sup>о</sup> д. больш. форм., а въ цѣломъ пять томовъ.

Всѣ три означенныхъ „отдѣла“ изданія ведутся одновременно и снабжены изслѣдованіемъ, объясненіемъ и примѣчаніями издателя: первые два еще съ „нотами“ напѣвомъ и „рисунками“ или „снимками“ лицъ пѣвшихъ, третій же безъ оныхъ, но съ вариантами и примѣчаніями еще обильнѣйшими („ноты“ къ сему отдѣльному выпуску по особой подпискѣ впредь).

Открывается нынѣ „ПРЕДВАРИТЕЛЬНАЯ ПОДПИСКА“, при благосклонномъ приѣмѣ ея въ редакціи „Моск. Вѣдом.“ (равно какъ въ другихъ повременныхъ изданіяхъ, въ случаѣ ихъ согласія на то и вызова), или же по прямому адресу и по присылкѣ предплаты „профессору Петру Алексѣевичу Безсонову, въ Харьковѣ“. Порознь, а) за I отдѣлъ („стихи“, 12 томовъ) двѣнадцать руб., за II (3 тома, „Дѣтскія пѣсни“) три руб.; за III („Пѣсни“ 5 томовъ) пять руб. за каждый отдѣлъ порознь—по желанію; за всѣ же три отдѣла вмѣстѣ уменьшенная цѣна пятнадцать (15) руб. съ предплатою наличными вполнѣ и безъ разсрочки, причемъ сообщаются точныя адреса (подписавшихся и уплатившихъ), по которымъ отъ издателя доставляются „квитанціи“, а по мѣрѣ выхода томовъ—самые „экземпляры“ СЪ РАСХОДАМИ ТОГО ОТЪ САМАГО ИЗДАТЕЛЯ (тоже наблюдается при подпискѣ въ „большихъ книжныхъ магазинахъ“ Москвы, Петербурга и Харькова, или въ въ разныхъ (сверхъ „редакцій“) въ казенныхъ учрежденіяхъ, „о чемъ благоволятъ таковыя, съ ходомъ подписки, адресамъ и деньгами, сообщать издателю).

Съ начала всего ближе имѣютъ выйти въ свѣтъ: 7—9 выпуски I отдѣла („стиховъ“, частью уже отпечатанныхъ) и 1-й выпускъ того же съ дополненіями противу „прежняго“ 1-го изданія, равно какъ 1-й („дополненный“) и дальнѣйшіе 2-й и 3-й выпуски „Пѣсней дѣтскихъ“, КАКЪ ОБРАЗЦЫ.

Скорость выхода зависитъ отъ сравнительнаго успѣха сей „предварительной подписки“, а при благопріятныхъ ея условіяхъ, тотъ же текстъ произведеній предполагается выпустить въ изданіи болѣе дешевомъ (и обильномъ экземплярами)—безъ нотъ, рисунковъ и научныхъ примѣчаній.

Издатель П. Безсоновъ.

\*) Подробное изложеніе самаго вопроса, благовременности и средствъ предпринятаго изданія помѣщено въ Моск. Вѣдом. 1896 г. №№ 302, 304, 310, 313 и 317, подъ заглав. „Къ вопросу“ и т. д., а также въ оттискахъ сей самой статьи.

## О ПРОДОЛЖЕНІИ ИЗДАНІЯ

ПРИ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

ЖУРНАЛА

## „РУКОВОДСТВО для 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 „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 уясненію нравственныхъ началъ, обще-каноническихъ 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 посильнаго 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 уясненіе 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 вопросами изъ богослужебной, пастырской, миссіонерской и педагогической практики священника. Сообщенія, но напечатанія, 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 обзореніе статей, 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 пріобрѣтенія 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 во всѣ мѣста Россійской Имперіи. Плата за журналъ по официальнымъ требованіямъ, какъ-то: отъ консисторій, 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“.

## О ПОДПИСКѢ

на общественно-педагогическую и литературную еженедѣльную газету

# „ЖИЗНЬ и ШКОЛА“

СЪ ПРИЛОЖЕНИЕМЪ

## „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, учительскій школьной гигиенѣ. 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) Корреспонденціи. 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. Послѣднія печатаются на первой стр. по 50 в., на послѣдней по 10 к. Подписчики (годовыя) печатаются бесплатно. 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 по 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.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1897 ГОДЪ.

## РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ

подъ редакцію А. И. ПОПОВИЦКАГО и при участіи Отца ЮАННА КРОНШТАДТСКАГО.

„Русскій Паломникъ“ одобренъ всѣми вѣдомствами, въ которыя былъ представленъ редакцію, а именно: 1) Учебнымъ комитетомъ при Св. Синодѣ допущенъ къ приобрѣтенію въ бібліотеки духовныхъ семинарій и училищъ, а также въ бібліотеки епархіальныя и благочинныя; 2) Ученымъ комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія одобренъ для среднихъ и низшихъ учебныхъ заведеній. Рекомендованъ: 3) Учебнымъ Комитетомъ по вѣдомству Императрицы Маріи для женскихъ учебныхъ заведеній сего вѣдомства; 4) главнымъ управленіемъ военно-учебныхъ заведеній для чтеній воспитанникамъ сихъ заведеній; 5) Главнымъ Тюремнымъ управленіемъ для тюремныхъ бібліотекъ, и сверхъ сего: 6) Г. Министромъ Народнаго Просвѣщенія рекомендованъ особому вниманію Гг. Попечителей учебныхъ округовъ; 7) Г. Министромъ Внутреннихъ Дѣлъ особому вниманію тюремныхъ комитетовъ; 8) Нѣкоторыми епархіальными Преосвященными особому вниманію духовенства, наконецъ 9) Во всеподданнѣйшихъ отчетахъ г. Оберъ-Прокурора Св. Синода по вѣдомству православнаго исповѣданія за 1887, 1888 и 1889 годы одобренъ, какъ доставляющій чтеніе, интересное по своему разнообразію и назидательное, для любителей духовнаго просвѣщенія и христіанскаго благочестія. Годовые подписчики въ теченіи 1897 года получаютъ: 52 еженедѣльныхъ №№. Каждый номеръ въ размѣрѣ двухъ листовъ большаго формата (16 стр. убористой печати) съ 6—8 художественными рисунками. 12 ежемѣсячныхъ книгъ издано отпечатанныхъ на плотной бумагѣ, объемъ каждая 6—7 листовъ (100—120 страницъ).  
Бесплатное приложение: копію съ иконы новоявленнаго чудотворца, святителя Феодосія архіепископа черниговскаго исполненную въ 20 красокъ, размѣромъ 18½ д. выш. и 14½ д. шир. „Русскій Паломникъ“ представляетъ собою единственный въ Россіи журналъ для семейнаго религіозно-нравственнаго чтенія, по богатству же, разнообразію и занимательности содержанія и художественности рисунковъ его можно смѣло сравнить съ лучшими отечественными изданіями. Содержаніе журнала, благодаря легкому, изощренному общедоступному изложенію и художественнымъ рисункамъ дѣлаетъ „Русскій Паломникъ“ пригоднымъ для каждой христіанской семьи, для учащагося юношества, для всѣхъ вообще ревнителей благочестія, для казармъ, богадѣленъ, пріютовъ, больницъ, тюремъ и рабочихъ домовъ. Въ 12 книжкахъ „Русскаго Паломника“ будетъ помѣщено: 1) Задумевное слово. Сборникъ избранныхъ духовныхъ стихотвореній М. Н. Глинки, В. Майкова, Н. Языкова, Мел. Лопухина Хомякова, О. Чюминой и др. 2) Калыста. Повѣсть изъ жизни Кароагепскихъ христіанъ. 3) Сѣверъ Россіи и его святѣи. Путешествіе по Соловкамъ, Валааму и друг. обителямъ сѣверной Россіи. Очерки и рассказы съ рисунками. 4 и 5) Жизнь и творенія св. Іоанна Златоустаго. Подъ редакціей преосвященнаго Никанора, епископа Смоленскаго 6) Дневникъ о. Іоанна Кронштадтскаго. 7 и 8) На зарѣ христіанства. Большой рассказъ изъ эпохи пероновскихъ гоненій на христіанъ. Передѣлка обширнаго сочиненія Ф. Фаррара. 9) „Какъ живутъ наши умершіе и какъ будемъ жить и мы по смерти“. Извлеченіе изъ извѣстнаго и въ высокой степени интереснаго труда монаха Митрофана. 10) „Скорбь Россіи“. Последніе дни жизни и кающина Царя-Миротворца. Альбомъ изъ оригинальныхъ рисунковъ худ. В. Овсянникова, А. Чпквина, А. Цисемскаго, Э. Соколовскаго и др. въ память 3-й годовщины 20 октября 1894 г. 11) Свѣтъ Азій. Евангеліе въ дѣбряхъ Сибире. Изъ записокъ православныхъ миссіонеровъ. Очерки и рассказы. 12) Избранныя пѣснопѣнія въ русской православной церкви. Сборникъ духовныхъ поетъ и образцовъ наиболѣе употребительныхъ напѣвовъ, между прочимъ, знаменитаго Симоновскаго напѣва.

Подписная цѣна на журналъ „Русскій Паломникъ“ безъ доставки въ Сиб. пять р. Съ дост. и перес. во всѣ города Росс. имперіи шесть р. За границу 8 р. Допускается разсрочка подписныхъ денегъ. Контора журнала „Русскій Паломникъ“—С.-Петербургъ, Стремянная ул., собственный домъ, № 12.



ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА

НА ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ 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) Хропика новостей политическихъ и внутреннихъ, излагаемая съ точки зрѣнія независимости, человеколюбія и любви къ свѣту просвѣщенія; 2) Отдѣлъ историческій, философскій и научный, излагаемый чистымъ и яснымъ русскимъ языкомъ и имѣющій своей цѣлью ознакомить читателей съ повѣйшими выводами науки, созданныхъ для того, чтобъ 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 журналѣ „С.-Петербургъ“ были между прочимъ напечатаны: два романа— „Записки Лакел“, Текеря и „Теверино“—Жоржъ Запада; рассказы Булуцкаго, Василевскаго, Вучетича, Диккенса, Золи, Молчанова, Перельмана, Титова и др. Статьи о природѣ: изъ соч. Фламмаріона: „Милліоны Солницъ“, „Перениска между звѣздами“; в 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 человека: „Сонъ и Сны“ изъ соч. Маудсли, „Воспитаніе и Гиппозъ“ изъ соч. Тома; изъ соч. Лоскутова: „Умственное переутомленіе и будущіе вѣка“ и „Путь къ будущему“; „За Растительную Пищу“, „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, потѣхъ часть“; „Изъ Классическихъ Временъ“ Піо; „Свѣжо преданіе, а вѣрится съ трудомъ“ изъ соч. Конторовича; „Монархи“ Молчанова, „Наполеонъ I“ Массона и т. д. Статьи по философіи: „Мысли русскыхъ саповниковъ“ К. П. Побѣдоносцева и Т. И. Филиппова изъ недавно вышедшихъ сборниковъ ихъ сочиненій; Афоризмы Спенсера; „Эпиграммы Классич. Временъ“; „Человѣкъ и Природа“ изъ соч. Мевзира; „Какъ сдѣлать себя лучше“ изъ соч. Гиживцаго и т. д. Статьи по женскому вопросу: Изъ соч. Брандта: „Женщина и Бракъ“; „Женщина и мужчина“ Легуве; изъ соч. Милли: „Дайте права Женщинѣ“ и т. д. Статьи описательныя: Изъ соч. Пржевальскаго—„Въ Китаѣ“, Брема—„Въ Суданѣ“; Шрейера—„Въ Японіи“; „По Македоніи“ и „Персія“ Ланского, „Абиссинія“ Федорова; „Панамскій Каналъ“; „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.

Кто и съ какого времени за- вѣдуетъ школою и обучаетъ въ ней и какой имѣеть образовательный цензъ?	Сколько и отъ кого поступи- ло на содержаніе школы.							Сколько и отъ кого поступи- ло въ позна- гражденіе уча- щимъ?	Число жите- лей въ при- ходѣ обоого пола.				
	Отъ Епарх. Училищаго Совета.	Отъ уѣзднаго отдѣленія.	Отъ церкви.	Отъ церковно-приход. попечительс.	Отъ попечителя школы.	Отъ сельскаго общества.	Отъ частныхъ жертвователей.		Цѣна за обученіе.	Православныхъ.	Раскольникоу.	Иновѣрцевъ.	
Завѣдующій и законоучитель священникъ Александръ Ивановъ, съ 1893 года, изъ Императорскаго Харьковского Университета. Учитель псаломщикъ Стефанъ Заграфскій, съ домашнимъ образованіемъ.			11 р. 18 к.				19 р. 82 к.	660г. о. д. у. 20р. 40к.	Израсходовано на содержаніе школы 81 р. осталось 20р. 40к.	—	8413		
Завѣдующій приходскій священникъ Іоаннъ Степурскій, окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи. Учитель диаконъ Никаноръ Щербина, изъ низшаго отдѣленія Духовной Семинаріи, учительствуетъ съ 1893 года.							дѣл. взн. на ул. жал. уч. по 5 р. въ м.	получено 5 р.	—	—	3164	2	
Завѣдующій приходскій священникъ Василій Василевскій, съ 11 января 1894 года, студентъ Харьковской Духовной Семинаріи. Учительница, окончившая курсъ въ Богодуховской гимназійи съ правомъ учительницы, Евдокія Федоровская, съ 1894 года.			72						Израсходовано 139 руб. 15 к. осталось 89 коп.	Учительница получаетъ въ годъ 132 р. (отъ церкви 72 р. и діакона 60 р.), помѣщен. въ преграфа. Законоуч. заннм. безмездн.	2941		
Завѣдующій приходскій священникъ Андрей Мухинъ, съ 9 октяб. 1892 г., окончившій курсъ въ Духовной Семинаріи. Законоучитель священникъ Іоаннъ Меньковскій съ 4 класса Духовной Семинаріи, съ 1894 года. Учитель псаломщ. Петръ Косминъ, съ 1895 года, окончившій курсъ въ духовномъ уѣздномъ училищѣ.									—	—	702		
Завѣдующій протоіерей Павелъ Лобковскій, окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи. Законоучитель священ. Алексій Титовъ, окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, съ 16 октября 1893 года. И. д. учителя мѣстный псаломщикъ Константинъ Стефановскій, исключенный изъ 1 класса Полтавской Духовной Семинаріи, не утверждёнъ, и по распоряженію завѣдущ. школ. былъ допущенъ къ учебнымъ занятіямъ сынъ псаломщика Дмитрій Калустинскій, окончившій курсъ въ мѣстной народной школѣ.			27				3		27	Завѣдующимъ уплачено Дмитрію Калустинскому 3 рубля.	6700		
Завѣдующій и законоучитель свѣщ. Левъ Дейнеховскій, уволенъ по прошенію изъ Хар. Духов. Сем., съ 12 марта 1894 г. Учителемъ состоитъ диак. Михайлъ Рудневъ, уволенъ изъ 3 кл. Волчанской учитель. сем., съ 5 ноября 1892 года.									—	—	3589		

№ по порядку.	Мѣстонахождение школы и время ея открытія.	Въ чемъ зданіи помѣщается школа и на сколько оно удобно для школьныхъ занятій.	Число учащихся въ школахъ.					Число окончившихъ курсъ.		Число учащихся, учрежденныхъ въ церковно-учительскихъ школахъ.	Учебные пособия и пособій.	Классъ для выѣзда. чтен. бібліотек.	Кто и съ какого времени состоятъ попечителями или попечительницею школы?	
			Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Въ томъ числѣ.			Мальч. чиковъ.	Дѣвочекъ.					
					Церковнаго исповѣдан.	Католическаго.	Литеранскаго.							
														Съ свид. на льготу.
89	Михайловская открыта 5 ноября 1882 года.	Въ церковномъ домѣ, помѣщеніе удобное.	27	3	30	—	—	1	—	3	1	246	42	—
90	Ново-Водолажская при Воскресенской церкви, открыта 22 октября 1893 года.	Въ церковномъ домѣ, помѣщеніе удобное.	16	14	30	—	—	3	—	5	—	149	32	Попечителемъ состоятъ мѣс. цер. стар. кр. П. П. Абдула съ 11 с. 1895 г.
91	Ново-Водолажская двухклассная при Николаевской церкви, открыта 23 октября 1891 года.	Въ собственномъ домѣ, помѣщеніе весьма удобное.	73	34	107	—	—	11	—	17	—	200	120	—
92	Ново-Мерчанская открыта 3 ноября 1894 года.	Въ ваемномъ домѣ, неудобномъ для школьныхъ занятій.	14	1	15	—	—	—	—	—	—	80	—	—
93	Новоселовская открыта 2 ноября 1893 года.	Въ церковной сторожкѣ, помѣщеніе тѣсное.	13	14	27	—	—	1	—	3	1	146	131	Попечит. сост. кр. Василій Бреслав.
94	Огульчанская открыта 8 октября 1892 года.	Въ церковной сторожкѣ, помѣщеніе неудобное.	29	1	30	—	—	3	—	—	—	125	—	—

Кто и съ какого времени заведуетъ школою и обучаетъ въ ней и какой имѣетъ образовательный цензъ?	Сколько и отъ кого поступило на содержаніе школы.							Сколько и отъ кого поступило въ вознагражденіе учащихся?	Число жителей въ приходѣ обоюго пола.			
	Отъ Епарх. Училищнаго Совѣта.	Отъ уѣзднаго отдѣленія.	Отъ церкви.	Отъ церковно-приход. попечительства.	Отъ попечителн школы.	Отъ сельскаго общества.	Отъ частныхъ жертвователей.		Плата за обученіе.	Сколько израсходовано на содержаніе школы въ 1892/93 учебномъ г. и сколько состоитъ въ остаткѣ въ 1893/94 учебномъ году.	Православныхъ.	Раскольниковъ.
Завѣдующій и законоучитель священникъ Іоаннъ Рокитяскій, окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, съ 1889 г. Учителемъ состоитъ диаконъ Іоакимъ Бугудскій, окончившій курсъ въ Харьковскомъ духовномъ училищѣ, съ 1893 года.							15	15	—	8830		
Завѣдующій и законоучитель священникъ Николай Федоровскій, окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, съ 22 окт. 1893 года. Учителемъ диаконъ Дмитрій Шокотовъ изъ 5 класса гимназій.			84	106 р. 80 к.	200		по 2 р. в. уч. г. 60 р.	Съ 1893г. по 1 мая 1896 г. изъ 247 р. 9 к. ост. нал. 3 р. 21 к. бнз. 150 р.	—	3569		
Завѣдующій школою священникъ Петръ Леонтовичъ, а учителями состоятъ: Закона Божія Александръ Поповъ, старшимъ учителемъ псаломщикъ Петръ Калустянскій, оба окончившіе курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, а младшимъ диаконъ Николай Никитскій.	200 р. на ремонтъ.		60	200	1 дес. з. дв. ог. и сад.			300 руб., остатокъ 160 руб.	—	3847		
Завѣдующій и законоучитель священникъ Александръ Смирнскій, окончившій курсъ въ Харьк. Духовной Семинаріи, съ 24 февраля 1896 года. Учителемъ псаломщикъ Іоаннъ Фальченко, окончившій курсъ въ Сумскомъ духовномъ училищѣ, съ 1894 года.	5		15 р. 33 к.					20 р. 33 к.	—	2754		
Завѣдующій и законоучитель священникъ Стефанъ Эвсепховъ, окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, съ 1893 г. Учителемъ состоитъ диаконъ Федоръ Стрижановъ окончив. курсъ въ Волчанской учительской сем., съ 1 ноября 1895 года.						45 р. 99 к.		41 р. 5 к. осталось 4 р. 94 к.	—	4582		
Завѣдующій священникъ Михаилъ Ольховскій, съ 1893 года, законоучитель священникъ Сергій Могилевскій, съ 1 нояб. 1895 года; оба окончившіе курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи. Учитель псаломщикъ Сергій Ольховскій, опредѣленъ и д. учителя 1 февраля 1893 года, а по выдержаніи экзамена утвержд. учит. 12 октяб. 1895 года. 2-й в. д. учителя диаконъ Василій Христіановскій, съ 1893 г., послѣдніе оба изъ 3 клас. духов. училища.								—	—			

№ по порядку.	Мѣстонахождение школы и время ея открытія.	Въ чьемъ здании помѣщается школа и на сколько оно удобно для школьныхъ занятій.	Число учащихся въ школѣ.					Число оконченныхъ курсъ.		Число учащихся, створавшихъ въ церковномъ хорѣ.	Число книгъ школьной библіотеки.	Кто и съ какого времени состоитъ попечителемъ или попомъ школы?		
			Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Въ томъ числѣ.			М. М. Чиковъ.	Дѣвочекъ.					
					Православнаго исповѣданія.	Католическаго.	Лютеранскаго.							
95	Одринская открыта октября 1894 года.	14	24	7	31	—	—	—	—	3	—	638	24	Шт. Рот. зем. нач. 3 уч. В. Н. Афро-симовъ съ 14 октяб. 1894 г.
96	Перекопская открыта февраля 1894 года.	23	16	—	16	—	—	1	—	4	—	62	105	—
97	Покровская открыта апрѣля 1885 года.	10	41	10	51	—	—	3	—	—	7	—	29	почетный попечит. Е. П. Сребдольскій съ открытія школы.
98	Просянская открыта октября 1892 года.	30	76	—	76	—	—	12	—	7	—	781	80	—
99	Сидорковская открыта октября 1894 года.	2	5	1	6	—	—	—	—	—	—	89	5	—
100	Снѣжиновская открыта сентября 1888 года.	15	40	6	46	—	—	6	—	18	6	121	—	Попечитель Валковскій купецъ С. Е. Кузьминовъ, съ 1890 г.
101	Старо-Водоланская открыта 1 ноября 1894 года.	—	43	—	43	—	—	—	—	20	—	231	97	—

Кто и отъ какого времени за- вѣдуетъ школою и обучаетъ въ ней и какой имѣетъ образовательный цензъ?	Сколько и отъ кого поступи- ло на содержаніе школы.							Сколько и отъ кого поступи- ло въ возна- гражденіе уча- щимъ?	Число жите- лей въ при- ходѣ своего пола.		
	Отъ Епарх. Училищнаго Совѣта.	Отъ уѣзднаго отдѣленія.	Отъ церкви.	Отъ церковно-приход. попечительства.	Отъ попечителя школы.	Отъ сельскаго общества.	Отъ частныхъ жертвователей. Плата за обученіе.		Православныхъ.	Раскольниковъ.	Иновѣрцевъ.
Завѣдующій и законоучит. свя- щенникъ Николай Сильванскій, окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи съ 1894 г.; учителемъ состоитъ Михаилъ Лит- кевичъ, окончившій курсъ въ Харь- ковскомъ духов. учил., съ 1894 г.			29 р. 78 к.	20		59 р. 15 к.	98 р. 83 к. осталось въ 1896 г. 10 р. 10 к.	—	3075		
Завѣдующій и законоучитель священникъ Андрей Мухинъ, окон- чившій курсъ въ Харьковской Ду- ховной Семинаріи, съ 1895/6 года. Учителя не было, учительствовалъ онъ же священникъ Мухинъ.						2	Израско- дованы 2 р. на учебныя пособія.	—	1825		
Завѣдующій попечитель школы г. Сребдольскій; законоучит. при- ходскій священникъ Ксенофонтъ Илларионовъ, окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи; учителемъ состоялъ Іоаннъ Зеле- нинъ, изъ 3 класса Харьковской Духовной Семинаріи, съ 1895/6 учебнаго года.							—	—	—		
Завѣдующій и законоучит. свя- щенникъ Петръ Антоновъ, съ 3 октября 1892 года, окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи; учителемъ сост. диак. Михаилъ Орловъ, съ 1 ноября 1895 года, окончившій курсъ въ Волчанской учительской семинаріи.					100		Израско- довано 100 руб. осталось 100 руб.	По приговору Просвянскаго об- щества выдается учителю жало- ванья за его труд. по школѣ въ годъ 200 рублей.	3548		
Завѣдующій и законоучитель свя- щенникъ Петръ Будяискій, сту- дентъ Харьковской Духовной Се- минаріи; учитель псаломщикъ Св- меонъ Торалскій изъ средняго отдѣленія Ахтырскаго духов. учил.							—	—	2638		
Завѣдующій священникъ Ми- хаилъ Лукашевъ; законоучитель священникъ Константинъ Антоно- вичъ; оба окончившіе курсъ въ Харьк. Духов. Семин. Учитель Алексій Лукашевъ, уволен. по бо- лѣзни изъ Хар. духов. учил. За- коноучит., съ 1893 года, а учит., съ 1895 года.	1000			120		35 р. 36 к.	Израско- дованы въ остаткѣ нѣтъ.	Законоучитель занимается без- мездно, а учн- тель получаетъ 1/3 часть дохо- довъ діакона по 30 рублей.	4150		
Завѣдующій и законоучитель свящ. Григорій Дьяковъ, съ 1 но- ября 1894 г., окончившій курсъ въ Харьк. Духов. Сем., учитель на псаломщ. вакансіи диаконъ Васи- лій Бѣлевъ, съ 1894 года, уволен- ный изъ низшаго отдѣленія Харь- ковской Духовной Семинаріи.			25				25	—	2705		

№№ по порядку.	Мѣстонахожденіе школы и время ея открытія.	Въ чемъ зданіи помѣщается шко- ла и на сколько оно удобно для школьныхъ занятій.	Число учащихся въ школѣ.				Число окон- ченныхъ курсовъ.		Число учащихся, уча- ствовавшихъ въ церков- номъ хорѣ.	Число книгъ школьной библиотек.	Кто и съ какого времени со- стоитъ попечителемъ или попе- чительницею школъ?	
			Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Въ томъ числѣ.		Маль- чиковъ.	Дѣвочекъ.				
					Православнаго исповѣдан.	Католическаго. Лютеранскаго.						
102	Старо-Морчанская открыта 24 октября 1894 года.	Въ богадѣльномъ домѣ, помѣщеніе удобное.	102	8	111	—	—	—	—	60	Попечи- тель с. с. К. М. Ду- ховскій съ 1894 г.	
103	Станичанская открыта 22 ноября 1893 года.	Въ церковн. сто- рожкѣ, помѣщеніе малое и не удоб- ное.	17	1	18	—	1	—	5	182	—	
104	Черемушанская открыта 6 ноября 1884 года.  Въ уѣздѣ школъ 104.	Въ церковной сто- рожкѣ; помѣщеніе крайне тѣсное и неудобное.	32	2	34	—	1	—	2	244	45	Попечи- тель кре- стьянина А. И. Гон- чаровъ съ 12 марта 1894 г.
<b>Волчанскаго уѣзда.</b>												
105	С. Артемовна школа откры- та 1894 года февраля 3 дня.	Въ церковной сто- рожкѣ.	21	—	21	—	—	—	—	66	—	—
106	С. Базалѣвна школа от- крыта 1894 года 2 октября.	Въ церковн. сто- рожкѣ.	21	2	23	—	—	—	—	73	2	—
107	С. Благодатная школа от- крыта 1 декабря 1894 года.	Въ церковной сто- рожкѣ.	9	—	9	—	—	—	—	90	—	—
108	С. Большая Бабна школа открыта 1894 г. 3 октября.	Въ собственномъ зданіи.	30	3	—	—	—	—	—	161	3	—

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- щимъ?	Число жите- лей въ при- ходѣ обоого пола.				
	Отъ Епарх. Училищнаго Совѣта.	Отъ уѣзднаго отдѣленія.	Отъ церкви.	Отъ церковно-приход. попечительства.	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 состоитъ въ остаткѣ къ 1896/97 учебномъ году.	Православныхъ.	Раскольниковъ.
Завѣдующій и законоучитель священ. Феодосій Мухинъ, окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, съ 1894 года. Учителемъ диаконъ Григорій Крыжановскій, съ 1894 года, имѣющій право на званіе учителя.	—	—	40	—	50	—	—	90	—	3286	—	—
Завѣдующій протоіерей Ілія Энеидовъ; законоучитель священникъ Александръ Могучиновъ, оба окончившіе курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи. И. д. учит. на псаломщицкой вакансіи диаконъ Василій Пуковскій, уволенный изъ низшаго отдѣленія духовнаго училища. Всѣ означенныя лица служатъ съ 1893 года.	—	—	15	—	50	—	—	Израско- довано 15 р., а осталось 50 руб.	—	5795	—	—
Завѣдующій и законоучитель священникъ Георгій Крутьевъ, съ 20 декабря 1894 года, окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи. И. д. учителя псаломщикъ Никита Третьяковъ не пол. ни какого образ., не утверждёнъ.	—	—	11	—	—	—	—	11	—	2171	—	—
Завѣдывающимъ и законоучителемъ состоитъ священникъ Николай Мстремскій, окончившій курсъ Духовной Семинаріи, учителемъ диаконъ Лаурентій Раевскій, бывшій изъ 3 класса Духовной Семинаріи.	—	—	45	—	—	—	—	45	—	8968	—	—
Завѣдывающимъ и законоучителемъ состоитъ священникъ Іакобъ Поповъ, окончившій курсъ Духов. Семинаріи; учителемъ крестьянинъ Иванъ Андреевъ Волоселко, имѣющій свидѣтельство на званіе учит.	—	—	—	—	—	—	—	58 р. 65 к.	Изъ церковныхъ делегъ 50 руб.	2529	—	—
Завѣдывающимъ и законоучителемъ состоитъ священникъ Павелъ Колосовскій, окончившій курсъ Духовной Семинаріи; со дня открытія школы; учителемъ псалом. Григорій Носовъ.	—	—	—	—	—	—	—	21	—	2660	85	—
Завѣдывающимъ и законоучителемъ сост. святи. Василій Ивановъ, оконч. кур. Духов. Семинар.; учит. диак. Павелъ Захарьевъ, изъ 3 класса Духовной Семинаріи.	—	—	—	—	44	—	—	19 р. 12 к.	—	3702	44	12



№№ 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 омовъ чинашхъ курсъ.	Число учащихся, участвовавшихъ въ церковномъ хорѣ.	Число книгъ учебниковъ и пособій.	Число книгъ школьной библіотеки.	Кто и съ какою времени состоитъ попечителемъ или попечительницею школы?	
			Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Въ томъ числѣ.							
					Православнаго исповѣданія.	Католическаго.						
109	С. Варваровна школа открыта 1 октября 1894 года.	Въ наемной комнатѣ.	18	3	21	—	—	—	—	—	—	
110	Х. Варваровна Терновск. прихода, школа открыта въ октябрь 1892 года.	Въ крестьянскомъ домѣ.	20	5	25	—	4	—	188	9	—	
111	С. Великій-Бурлунъ школа открыта 10 января 1894 года.	Въ зданіи земской школы, принадлежащемъ обществу.	39	39	—	—	7	12	150	—	Вдова гвардіи штаб-ротмистра Е. В. Задонская.	
112	С. Верхній-Салтовъ школа открыта 1 октября 1894 года.	Въ наемной избѣ.	20	—	20	—	—	8	183	—	—	
113	Г. Волчанскъ, при Муромо-ницкой церкви, школа открыта 17 февраля 1894 года.	Въ церковномъ домѣ.	20	20	40	—	3	4	—	—	Волчанск. купецъ И. А. Прошкинъ съ 1894 г.	
114	Г. Волчанскъ, при Соборной церкви, школа открыта 2 октября 1891 года.	Въ наемномъ домѣ.	44	15	59	—	10	17	230	170	Городск. врачъ М. К. Поповъ, съ 1894 г.	
115	С. Волчанскіе хутора, школа открыта 1 февраля 1894 года.	Въ церкви. сто-рожкѣ.	18	6	19	—	—	4	2	148	17	Волчанск. купецъ Г. Д. Скороходовъ съ августа 1894 г.
116	С. Вторая Николаевна, школа открыта 12 октября 1894 года.	Въ церкви. сто-рожкѣ.	20	4	24	—	—	6	3	218	—	

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 сектантствѣ 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. Владимира 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 Иисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основные 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 плодотвореніяхъ“. 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 въ 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 в Унивѣрситета: А. Введенскаго, А. Зеленогорскаго, В. Кудрявцева, П. Линицкаго, М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются переводы философскихъ произведеній Сецеки, Лейбница, Канта, Каро, Жана 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.

0 перемѣнѣ адреса редакція пзвѣщается 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 особые 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.