

# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово на новый годъ. <i>Свящ. Алексѣя Юшкова</i> . . . . .	63—69
Современный нравственно-религіозный кризисъ на Западѣ (продолженіе). <i>П. Соколова</i> . . . . .	70—89
Зло, его сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i> . . . . .	90—106
Изъ Церковной жизни современной Румыніи. <i>К. Истомина</i> . . . . .	107—124
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
О необходимости метафизики (продолженіе). Профессора Кіевской Духов- ной Академіи <i>П. Липинцаго</i> . . . . .	49—76
Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ. Каро, члена Парижской Академіи наукъ (продолженіе). * * * . . . . .	77—96
III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1895/96 учебный годъ (продолженіе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища по учебной и нравственно- воспитательной частямъ за 1895/96 учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской праведности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторіи Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ релігіозной 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 свѣтлымъ мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время язычества состояло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ 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 Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

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

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

*Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.  
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

# ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА И РАЗУМЪ въ 1897 году.

Издание богооологовско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1897 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Лиотка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержания до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое издание внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

*Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.*

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892, 1893 и 1894 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 65 р. съ пересылкою.

*Кромъ 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. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1897 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

Πίστει νοοῦμεν.

*Върою разумѣаемъ.*

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1897 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Пасловъ.*

---

# С Л О В О

## НА НОВЫЙ ГОДЪ \*).

*Благодать вамъ и миръ отъ Бога  
Отца нашего и Господа Иисуса  
Христа (Римл. I. 7).*

Издавна вошло въ обыкновеніе между людьми привѣтствовать другъ друга съ наступленіемъ новаго года, высказывая при этомъ различнаго рода взаимныя благожеланія. Въ большинствѣ случаевъ благожеланія эти имѣютъ предметомъ своимъ счастье: „съ новымъ годомъ, съ новымъ счастьемъ!“—таково обычное выраженіе новолѣтняго поздравленія. Видно отсюда, что человѣчество не удовлетворяется настоящимъ, жаждетъ чего-то лучшаго, болѣе совершеннаго, такъ что каждый, желая счастья другому, и самъ въ свою очередь ожидаетъ отъ него того же. Это стремленіе къ лучшему, а отсюда и желанія лучшаго не противны сами по себѣ и взгляду Церкви на жизнь человѣческую, какъ на время совершенствованія человѣка и приготовленія его къ жизни вѣчной. Начиная новое лѣто общественнымъ моленіемъ о ниспосланіи благъ человѣку, Св. Церковь тѣмъ самымъ выражаетъ мысль, что и она желаетъ благъ вѣрнымъ чадамъ своимъ въ наступающее новолѣтіе и какъ бы приходитъ на помощь человѣческому стремленію къ счастью, понимая его въ истинномъ смыслѣ. А посему умѣстно и намъ отъ лица Церкви выразить въ первый день новаго года благожеланіе, которое бы соотвѣтствовало такъ ожидаемому каждымъ пожеланію счастья. Таковымъ и будетъ обычное Апостольское

---

\*) Произнесено въ Харьковскомъ Каѳедральномъ соборѣ.

привѣтствіе: *благодать вамъ и миръ отъ Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа.*

Въ приведенномъ Апостольскомъ привѣтствіи высказывается пожеланіе того, что именно необходимо человѣку для счастливой жизни, счастливой, конечно, въ относительномъ смыслѣ, ибо полного счастья на землѣ быть не можетъ: его мѣсто лишь *на небесахъ*, гдѣ будетъ *наше истинное житіе* (Филип. III, 20). Благодатный миръ съ Богомъ, съ людьми и самимъ собою—вотъ источникъ временнаго счастья на землѣ и залогъ вѣчнаго блаженства на небесахъ! А потому этотъ благодатный миръ и долженъ быть болѣе всего вождельнымъ для каждого человѣка.

Что счастье человѣка обуславливается внутреннимъ миромъ его съ Богомъ, ближними и самимъ собою, въ этомъ насъ убѣждаетъ и Слово Божіе, и свидѣтельство богомудрыхъ мужей и собственный опытъ. Прежде всего, созданный для вѣчнаго блаженства, человѣкъ, вслѣдствіе грѣхопаденія, лишился его; воспоминаніе о потерянномъ блаженствѣ и сравненіе его съ вѣтрайскимъ состояніемъ, полнымъ всякаго рода бѣдствій и лишеній, дало возможность человѣку понять, въ чемъ состоитъ истинное счастье, и породило въ немъ неискоренимое стремленіе къ возвращенію потеряннаго хотя отчасти и здѣсь на землѣ. Но какъ же возможно это возвращеніе? Оно возможно только подъ условіемъ примиренія съ Богомъ. Примиреніе сіе совершилъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ, Своими страданіями удовлетворивъ правдѣ Божіей, оскорбленной неповиновеніемъ человѣка, а потому Апостоль и говоритъ, что *Онъ есть миръ нашъ* (Еф. II. 14), возвратившій намъ предназначенное для насъ блажанство, которое мы можемъ предвкушать и отчасти испытывать и въ своемъ временномъ существованіи. Слѣдовательно, миръ съ Богомъ есть первое условіе достиженія нами счастья.

Далѣе, главнымъ врагомъ человѣка въ жизни, главнымъ источникомъ всѣхъ его несчастій является самъ человѣкъ, его собственныя страсти, которыя, развиваясь въ немъ, служатъ для него истинными мучителями, терзаютъ его душу, извуряютъ тѣло и разстраиваютъ здоровье. Съ другой же стороны, тѣ же страсти, какъ напр. гордость, честолюбіе, зависть, ненависть,

скудость и др., дѣлають челоуѣка нетерпимымъ членомъ общества и наживаютъ ему множество враговъ. Отсюда внутри челоуѣка—вѣчногрызущій червь, во внѣ же—вражда, вызывающая и душевную бурю, утишить которой ничто внѣшнее не можетъ. Посему-то, изнуренный душевными терзаніями Псалмопѣвецъ Давидъ и вопіеть къ Богу: *нѣтъ мира въ костехъ моихъ отъ лица грѣхъ моихъ* (Пс. XXXVII, 4). Поэтому же часто мы видимъ, что челоуѣкъ, обладающій едва-ли не всѣми мірскими благами—и богатствомъ, и славою, и почестями—и съ челоуѣческой точки зрѣнія обезпечившій свое счастье на землѣ, на самомъ дѣлѣ является несчастіе бѣдняка, у котораго едва достигають средствъ для пропитанія. Постоянная борьба страстей и помысловъ, то оправдывающихъ, то осуждающихъ одни и тѣ же дѣйствія (Еф. VI. 12; Римл. VII. 18—24 и др.), не даетъ челоуѣку душевнаго мира и не дозволяетъ ему спокойно пользоваться пріобрѣтенными благами міра сего: „*нѣтъ мира въ костехъ моихъ*“, долженъ сказать таковой. А нѣтъ мира,—нѣтъ и счастья.

Кромѣ того, челоуѣкъ подверженъ постоянному вліянію отовнѣ, вліянію, требующему непрерывной борьбы, которая непосильна одному естественному челоуѣку. „Зло міра, скажемъ словами мудраго учителя нашей церкви Россійской,—нападаетъ на насъ съ оружіемъ скорбей и страданій, дабы низложить насъ уныніемъ и отчаяніемъ; блага міра окружають насъ, дабы взять въ плѣнъ коварствомъ похоти; подъ ногами того, кто болѣе старается примѣчать и обходить преткновенія, болѣе открывается соблазновъ, такъ что весь подвигъ естественной добродѣтели состоитъ почти только въ дознаніи превозмогающаго порока“ (собр. соч. Филарета, Митр. М. т. II. стр. 5). Что же другое можетъ сказать челоуѣкъ, находясь подъ такимъ вліяніемъ окружающаго, какъ не тѣ же слова: *нѣтъ мира въ костехъ моихъ*? И какъ тутъ быть счастью?

О, какъ жестоко ошибается челоуѣческое лжемудріе, полагая главнымъ основаніемъ людского счастья полное матеріальное довольство! Какъ недальновидна челоуѣческая наука, употребляющая всѣ свои средства къ умноженію лишь земныхъ

благъ и къ облегченію и ускоренію ихъ пріобрѣтенія! Не утолитъ она нашей жажды счастья! Исторія намъ показываетъ, что такъ называемая „цивилизациа“, имѣвшая цѣлію обезпечить человѣческое счастье, но полагавшая его именно въ блескъ и роскоши, на самомъ дѣлѣ приводила народы къ нравственному разложенію и окончательному паденію, т. е. къ полному несчастью. А что мы слышимъ отъ ветхозавѣтнаго мудреца, окруженнаго славою, почестями и всѣми благами земли? *Суета суетъ и всяческая суета* (Еккл. I. 2), говоритъ онъ. Но кого же другого, какъ не его, надлежало бы назвать счастливымъ, понимая счастье такъ, какъ понимаетъ его человѣческая мудрость?

Нѣтъ, счастье внутри насъ и не зависитъ отъ нашего внѣшняго положенія въ мірѣ. Господь нашъ Іисусъ Христосъ, непрестанно промышляющій о нашемъ счастьи, научая насъ, къ чему мы должны стремиться, говоритъ: *ищите прежде царствія Божія и правды его* (Мѡ. VI. 33); а св. Апостоль объясняетъ, что царство сіе *нѣсть брашно и питіе, но правда и миръ и радость о Дусѣ Святѣ* (Рим. XIV. 17), т. е. мирное и радостное состояніе нашей души, какъ слѣдствіе прикосновенія къ ней благодати Св. Духа и ея внутренняго благоустроенія, или иначе тотъ же вождельный миръ, который заповѣдалъ Спаситель Своимъ послѣдователямъ, сказавши Апостоламъ: *миръ оставляю вамъ, миръ Мой даю вамъ* (Іоан. XIV, 27).

Но какимъ же образомъ можемъ мы достигнуть этого вождельнаго мира? Конечно, естественный человѣкъ, самъ по себѣ, достигнуть его не можетъ: состояніе душевнаго мира есть благодатное состояніе, почему въ апостольскомъ привѣтствіи благодать и миръ соединяются между собою: миръ есть дѣйствіе благодати. Если же Спаситель говоритъ: *миръ Мой даю вамъ*,—и если, по Апостолу, *Тойъ есть миръ нашъ*, то слѣдовательно, Онъ и есть податель сего мира душамъ нашимъ. Это даетъ намъ понять Апостоль, желая христіанамъ благодати и мира именно отъ Бога Отца и Господа Іисуса Христа. А потому истинная *вѣра* въ Него и *есть побѣда, побѣжда-*



*ющая міръ* (I Иоан. V. 4), т. е. вѣрное средство для пріобрѣтенія мира нашего съ Богомъ, людьми и собою. Правая, т. е. дѣятельная вѣра въ Господа усыновляетъ насъ Богу и даетъ намъ право на полученіе Царства Божія, а затѣмъ она же указываетъ путь къ Царствію Божію и даетъ средства для его достиженія даже еще на землѣ. Святая вѣра Христова требуетъ отъ человѣка прежде всего подавлять и уничтожать въ себѣ страсти: *уже Христовы суть, плоть распяша со страстьми и похотьми* (Гал. V, 24). Этимъ самымъ указывается путь, какимъ человѣкъ можетъ освободиться отъ главнѣйшаго источника своихъ бѣдъ и несчастій. А св. Церковь, какъ чадолюбивая мать, предлагаетъ намъ и средства къ этому въ такъ называемыхъ церковныхъ заповѣдяхъ, какъ напр. правилахъ о постахъ, молитвенныхъ бдѣніяхъ и т. п., благодаря которымъ духъ пріобрѣтаетъ господство надъ плотію, безпрепятственно стремится къ Богу, а душа дѣлается доступною благодати Божіей. Вотъ тутъ-то и вселяется въ душѣ человѣка тотъ благодатный миръ, который недоступенъ для людей, водящихся страстями. вмѣстѣ съ этимъ таже коснувшаяся души благодать Господа вселяетъ въ сердце человѣка любовь къ Богу и любовь къ ближнимъ, замѣняя послѣдними уничтоженныя страсти.

Тогда уже ничто не можетъ возмутить внутренняго мира и довольства въ душѣ христіанина. Если онъ обладаетъ земными благами (ибо и они могутъ прилагаться ищущему прежде всего Царствія Божія), то это обладаніе не будетъ для него орудіемъ возмущенія его мира: въ богатствѣ онъ усматриваетъ лишь даръ Божій, средство для благотворенія ближнимъ и для спасенія своей души. Помня слова Псалмопѣвца: *богатство аще течетъ, не прилагайте сердца* (Пс. 61. 11),—христіанинъ не увлекается умноженіемъ земныхъ благъ и не плѣняется ими, а потому и теряя ихъ, если бы это случилось, не чувствуетъ потери и не скорбитъ: *Господь даде, скажетъ онъ съ праведнымъ Іовомъ,—Господь отъятъ... буди имя Господне благословенно во вѣки* (Іов. I. 21). Если Господь посѣщаетъ его различнаго рода бѣдствіями и иску-

шеніями, то опять, внимая словамъ Апостола—*его же любитъ Господь, наказуетъ* (Евр. XII 6),—истинно-вѣрующій и всецѣло преданный Промыслу Божію радуется въ страданіяхъ своихъ, видя въ нихъ лишь свидѣтельство любви Божіей къ нему и орудіе Божіе для его нравственнаго совершенствованія (1 Петр. I. 6—7). Не дойдетъ онъ никогда до отчаянія, ибо увѣренъ, что Господь не попуститъ его искутиться болѣе, нежели онъ можетъ понести (1 Кор. X. 13). А потому среди истинно-вѣрующихъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть такихъ печальныхъ явленій, какъ напр. различнаго рода самоубійства, къ прискорбію такъ часто повторяющіяся среди современныхъ поколѣній и свидѣтельствующія или объ утратѣ благодатнаго мира, или же о совершенномъ невѣдѣніи онаго.

Наконецъ, если въ своей жизни и дѣятельности, направленной на пользу ближнихъ, вѣрующій человѣкъ встрѣчаетъ зависть, злобу, ненависть и даже притѣсненія и гоненія, то опять такое отношеніе къ его благимъ намѣреніямъ не возбудитъ въ немъ раздраженія: ибо *любовь, которою исполнено его сердце, все терпитъ, не раздражается, не мыслитъ зла* (1 Кор. XIII. 4—8), *прощаетъ врагамъ, молится за нихъ и воздастъ имъ добромъ за зло* (Мѡ. V, 44). Однимъ словомъ, чтобы ни случилось съ вѣрующимъ человѣкомъ, въ какомъ бы положеніи онъ ни оказался, душевный миръ не исчезнетъ въ немъ и даже не нарушится: онъ всегда доволенъ своимъ жребіемъ.

Какъ же иначе назвать такое состояніе человѣка, какъ не счастіемъ? Да, въ этомъ именно благодатномъ душевномъ мирѣ среди всѣхъ жизненныхъ обстоятельствъ и состоитъ возможное для насъ на землѣ счастіе! Посему Спаситель нашъ, вѣдущій лучше всякаго мудреца, чего недостаетъ человѣку для его счастья, Самъ всегда преподавалъ желаніе и благословеніе мира и заповѣдалъ тоже Своимъ ученикамъ; а затѣмъ Апостолы всякое свое посланіе къ христіанамъ начинали и заканчивали этимъ же самымъ пожеланіемъ мира отъ Господа.

Итакъ, братіе, *возлюбимъ миръ* (Рим. XIV, 19) и отъ всего сердца нашего пожелаемъ его другъ другу! Да будетъ наступающее новолѣтіе временемъ ниспосланія благодатнаго вож-

делѣннаго мира тѣмъ, у кого его совсѣмъ еще нѣтъ, а также временемъ развитія и укрѣпленія его для тѣхъ, которыхъ уже хотя отчасти посѣтило Царствіе Божіе! Съ вѣрою въ Господа Иисуса Христа и любовію къ Нему соединимъ сознаніе собственнаго недостойнства, утвердимъ надежду нашу въ Его милосердіи, и наше смиреніе и молитва вѣры сдѣлаютъ то, что *миръ Божій, превосходяй всякъ умъ, соблюдетъ сердца наша и разумнѣія наша о Христвъ Иисувъ* (Фил. IV, 7), и *Самъ Господъ мира дастъ намъ миръ всегда во всякомъ образъ* (2 Сол. III. 16). Аминь.

*Свящ. Алексій Юшковъ.*

---

---

## Современный нравственно-религіозный кризисъ на Западѣ.

(Продолженіе \*).

### III.

Мы показали тѣ практическіе выводы, которые неизбежно вытекаютъ изъ эволюціонной морали, и едва-ли нужно прибавлять, что къ тѣмъ-же результатамъ должна привести всякая нравственная система, построенная на зоологическихъ основаніяхъ, какъ-бы она ни была остроумна, какъ-бы она ни казалась „неуязвимой“. Ни самъ Спенсеръ, ни другіе теоретики эволюціонизма, конечно, не сдѣлали этихъ выводовъ и, безъ сомнѣнія, даже не ожидали ихъ. Къ счастью или къ несчастью человѣчества, смѣлые теоретики обыкновенно бываютъ крайне непослѣдовательны на практикѣ; проповѣдуя самыя разрушительныя доктрины, они не думаютъ объ ихъ примѣненіи въ жизни и не видятъ ихъ гибельныхъ практическихъ послѣдствій. Ихъ дѣлаетъ близорукими наивное честное сердце, которое скрывается за ихъ скептическимъ умомъ и живетъ независимо отъ всякихъ теорій. Нужно было нравственное безуміе Фридриха Ницше, чтобы *bona fide* создать теорію безнравственности и открыто проповѣдывать преступленіе. Но то, чего не сдѣлали эти теоретики, сдѣлала помимо нихъ жизнь. Мы говоримъ: помимо нихъ, потому—что эти выводы непосредственно слѣдовали изъ того натуралистическаго міросозерцанія, которое породило ихъ этику эгоизма и животныхъ влеченій, и были подготовлены тѣмъ упадкомъ религіи, который

---

\*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1896 г., № 1.

наступилъ вмѣстѣ съ господствомъ этого міросозерцанія. Прежде, чѣмъ Спенсеръ создалъ свою теорію эволюціонной морали, эволюціонная доктрина уже была пущена въ житейскій оборотъ и, не встрѣтивъ противовѣса или дополненія въ старыхъ религіозныхъ и этическихъ идеалахъ, привела къ постепенному разложенію нравственныхъ понятій. Зоологическіе принципы этой доктрины благопріятствовали всѣмъ животнымъ инстинктамъ нашей природы, и все, что было пошлаго, низкаго и преступнаго въ человѣческой душѣ, искало въ нихъ своего оправданія. На почвѣ невѣрія и натуралистическихъ идей водворилась нравственная анархія, которая нашла свое отраженіе и въ личныхъ стремленіяхъ людей, и въ сферѣ общественныхъ отношеній, и въ жизни, и въ литературѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, если мы заглянемъ въ міръ интимныхъ стремленій того утонченнаго дикаря, который называется современнымъ культурнымъ человѣкомъ, что найдемъ мы у него, кромѣ полного отсутствія нравственныхъ убѣжденій и презрѣнія ко всякимъ идеаламъ? Наибольшее счастье, понимаемое какъ наибольшее наслажденіе,—вотъ единственная цѣль его существованія; беспощадный эгоизмъ,—вотъ его культъ; равнодушіе къ добру и злу,—вотъ его руководящій принципъ. Добродѣтель и порокъ имѣютъ для его значеніе простого рыночнаго товара, относительная цѣнность котораго опредѣляется смотря по тому, на что при данныхъ условіяхъ существуетъ лучшей спросъ и на чемъ можно нажить большіе барыши или получить наибольшее удовольствіе. Понятія нравственнаго и безнравственнаго для него условны и относительны, такъ-какъ, по мнѣнію этого моральнаго нигилиста, нравственно и хорошо все, что доставляетъ ему пользу и наслажденіе, не навлекая кары закона и суроваго общественнаго приговора, а безнравственно и дурно только то, что для него бесполезно и чего нельзя скрыть отъ правосудія и общественнаго мнѣнія. Нравственная обязанность и нравственная отвѣтственность для него пустыя слова, потому что понятіе обязанности у него исчерпывается личными потребностями и влеченіями, а понятіе отвѣтственности замѣняется простыми соображеніями личнаго риска. Вмѣсто долга и совѣсти имъ управляетъ лишь практи-

ческой разсчетъ, съ точки зрѣнія котораго формула „жить и давать жить другимъ“ является высшимъ правиломъ добродѣтели. Тамъ, гдѣ выгодно пожертвовать нѣкоторыми своими интересами въ пользу другихъ, этотъ эгоистъ, конечно, жертвуетъ ими; но тамъ, гдѣ выгодно подчинить чужіе интересы своимъ, онъ не знаетъ ни состраданія, ни справедливости. Онъ не смущается чужими страданьями и не заботится о чужомъ счастьи. Единственная забота, которая его угнетаетъ, состоитъ въ томъ, чтобы „вкушать больше пріятныхъ ощущеній, чѣмъ непріятныхъ“, и для достиженія этой цѣли онъ готовъ на всякія средства, какъ-бы ни были они безнравственны, какъ-бы ни были они преступны. Вспомнимъ печальную характеристику современной французской молодежи, которую далъ Поль Бурже въ своемъ блестящемъ предисловіи къ роману *Le Disciple*. Французскій писатель видитъ предъ собою два одинаково распространенныхъ типа молодыхъ людей, которые стоятъ предъ будущимъ поколѣніемъ, какъ двѣ формы искушеній, одинаково страшныхъ и одинаково гибельныхъ. Представитель перваго типа—веселый циникъ и грубый эпикуреецъ. Съ двадцати лѣтъ онъ уже подвелъ итоги жизни и его религія состоитъ въ одномъ словѣ: наслаждаться,—которое переводится другимъ: имѣть успѣхъ. Занимается-ли онъ политикой или торговыми дѣлами, литературой или искусствомъ, спортомъ или промышленностью, состоитъ-ли онъ офицеромъ, дипломатомъ, адвокатомъ,—только его собственная особа служитъ ему богомъ, принципомъ и цѣлью. Онъ заимствовалъ у естественной философіи нашего времени идею борьбы за существованіе и примѣняетъ ее къ дѣлу своего счастья съ жаромъ позитивизма, который дѣлаетъ изъ него самаго опаснаго изъ варваровъ, цивилизованнаго варвара. Альфонсъ Доде, который сумѣлъ удивительно подмѣтить и опредѣлить этого современнаго варвара, назвалъ его *struggle-for-lifer*, а самъ этотъ персонажъ охотно называетъ себя „концемъ вѣка“. Онъ цѣнитъ только успѣхъ, а въ успѣхѣ только деньги. Онъ въ своемъ родѣ нигилистъ и настолько глубокой нигилистъ, что у всякаго другого идеаль кажется ему комедіей,— такою-же комедіей, какою онъ былъ-бы у него самаго и какою онъ у него бываетъ, когда онъ, напимѣръ, считаетъ нужнымъ лгать

народу, чтобы получить его голоса. Этотъ типъ, конечно, чудовищень, потому что нужно быть чудовищемъ, чтобы имѣть двадцать пять лѣтъ, а вмѣсто души счетную машину къ услугамъ машины наслажденій (*une machine à calcul au service d'une machine à plaisir*). Другой типъ не менѣе ужасень, но въ иномъ родѣ. Это утонченный умственный эпикуреецъ, изящный нигилистъ, обладающій аристократическими свойствами нервовъ и ума. Въ двадцать пять лѣтъ онъ уже перепробовалъ всѣ идеи. Его рано пробужденный критическій умъ постигъ послѣдніе результаты самыхъ тонкихъ философскихъ теорій нашей эпохи. Не говорите ему о нечестіи, о материализмѣ. Онъ знаетъ, что слово *матерія* не имѣетъ опредѣленнаго смысла, и съ другой стороны онъ слишкомъ уменъ, чтобы не допустить, что всѣ религіи могли быть законны въ свое время. Только онъ никогда не вѣрилъ и никогда не повѣритъ ни въ одну изъ нихъ, точно такъ-же, какъ никогда не повѣритъ во чтобы то ни было, кромѣ забавной игры своего ума, который онъ превратилъ въ орудіе элегантнаго разврата. Добро и зло, красота и безобразіе, пороки и добродѣтели кажутся ему предметами простого любопытства. Человѣческая душа въ ея цѣломъ для него есть только искусный механизмъ, и разборка этого механизма интересуется его какъ объектъ эксперимента. Для него нѣтъ ничего истиннаго и ничего ложнаго, ничего нравственнаго и ничего безнравственнаго. Это утонченный эгоистъ, всечестолюбіе котораго, какъ сказалъ Морисъ Барресъ въ своемъ романѣ *Un homme libre*, состоитъ въ томъ, „чтобы обожать свое я“, украшать его новыми ощущеніями. Религіозная жизнь человечества служитъ ему, наравнѣ съ жизнью умственной и жизнью чувства, только однимъ изъ предлоговъ для такихъ ощущеній. Его испорченность отличается иною глубиной, чѣмъ развращенность варварскаго искателя наслажденій; она имѣетъ иную сложность, и красивое имя диллетантизма, которымъ онъ ее украшаетъ, скрываетъ ея холодную жестокость, ея ужасную сухость. Вотъ грустная картина современныхъ нравовъ, нарисованная человѣкомъ, который могъ сказать о себѣ, что онъ когда-то самъ принадлежалъ къ изображенному имъ поколѣнію.

Эта картина будетъ еще безотраднѣе, если мы перейдемъ отъ

современнаго индивидуума къ той средѣ, въ которой размножается и процвѣтаетъ этотъ микробъ,—къ современному обществу. Жизнь современнаго европейскаго общества всецѣло построена на тѣхъ началахъ, которыя естествознаніе открыло въ жизни природы. Она представляетъ зрѣлище чисто животной борьбы за существованіе, въ которой каждый стремится съѣсть другого, чтобы въ свою очередь не быть съѣденнымъ имъ, въ которой торжествуетъ только право сильнаго и все приносится въ жертву ненасытному Молоху денегъ и наслажденій. Деньги и наслажденія,—вотъ сила, которая управляетъ жизнью этого общества, превращая ее то въ жалкую комедію, гдѣ всѣ лгутъ, лицемерятъ и желаютъ обмануть другъ друга, то въ страшную трагедію, гдѣ человѣкъ забываетъ свою чело-вѣчность и становится звѣремъ. Здѣсь ради нихъ политическій дѣятель продаетъ тѣ народныя интересы, которые онъ призванъ защищать, маскируя свои плутни отмынно благородными фразами; здѣсь ради нихъ офицеръ выдаетъ врагамъ своей родины ея военныя секреты, стараясь всѣхъ убѣдить въ своемъ патриотизмѣ даже тогда, когда уже обнаружено его преступленіе; здѣсь ради нихъ банкиръ разоряетъ своихъ кліентовъ, ловкій аферистъ надуваетъ доверчивую публику, запутывая ее въ сомнительныя предпріятія, шантажная пресса эксплуатируетъ негодаевъ и позоритъ репутацію честныхъ людей. Если мы возьмемъ исторію Франціи за послѣдніе годы, то она представится какимъ-то сплошнымъ чудовищнымъ скандаломъ, въ которомъ панамисты и шантажисты, измѣнники и ворышки смѣняются другъ друга, въ которомъ принимаютъ участіе и частныя лица, и продажное правительство. Экономическія условія уже давно раздѣлили современное общество на два враждебныхъ слоя,—богатую буржуазію и пролетаріатъ, и никогда временное озлобленіе этихъ слоевъ не доходило до такой степени, какъ въ настоящее время. Буржуазія, которая когда-то сама боролась за свои права противъ злоупотребленій высшихъ классовъ, разбогатѣвъ и ставъ у кормила правленія, усвоила всѣ пороки своихъ прежнихъ угнетателей и въ свою очередь оказалась въ положеніи угнетателя. Пользуясь преимуществами богатства и власти, она безжалостно эксплуатируетъ проле-



тарія и съ удивительнымъ эгоизмомъ противится всему, что могло-бы облегчить его жалкую долю. А пролетарій жестоко мститъ ей за это, мститъ, не разбирая средствъ и не зная пощады, потому-что въ этой мести заключается его вопросъ: быть или не быть. Какъ умирающій отъ голода въ минуту галлюцинаціи грезитъ о роскошномъ пирѣ, такъ онъ, угнетенный и безправный, мечтаетъ о новомъ золотомъ вѣкѣ, когда наступитъ всеобщее счастье, всеобщая свобода, братство и равенство. И, видя въ буржуазіи препятствіе къ достиженію этого идеала, онъ стремится уничтожить и ее, и весь созданный ею общественный строй. Свободный отъ всякихъ моральныхъ принциповъ, онъ считаетъ все позволительнымъ въ отношеніи къ тѣмъ, кто себѣ все позволяетъ. Не удовлетворяясь законными способами борьбы, онъ прибѣгаетъ къ помощи динамита, кинжала и револьвера, чтобы посредствомъ нихъ истребить своихъ враговъ и осуществить планъ всеобщаго счастья. И идетъ этотъ *bête humaine* въ среду современнаго цивилизованнаго общества, все разрушая на своемъ пути, убивая направо и налево, совершая преступленія, которыя поражаютъ своею звѣрской жестокостью и вдвойнѣ поражаютъ своею идиотскою бессмысленностью. Предъ этимъ зрѣлищемъ всеобщей вражды и преступленій становятся понятны тѣ озлобленные пессимисты, которые называютъ современное европейское общество стадомъ дикихъ и похотливыхъ животныхъ, готовыхъ каждую минуту растерзать другъ друга. Это общество имѣетъ наружный блескъ, но его блестящая поверхность забрызгана грязью и кровью. Нравственный анархизмъ и порожденный имъ анархизмъ политическій,—вотъ его черты; герои Панамы и Казеріо,—вотъ его продукты.

Нравственная анархія, овладѣвшая современнымъ культурнымъ человѣкомъ и современнымъ обществомъ, нашла свое поэтическое оправданіе, свою идеализацію, свой апофеозъ въ литературѣ. Едва-ли когда-нибудь литература была такимъ полнымъ отраженіемъ жизни, какъ въ теченіе послѣднихъ трехъ десятилѣтій. Она усвоила всѣ моральныя черты своего времени, его міросозерцаніе, его вкусы, его пороки, его равнодушіе къ добру и злу. Въмѣсто того, чтобы быть объективнымъ изобра-

женіемъ дѣйствительности, какъ она хотѣла, она давала только картины разврата; вмѣсто того, чтобы бороться противъ безнравственныхъ стремленій и указывать обществу новые пути, какъ она была должна, она лишь угождала низменнымъ инстинктамъ. Обнажая грязныя стороны жизни, она почти съ намѣреніемъ избѣгала всего, что могло быть въ ней лучшаго или что могло сдѣлать ее лучше. Тотъ, кто хотѣлъ-бы познакомиться съ дѣйствительностью по романамъ Флобера и Зола, долженъ вынести впечатлѣніе, что въ ней нѣтъ и не можетъ быть ничего, кромѣ пошлости, низости и грязи, кромѣ продажныхъ женщинъ, глупцовъ и негодяевъ. Названіе натурализма, которое авторъ *Assommoir* и *Nana* далъ своему направленію, выражало не только его литературный методъ, но и его міросозерцаніе: вскрывая общественныя язвы, онъ видѣлъ въ нихъ только естественное явленіе и рассматривалъ ихъ такими же равнодушными глазами, какими анатомъ смотритъ на язвы гнилаго трупа. Если благодаря своему выдающемуся таланту Зола еще сохранилъ нѣкоторое чувство мѣры, то его бездарные подражатели довели его жанръ до крайняго цинизма и непристойности. Эти послѣдователи натурализма, говоритъ Эдуардъ Родъ, испытывали какое-то непонятное удовольствіе рыться въ мерзостяхъ и ужасахъ жизни. Въ ихъ грязныхъ произведеніяхъ „предъ читателемъ проходили цѣлыя портретныя галереи кокотокъ, описанія самыхъ отвратительныхъ пороковъ... По сравненію съ нѣкоторыми, теперь забытыми романами той эпохи, „Нана“ казалась идилліей, а пошлые герои Флобера, Бювара и другихъ—личностями рѣдкихъ нравственныхъ качествъ. Равновѣсіе общества, которое намѣревались установить новые писатели, оказалось совершенно нарушеннымъ ихъ тенденціознымъ стремленіемъ не видѣть ничего, кромѣ людскихъ пороковъ и людской глупости“<sup>1)</sup>. Нравственная разнузданность достигла своего апогея въ такъ называемой школѣ декадентовъ. Равнодушіе къ добру и злу, бывшее эстетическимъ принципомъ натурализма, перешло у этихъ литературныхъ психопатовъ въ прямое отрицаніе нравственности,

<sup>1)</sup> Э. Родъ, Идеалистическая реакція въ современной французской литературѣ, *Русскій Вѣстникъ*, 1893, январь, стр. 139, 140.

въ болѣзненную любовь къ злу, въ мистическій культъ порока. Глава декадентства, Бодлэръ, задолго до Ницше проповѣдывалъ его нравственный нигилизмъ, открыто приглашая поэта отказаться отъ всякихъ моральныхъ стремленій.

„Поэтъ,—говорилъ онъ,—преслѣдуя нравственную цѣль,—уменьшилъ свою поэтическую силу, и можно почти съ увѣренностью биться объ закладъ, что его произведение будетъ дурно. Поэзія не можетъ походить на науку или нравственность; иначе она должна умереть или унизить свое достоинство. Она имѣетъ своимъ предметомъ не истину, а только себя самое“<sup>1)</sup>. Къ чему сводятся идеалы такой поэзіи, показалъ самъ Бодлэръ въ сборникѣ своихъ стихотвореній, которому онъ далъ циничное заглавіе *Les fleurs du mal*,—„цвѣты зла“. Несмотря на то, что въ эту книгу не вошли его наиболѣе гнусныя стихотворенія, которыя не могли быть напечатаны даже при отсутствіи цензуры и остались извѣстны только въ рукописяхъ, она навлекла на автора судебное преслѣдованіе за оскорбленіе нравственности. Онъ воспѣваетъ въ ней безобразіе, болѣзни, преступленія, похоть и развратъ. Онъ испытываетъ удовольствіе при видѣ падали, могильныхъ червей, гнойныхъ ранъ и чужаго страданія. Ему доставляютъ наслажденіе картины гнусныхъ оргій и противорѣчивыхъ пороковъ. Его воображеніе всегда наполнено грязными, отвратительными и преступными образами. Все, что привлекаетъ къ себѣ нормальнаго человѣка, противно и скучно для его извращеннаго чувства. Его можетъ развлекать и возбуждать только дурное: убійство, кровь, сладострастіе, ложь. Онъ сожалѣетъ, что „растлѣніе, ядъ, кинжалъ и поджогъ еще не заткали своими красивыми узорами банальнаго полотна нашихъ жалкихъ судебъ, такъ-какъ наша душа не достаточно смѣла“. Онъ поклоняется сладострастію и слагаетъ въ честь него гимны: „Ахъ, не туши своего пламени, согрѣй мое оцѣпенѣвшее сердце, сладострастіе, мучитель душъ!.. Сладострастіе, будь всегда моей царицей!“ Онъ издѣвается надъ религіей, жаждетъ ада и молится сатанѣ: „Слава и честь тебѣ, Сатана, на высотахъ неба, гдѣ ты царишь, и въ глуби-

<sup>1)</sup> *Max Nordau, Entartung, Berlin, 1893, 2 Aufl., Bd. II, S. 60.*

вахъ ада, гдѣ ты, побѣжденный, молчаливо гредишь. Сдѣлай такъ, чтобы нѣкогда моя душа покоилась подѣ деревомъ познанія вмѣстѣ съ тобою“... <sup>1)</sup> Бодлэръ не прочь былъ увѣрять, что все это безуміе было съ его стороны только поэтическимъ притворствомъ. Но развратный безумецъ и развратный симулянтъ,—развѣ это въ концѣ концовъ не одно и то же? Не смотря на всѣ признаки нравственнаго помѣшательства, этотъ чудовищный маньякъ имѣлъ многочисленныхъ подражателей, которые старались во всемъ съ нимъ сравниться, хотя, конечно, не могли ни въ чемъ его превзойти. Барбэ д’Оревилли и Вилье Делиль Аданъ (Villiers de l’Isle Adam) соперничали другъ съ другомъ въ богохульствѣ и прославленіи разврата. Они создали настоящій культъ дьявола, который у нихъ иногда смѣнялся какими-то безумными припадками религіознаго экстаза. Въ особенности Барбэ д’Оревилли дошелъ здѣсь до предѣловъ возможнаго. Въ своей книгѣ *Les Diaboliques* онъ рассказываетъ чудовищныя исторіи, въ которыхъ мужчины и женщины предаются самому гнусному распутству, постоянно призывая черта и славословя его. Жозефенъ Пеладанъ (психопатъ, объявившій себя потомъ „магомъ“ и ассирійскимъ царемъ Мероходомъ Веладаномъ) въ своей книгѣ *Vice supreme* прославляетъ моральное состояніе „высшихъ умовъ“ (*esprits supérieurs*), которые уже не удовлетворяются обыкновеннымъ порокомъ и ищутъ „новаго зла“ въ сферѣ мысли, въ сознательной любви къ дурному, въ гимнахъ разврату и теоріяхъ преступленія. Жанъ Ришпэнъ въ своемъ сборникѣ стихотвореній *Blasphèmes*, „Богохульство“, одно заглавіе котораго уже указываетъ на его гнусное содержаніе, шлетъ проклятія христіанству и молитвы дьяволу. Не нужно больше боговъ,—воскликаетъ онъ,—не нужно философіи, не нужно нравственныхъ законовъ, не нужно даже законовъ физическихъ; поэтъ можетъ вдохновлять только „ужасъ предѣ идеаломъ и жажда полнаго ничто (*soif du néant*)“. Катюль Мендесъ, который подобно Бодлэру, началъ свое литературное поприще тюрьмой за оскорбленіе нравственности, воспѣваетъ въ своихъ

<sup>1)</sup> Ibid. S. 82—83. Сравни. *Wilhelm Weigand*, Essays München 1892, S. 201 ff.

произведеніяхъ одну изъ отвратительнѣйшихъ формъ противонароднаго разврата. Недавно умершій Поль Верленъ, который также сидѣлъ въ тюрьмѣ за преступленіе противъ нравственности, и притомъ, кажется, не литературное, а дѣйствительное, не знаетъ предѣла безстыдству. Распутный и сладострастный мистикъ, онъ съ какимъ-то восторженнымъ самозабвеніемъ преклоняется предъ „великимъ лучезарнымъ грѣхомъ“. Переходя отъ кощунства къ молитвамъ и отъ мистицизма къ эротоманіи, онъ на ряду съ гимнами Мадоннѣ воспѣваетъ сафизмъ и педерастію <sup>1)</sup>...

Пусть проститъ намъ читатель эти отвратительныя подробности, но только онѣ могутъ дать полное понятіе о томъ безпримѣрномъ нравственномъ паденіи, которое опозорило нашу печальную эпоху „конца вѣка“. Мы не хотимъ, конечно, обобщать ихъ, мы не хотимъ отрицать, что рядомъ съ этими проявленіями безумія и разврата въ современной жизни Запада можно найти не мало свѣтлыхъ и отрадныхъ сторонъ; но и при этомъ условіи картина остается слишкомъ ужасна. Пороки современнаго европейскаго общества превосходятъ все, что можно видѣть въ нашей жалкой и лицемерной русской дѣйствительности. Это не мелкій развратъ, не банальное невѣріе, не бессознательная преступность; это принципиальный и утонченный *развратъ ума*, это—открытая проповѣдь преступленія, это—сознательное служеніе дьяволу вмѣсто Бога. Дальше некуда идти. Нравственная анархія на Западѣ достигла своихъ крайнихъ предѣловъ и неизбежно должна была вызвать реакцію. Въ настоящее время эта реакція наступаетъ.

#### IV.

Движеніе противъ нравственнаго одичанія современнаго общества обнаруживается во всѣхъ странахъ цивилизованнаго міра. Формы, которыя оно принимаетъ, различны въ зависимости отъ условій среды и духа народа; иногда онѣ ошибочны, иногда прямо ложны и даже уродливы, но сквозь нихъ всегда пробивается искрен-

<sup>1)</sup> Max. Nordau, Entartung, Bd I, S. 216 ff.; Bd. II, S. 62, 96 ff. F. Paulhan Le nouveau mysticisme, Paris, p. 67—72, 90—93.

ній протестъ противъ окружающаго зла и стремленіе къ высшему идеалу. Въ Англіи и Соединенныхъ Штатахъ это движеніе выражается въ этической пропагандѣ знаменитой „арміи спасенія“. Не смотря на свои странныя и шутовскія формы, не смотря на неумѣстную въ подобномъ дѣлѣ любовь къ рекламѣ и желаніе шумѣть, армія „генерала“ Бутса имѣетъ здѣсь громаднѣйшій успѣхъ, и мы едва-ли ошибемся, если скажемъ, что результаты ея дѣятельности благотворны. Въ Германіи борьба противъ безнравственности ведется этическими обществами, которыя группируются вокругъ журнала „*Ethische Kultur*“. Цѣль этихъ обществъ заключается въ томъ, чтобы замѣнить исчезнувшую въ массахъ религію философской этикой и на почвѣ нея подготовить нравственное разрѣшеніе соціального вопроса. Такая цѣль, конечно, ложна, потому что замѣнить религію моралью точно такъ-же невозможно, какъ построить зданія безъ фундамента. Но въ ней сказывается невольное сознаніе, что нравственность немислима безъ возвышающагося надъ дѣйствительностью идеала, что для массъ нужна если не религія, то по крайней мѣрѣ суррогатъ религіи. Иными путями стремится достигнуть нравственнаго перевоспитанія общества только что нарождающаяся въ Германіи „христіанско-соціальная партія“ (*christlich soziale Partei*), во главѣ которой теперь стоитъ Франкфуртскій пасторъ Науманъ. Считаая религію необходимой основой морали и понимая нелѣпость всякихъ ея суррогатовъ, эта партія хочетъ привлечь рабочіе классы къ христіанству и внести въ соціальную борьбу религіозно-нравственный элементъ. Признавая законность многихъ требованій соціаль-демократіи, она въ то-же время вооружается противъ ея революціонныхъ стремленій и пытается разрѣшить соціальный вопросъ на почвѣ Евангелія. Какое направленіе можетъ принять дѣятельность этой партіи и къ какимъ результатамъ она приведетъ, пока еще преждевременно судить; во всякомъ случаѣ, она является выраженіемъ пробуждающейся религіозно-нравственной потребности времени <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Любопытно, что религіозныя тенденціи иногда обнаруживаются даже въ средѣ нѣмецкой соціаль-демократіи. Въ бытность заграницей намъ пришлось познакомиться съ Берлинскими „свободными религіозными общинами“ (*Freie religiöse*

Но съ особенной силой реакція проявилась въ той самой странѣ, которой суждено было стать главною ареной современной оргіи безумія и разврата,—во Франціи. Французское общество поняло, къ чему должна привести овладѣвшая имъ нравственная анархія и гдѣ лежатъ ея причины. Эта анархія была слѣдствіемъ паденія религіи и увлеченія зоологическими принципами естествознанія, и реакція противъ нея превратилась въ протестъ противъ невѣрія и крайностей научнаго міросозерцанія. Наука не оправдала своихъ обѣщаній: она не изгнала тайны изъ міра и не разрѣшила послѣднихъ вопросовъ дѣйствительности; она не уяснила смысла жизни, не дала основы для нравственности, не увеличила суммы человѣческаго счастья. Эволюціонизмъ, въ которомъ хотѣли найти разгадку природы и духа, оказался недостаточнымъ для объясненія вещей и опаснымъ по своимъ практическимъ послѣдствіямъ. Его формула не обнимала вселенной и не давала ключа къ тайнѣ того „Непознаваемаго“, которое допускаетъ самъ Спенсеръ; его моральные принципы низводили жизнь человѣка на уровень жизни животной. Все это начинаетъ сознаваться съ большею и большею ясностью, и подъ вліяніемъ такого сознанія съ одной стороны обнаруживается стремленіе указать научному изслѣдованію новые пути и сблизить его съ моральными потребностями жизни, съ другой—возникаетъ разочарованіе въ наукѣ и убѣжденіе въ ея „банкротствѣ“. Одновременно съ этимъ пробуждается жажда вѣры, влеченіе къ таинственному и сверх-

(Gemeinden). Эти своеобразныя учрежденія были созданы социаль-демократами и преслѣдовали ту-же цѣль, что и этические фереины, только нѣсколько инымъ способомъ: признавая культъ лучшимъ средствомъ для нравственнаго воспитанія народа, ихъ учредители хотѣли дать не только суррогатъ религіи, но и суррогатъ религіознаго культа. По воскресеньямъ, въ часы обѣдни, члены этихъ общинъ устраивали собранія, на которыхъ пѣлись гимны о свободѣ и братствѣ и произносилась „проповѣдь“ нравственнаго или популярно-научнаго содержания. Какъ намъ признавался одинъ изъ „проповѣдниковъ“ этихъ общинъ, знаменитый теперь *enfant terrible* социаль-демократів, Dr. Бруно Вилле, онъ имѣлъ мало успѣха, и это вполне понятно. Если невозможно замѣнить религію моралью, то еще менѣе возможно создать на почвѣ атеистической морали религіозный культъ: при подобныхъ условіяхъ культъ можетъ быть только пелѣпой комедіей, столько-же противной для религіознаго чувства, сколько и бесполезной для нравственныхъ цѣлей. Но характерно то, что необходимость религіознаго культа для нравственнаго воспитанія массъ начинаетъ признаваться даже его противниками.

чувственному, смутное исканіе высшаго идеала, потребность въ новыхъ началахъ жизни и въ новомъ міросозерцаніи. Французское общество слишкомъ долго блуждало въ потемкахъ, чтобы тотчасъ-же выйти на свѣтъ, и движеніе въ сторону вѣры и сверхчувственныхъ идеаловъ принимаетъ здѣсь двойное направление. Одни погружаются въ болѣзненный *мистицизмъ*, ищутъ удовлетворенія своей потребности таинственнаго въ спиритизмѣ и оккультизмѣ, въ магіи, астрологіи и ученіяхъ древнихъ мудрецовъ Халдеи, Персіи и Египта, стремятся къ символизму въ искусствѣ, пытаются почерпнуть новыя начала познанія и жизни въ теософіи и буддизмѣ. Другіе, болѣе здоровые элементы, примыкаютъ къ *идеализму*, борются за торжество нравственныхъ идеаловъ въ искусствѣ и въ жизни, ищутъ философскаго разрѣшенія загадокъ дѣйствительности и проповѣдуютъ возвращеніе современнаго общества къ христіанству. Это идеалистическое направление все болѣе и болѣе овладѣваетъ умами и, можетъ быть, ему суждено стать основой міросозерцанія будущаго. Его нравственно-религіозный характеръ настолько очевиденъ, что невольно привлекаетъ къ себѣ вниманіе наблюдателя. „Если я не ошибаюсь,—писалъ Поланъ въ 1891 г.,—мы присутствуемъ въ настоящее время при образованіи новаго духа, т. е. новой точки зрѣнія на человѣка и міръ, новой логической совокупности идей, вѣрованій и чувствъ, и этотъ духъ, который далеко еще не получилъ своей окончательной формы, повидимому, долженъ замѣтно отличаться отъ предшествующаго и даже, какъ можно было ожидать этого, долженъ стать въ извѣстныхъ отношеніяхъ прямо ему противоположнымъ. Въ настоящій моментъ элементы, изъ которыхъ онъ долженъ сложиться, уже на лицо: нарождаются и распространяются сильныя теченія мнѣній, эмоцій, стремленій, которыя то взаимно соединяются, то игнорируютъ и оспариваютъ другъ друга. Съ одной стороны, возникаетъ мистицизмъ въ сферѣ познанія. Далеко не отвергая науки и изслѣдованія, онъ увлекаетъ нѣкоторые умы въ сторону тѣхъ темныхъ и смущающихъ явленій, которыя образуютъ современную границу нашихъ познаній или даже проникаютъ въ область тайныхъ наукъ, ожидающую своего разъясненія отъ



прогресса наукъ положительныхъ. Другая форма мистицизма порождается зрѣлищемъ человѣческаго страданія: на смѣну насмѣшливаго, буйнаго или просто холоднаго и научнаго пессимизма поступаетъ умиленный и дѣятельный пессимизмъ; несовершенства соціального состоянія, его существенные недостатки обусловили образованіе новыхъ экономическихъ школъ, которыя получаютъ все возрастающее значеніе и въ которыхъ важное мѣсто занимаютъ общія идеи и общія чувствованія... Сверхъ всего этого обнаруживается еще болѣе общая тенденція, которую было-бы довольно справедливо назвать религіозною потребностью, если-бы это слово не рисковало быть дурно понятымъ, или потребностью моральной. Она заключается въ постоянномъ, остромъ желаніи привязаться къ чему—нибудь высшему, найти принципъ поведенія, основу вѣры, дающей сразу единство нашимъ познаніямъ и нашимъ дѣйствіямъ, связную доктрину, которая позволяетъ намъ понять міръ и человѣка, и не только понять ихъ, но и дѣйствовать на нихъ въ опредѣленномъ смыслѣ. Тутъ идетъ дѣло не о чисто философской тенденціи, а о тенденціи философской и практической вмѣстѣ, тенденціи, имѣющей своимъ объектомъ, по крайней мѣрѣ у многихъ изъ тѣхъ, которыми она руководитъ, не только чловѣка, рассматриваемаго какъ индивидуумъ, но въ особенности человѣческое общество и даже цѣлую вселенную. Исканіе этого идеала не есть единственно удовлетвореніе ума; оно руководится общими чувствованіями, неясными и могучими, порожденными тою потребностью гармоніи, которая въ концѣ концовъ есть основа человѣческаго духа. Вѣроятно также, что у многихъ людей старыя религіозныя чувства, разбитыя, подавленныя и отчасти разрушенныя научнымъ духомъ и современной философіей, снова возникаютъ подъ различною формою<sup>1)</sup>.

Начало идеалистическаго движенія во Франціи относится ко второй половинѣ восьмидесятыхъ годовъ и совпадаетъ съ первыми выдающимися успѣхами русскаго романа за границей. Философскія и религіозныя идеи русскихъ писателей, ихъ живой интересъ къ нравственнымъ вопросамъ, ихъ страстное

1) *Paulhan*, *Le nouveau mysticisme*, p. 1—3.

исканіе смысла жизни, ихъ чувства любви и состраданія къ людямъ, ихъ глубокое пониманіе человѣческой души съ ея радостями и страданіями, съ ея влеченіями и разочарованіями, съ ея сомнѣніями и запросами дали первый толчекъ только что начинавшемуся нравственному пробужденію французскаго общества. Толстой и Достоевскій, имена которыхъ ранѣе были почти неизвѣстны, пріобрѣтаютъ неслыханную популярность и дѣлаются воспитателями молодого поколѣнія. Среди французскихъ авторовъ наши романисты нашли себѣ глубокаго и блестящаго истолкователя въ лицѣ виконта Мельхіора де Воюэ, который вскорѣ сталъ во главѣ вызваннаго ими общественнаго движенія. Обладая исключительнымъ талантомъ подмѣчать симпатичныя ему идеи въ искусствѣ и въ дѣйствительности, Воюэ открылъ у русскихъ писателей тѣ черты, которыхъ не доставало французской литературѣ, и тѣ идеалы, въ которыхъ нуждалась французская жизнь. Его замѣчательная книга *Le Roman russe* (1888) была не только критическимъ этюдомъ объ интересномъ литературномъ явленіи; она была вмѣстѣ съ тѣмъ протестомъ противъ натуралистическихъ принциповъ и призывомъ къ новому міросозерцанію. Указывая на тяжелый кризисъ, къ которому привели французское общество религіозный скептицизмъ и нравственное равнодушіе, Воюэ противопоставляетъ его безотрадному настроенію горячій идеализмъ русскихъ писателей, ихъ гуманное отношеніе къ жизни и къ людямъ, ихъ крѣпкую вѣру въ сверхчувственный міръ, ихъ религію любви и состраданія. Идеи Воюэ встрѣтили живой отголосокъ и въ обществѣ, и въ литературныхъ кругахъ. Сознательно или безсознательно, къ нимъ присоединяется рядъ писателей, очень различныхъ по направленію и таланту, но одушевленныхъ однимъ и тѣмъ же моральнымъ стремленіемъ. Въ литературѣ начинается реакція противъ натурализма, которая проникаетъ даже въ среду приверженцевъ этой школы. Группа молодыхъ писателей во главѣ съ Полемъ Маргеритомъ открыто отдѣляется отъ Зола и печатно протестуетъ противъ крайностей его направленія. Альфонсъ Доде, который никогда не былъ философомъ и навсегда сохранилъ склонность къ реализму, пишетъ этическую драму *La lutte pour la vie*,

гдѣ выводитъ на общественный судъ отвратительный типъ современнаго искателя наслажденій, вооруженнаго зоологическими принципами „борьбы за существованіе“ и не признающаго никакихъ моральныхъ законовъ. Свое отношеніе къ этому персонажу Доде выразилъ въ публичномъ заявленіи, что онъ скорѣе самъ убилъ бы своего *struggle-for-lifer'a*, чѣмъ оставилъ бы его безнаказаннымъ. Поль Бурже, бывшій нѣкогда послѣдователемъ натурализма и апологетомъ декадентства, переходитъ подъ несомнѣннымъ вліяніемъ русскихъ писателей къ идеализму, и результатомъ его новаго настроенія является знаменитый романъ *Le Disciple* (1889). Содержаніе этого романа хорошо извѣстно. Это—печальная исторія несчастнаго молодаго человѣка, который подъ вліяніемъ философскихъ теорій нѣкоего Адриена Систа совершаетъ гнусное преступленіе противъ нравственности. Адрианъ Систъ, въ которомъ критики съ извѣстнымъ правомъ увидѣли намекъ на Тэна, представляетъ собой типъ ученаго позитивиста, дѣтски—наивнаго въ жизни и смѣлаго вольнодумца въ теоріи, безупречно чистаго въ своихъ личныхъ дѣйствіяхъ и радикальнаго нигилиста въ своихъ идеяхъ. Не подозрѣвая практическихъ послѣдствій своей философіи, онъ учитъ, что „гипотеза Бога“ есть субъективный продуктъ извѣстныхъ психологическихъ законовъ, обусловленныхъ извѣстными фізіологическими причинами; что нравственные чувства суть трансформация низшихъ животныхъ инстинктовъ, имѣющихъ свою основу въ простѣйшихъ свойствахъ органической клѣтки; что человѣческая душа есть слѣпой механизмъ, который можетъ быть объектомъ всѣхъ возможныхъ экспериментовъ. И вотъ, его ученикъ, Робертъ Грелу, дѣлаетъ практическій выводъ изъ этихъ идей: въ цѣляхъ не совсѣмъ понятнаго психологическаго эксперимента онъ соблазняетъ молодую дѣвушку, губитъ ее и наконецъ погибаетъ самъ жертвой мести ея брата. Предъ лицомъ этой кровавой драмы Адриенъ Систъ начинаетъ сознавать то, чего онъ ранѣе не понималъ: ему становится яснымъ, что именно онъ былъ ея причиной, и горькое чувство раскаянія въ томъ, чему онъ посвятилъ всю свою жизнь, наполняетъ его душу. Чувствуя безсиліе своей мысли разгадать непроницаемую тайну нашихъ

судебъ, онъ невольно преклоняется предъ Тѣмъ, Кто ими управляетъ, и на его уста сами собой просятся слова единственной, не забытой имъ, молитвы его дѣтства: „*Отче нашъ, Иже еси на небесахъ*“... Читая романъ Бурже, можно найти, что его исполненіе ниже замысла, что теоретическіе мотивы поступковъ Робера Грелу недостаточно ясны, что этотъ съ дѣтства развращенный молодой человѣкъ могъ-бы совершить свое преступленіе независимо отъ всякихъ научныхъ теорій. Но заслуга романиста состояла въ томъ, что онъ выдвинулъ въ своемъ произведеніи три глубокихъ и важныхъ идеи: онъ открыто заявилъ здѣсь, что философъ отвѣтственъ за практическія послѣдствія своихъ доктринъ; что натуралистическое міросозерцаніе, которое проповѣдуютъ современные теоретики, можетъ вести къ преступленію и нравственной гибели; что единственное спасеніе современнаго общества заключается въ той вѣчно юной и вѣчно мощной силѣ, въ которой всѣ разбитыя сердца ищутъ поддержки въ минуты горя и сомнѣній,—въ религіи. Бурже посвятилъ свой романъ французской молодежи. Предостерегая современнаго юношу отъ тѣхъ опасныхъ искушеній, которыя его окружаютъ, онъ писалъ ему въ своемъ посвященіи: „не будь ни грубымъ позитивистомъ, который злоупотребляетъ чувственнымъ міромъ, ни всепрезирающимъ и преждевременно развращеннымъ софистомъ, который злоупотребляетъ міромъ мысли и чувства. Пусть ни гордѣсть житейская, ни гордость ума не сдѣлаютъ изъ тебя цаника и идейнаго акробата! Въ эпоху помутившейся совѣсти и противорѣчивыхъ доктринъ придержи-вайся, какъ вѣтви спасенія, изреченія Христа: „*Всякое дерево познается по плодамъ его*“. Существуетъ дѣйствительность, въ которой ты не можешь сомнѣваться, потому—что ты владѣешь ею, чувствуешь ее, живешь ею каждую минуту: это—твоя душа. Среди идей, которыя тебя окружаютъ, есть такія, которыя дѣлаютъ эту душу менѣе способною любить, менѣе способною хотѣть. Будь увѣренъ, что эти идеи, хотя-бы онѣ казались тебѣ такъ остроумны, хотя-бы онѣ поддерживались самыми прекрасными именами, хотя-бы онѣ были украшены волшебствомъ самыхъ блестящихъ талантовъ,—ложны въ одномъ пунктѣ. Воспламени и воспитай въ себѣ двѣ добродѣтели, двѣ

силы, внѣ которыхъ возможно лишь безславное увяданіе въ настоящемъ и агонія въ будущемъ: эти добродѣтели, эти силы — *любовь* и *воля*. Современная наука, искренняя и скромная, признаетъ, что за предѣлами ея анализа простирается область непознаваемаго. Старый святой Литтре прекрасно говорилъ объ этомъ океанѣ тайны, который бьетъ о наши берега, который мы видимъ предъ собою во всей его дѣйствительности и для котораго у насъ нѣтъ ни лодки, ни паруса. Тѣмъ, кто будетъ говорить тебѣ, что за этимъ океаномъ пустота, пропасть мрака и смерти, имѣй мужество отвѣтить: „Вы не знаете этого“. И такъ-какъ ты знаешь, такъ-какъ ты на опытѣ чувствуешь, что въ тебѣ есть душа, работай надъ тѣмъ, чтобы эта душа не умерла въ тебѣ прежде тебя самого“. Бурже говоритъ объ „искренней и скромной современной наукѣ“, и онъ правъ, потому что современная наука, дѣйствительно, становится все болѣе и болѣе искренней и скромной. Но наука далеко не всегда была такова и не всегда бываетъ такою даже въ настоящее время. Тѣ идеи, которыя проповѣдуетъ Адриенъ Систъ и которыя губятъ Робера Грелу, созданы ею, и Бурже прекрасно сознаетъ это, такъ—какъ весь его романъ есть протестъ противъ крайностей научнаго міросозерцанія. Съ меньшимъ блескомъ и краснорѣчіемъ, чѣмъ Бурже, но съ такою-же силою убѣжденія борются за права идеализма Эдуардъ Родъ, какъ романистъ и критикъ, и Поль Дежарденъ, какъ публицистъ. При всемъ различіи этихъ писателей, ихъ объединяютъ одинаковое недовольство моральнымъ состояніемъ современнаго общества, одинаковое убѣжденіе въ „банкротствѣ“ натуралистическаго міросозерцанія, одинаковый интересъ къ нравственнымъ проблемамъ. Въ своихъ многочисленныхъ романахъ и въ своей книгѣ *Les idées morales du temps présent* (1892) Родъ заявляетъ себя горячимъ сторонникомъ идей Вогиюэ и поклонникомъ русскихъ писателей. Называя нашъ вѣкъ „дряхлѣющимъ и разочарованнымъ вѣкомъ“, который „не сдержалъ своихъ обѣщаній“, онъ видитъ причину его нравственнаго паденія въ томъ, что люди современной эпохи потеряли смыслъ жизни, утратили вѣру въ сверхчувственный міръ и забыли идеалы религіи. Особенно сильное впечатлѣніе произвела брошюра

Дежардена *Le devoir présent* (1892). Нападая на современный эмпиризмъ, всецѣло поглощенный явленіями физическаго міра, Дежарденъ призываетъ общество къ заботѣ о нравственномъ совершенствованіи. Долгъ настоящаго времени, по его мнѣнію, заключается въ томъ, чтобы теоретически уяснить нравственные принципы и дать имъ практическое примѣненіе въ жизни. Для первой цѣли нужно содѣйствіе всѣхъ общественныхъ силъ, — науки, литературы, театра, прессы; для второй необходимо воспитаніе тѣхъ-же двухъ главныхъ добродѣтелей, на которыя указываетъ Бурже, — любви и воли. Раздѣляя иллюзію, что нравственность можетъ быть независимой отъ религіи, Дежарденъ тѣмъ не менѣе признаетъ ея громадное значеніе въ дѣлѣ нравственнаго развитія и отдаетъ ей дань глубокаго уваженія. „Настало, — говоритъ онъ, — время отдать справедливость этой силѣ, теперь обезоруженной. Никогда не существовало болѣе великой школы добродѣтели, чѣмъ Церковь, и наша нынѣшняя нравственность получится изъ нея какъ-бы посредствомъ инфильтраціи. Вотъ почему мы всегда будемъ радоваться ея побѣдамъ и будемъ считать ихъ какъ-бы своими, если только такимъ путемъ уменьшится число несчастныхъ, не сознающихъ ни своего долга, ни назначенія“ <sup>1)</sup>).

Наконецъ, недавно къ этимъ писателямъ присоединился известный французскій критикъ и редакторъ *Revue des deux mondes*, Фердинандъ Брюнетьеръ. Въ первой книжкѣ этого журнала за 1895-й годъ Брюнетьеръ выступилъ съ рѣзкимъ протестомъ противъ злоупотребленій науки и съ горячимъ призывомъ къ религіи въ статьѣ „*Après une visite au Vatican*“. Какъ показываетъ заглавіе этой статьи и какъ сообщаетъ самъ авторъ, она была написана подъ впечатлѣніемъ посѣщенія Ватикана и бесѣды съ Львомъ XIII. Но мы думаемъ, что французскій критикъ въ этомъ случаѣ сдѣлался жертвой маленькой иллюзіи: безъ сомнѣнія, не статья его была внушена визитомъ папѣ, а наоборотъ, этотъ визитъ былъ внушенъ ему тѣми идеа-

<sup>1)</sup> Сравни. *Paulhan*, *Le nouveau mysticisme*, Paris 1891; *Родъ*, *Идеалистическая реакція во французской литературѣ*, *Рус. Вѣстн.* 1893, январь; *Brunetière*, *La Renaissance de l'Idéalisme*, Paris, 1896; *Fouillée*, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Paris, 1896.

ми и чувствами, которыя онъ въ ней высказалъ и которыя пробудились въ немъ подъ вліяніемъ настоятельныхъ потребностей времени. Статья Брюнетьера вышла потомъ отдѣльной брошюрой подъ завлавіемъ *La Science et la Religion* и надѣлала много шума. Блестяще написанная и посвященная такому важному вопросу, какъ вопросъ объ отношеніи науки и религіи, она служить не только отголоскомъ современнаго настроенія французскаго общества, но имѣетъ большой апологетическій интересъ. Правда, мы не можемъ согласиться со всѣми мнѣніями Брюнетьера; мы одинаково не можемъ раздѣлить ни его симпатій къ эволюціонизму, ни его католическихъ пристрастій. Попытки папы вмѣшаться въ социальный вопросъ, которыми восторгается Брюнетьеръ и отъ которыхъ онъ ждетъ самыхъ благотворныхъ послѣдствій для современнаго общества, точно такъ-же не могутъ внушать довѣрія, какъ и его стремленіе къ соединенію церквей. Политикой папства всегда руководило изреченіе Пія II: „*Non est de pastu ovium quaestio, sed de lana*“, и, безъ сомнѣнія, въ настоящее время этотъ принципъ руководитъ ею не меньше, чѣмъ прежде. Какъ ни почтенна личность Льва XIII сама по себѣ, но онъ представитель извѣстныхъ традицій и извѣстной системы, и его неудачныя заигрыванія съ социаль-демократіей имѣли своей цѣлью не столько измѣнить существующія общественныя отношенія, сколько возвратить католицизму долю утраченнаго имъ политическаго вліянія. Но то, что Брюнетьеръ говоритъ противъ враждебныхъ религіи научныхъ притязаній и въ защиту идеаловъ христіанства вообще, въ большинствѣ случаевъ глубоко справедливо и заслуживаетъ серьезнаго вниманія всѣхъ мыслящихъ людей. Чтобы познакомить читателя съ его замѣчательной статьей, мы считаемъ полезнымъ привести здѣсь ея наиболѣе интересныя страницы.

П. Соколовъ.

(Продолженіе будетъ).

---

## ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе \*).

### Ученіе Аристотеля.

Знаменитый ученикъ Платона *Аристотель* (384—322 г. до Р. Х.) также не былъ удовлетворенъ философскимъ міровоззрѣніемъ своего учителя и, исправляя его ошибки, пришелъ почти къ противоположнымъ выводамъ. Къ сожалѣнію, нужно сказать, что довольно трудно составить себѣ правильное представленіе о томъ, въ чемъ Аристотель полагаетъ сущность зла и какъ онъ объясняетъ его происхожденіе. Мы не говоримъ уже о томъ, что многія изъ дошедшихъ до насъ сочиненій Аристотеля искажены различными вставками позднѣйшей руки, другія—явно подложны. Но самъ Аристотель часто противорѣчитъ себѣ, когда нерѣдко, оставляя свою чисто философскую точку зрѣнія, переходитъ на національно-мифологическую. Такія противорѣчія встрѣчаются уже въ самомъ понятіи Аристотеля о Богѣ. Но понятіе о Богѣ въ философскихъ системахъ имѣетъ существенно важное значеніе, ибо отъ него зависитъ самый характеръ философской системы, а слѣдовательно и взглядъ на зло, его сущность и происхожденіе. Аристотель признаетъ Бога не только космическою первосилою, проникающею и обнимающею все происшедшее, основною причиною движенія, но существомъ личнымъ, Разумомъ или Умомъ со всѣми свойствами Духа—мышленіемъ, самосознаніемъ, всевѣдѣніемъ, благостію, свободою, вездѣприсутствіемъ и т. д. Онъ называетъ Бога формою формъ, идеею идей, чистою идеею,

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1896 г. № 1.



чистою формою и чистымъ актомъ, первымъ двигателемъ, производящею причиною, конечною цѣлію всѣхъ вещей, чистымъ умомъ, сущностью нематеріальною, не имѣющею ни впечатлѣній, ни ощущеній, ни вожделѣній, ни воли съ актами желаній, ни чувствъ въ смыслѣ страстей. Въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ высказываетъ напротивъ свое мнѣніе о бытіи многихъ божествъ, каковы, напримѣръ, неподвижныя звѣзды и планеты,—вѣрованіе, очевидно, міеологическое. То онъ называетъ Бога спасителемъ и промыслителемъ міра, то представляетъ его въ чисто деистическомъ смыслѣ какъ существо совершенно отдѣльное отъ міра, давшее ему бытіе и законы и затѣмъ не вмѣшивающееся въ его жизнь, пребывающее только въ умосозерцательной дѣятельности. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій Аристотель какъ бы старается соединить деистическое представленіе о Богѣ съ пантеистическимъ: Богъ у него одновременно является и въ вещахъ, и въ вѣ вещей, какъ имманентная сущность вещей и какъ вполнѣ трансцендентное существо, живущее своею собственною отдѣльною отъ міра жизнію; Онъ есть вмѣстѣ и законъ, и законодатель, и порядокъ, и распорядитель. Конечно, господствующимъ представленіемъ у Аристотеля является представленіе деистическое; но и міеологическія вѣрованія оказываютъ значительное вліяніе на предлагаемое Аристотелемъ рѣшеніе вопроса о томъ, въ чемъ состоитъ сущность зла, господствующаго въ мірѣ, и какъ вообще слѣдуетъ объяснять его происхожденіе.

Въ своей „Физикѣ“ Аристотель пишетъ (VIII, 14. 24), что кромѣ единаго перводвижителя, т. е. единаго Бога, находящагося на окружности міра, существуетъ еще множество божествъ въ видѣ неподвижныхъ звѣздъ и планетъ. Эти божества раздѣляются на высшихъ и низшихъ. Къ первымъ принадлежатъ неподвижныя звѣзды, къ послѣднимъ планеты—Меркурій, Венера, Марсъ, Юпитеръ, Сатурнъ, Солнце, Луна и т. д. Неподвижныя звѣзды, какъ божества высшаго ранга, находятся въ полномъ единеніи съ неподвижнымъ Перводвижителемъ, наиболее подобны ему, а потому они одарены бессмертіемъ и наслаждаются полнымъ спокойствіемъ и невозмутимымъ блаженствомъ. Божества низшаго ранга или планеты, по ученію Ари-

стотеля, также суть существа несотворенныя и бессмертныя. Но они разрушили свое единеніе и согласіе съ неподвижнымъ Перводвижителемъ, самовольно принявъ и сообщивъ другимъ существамъ движеніе совершенно противоположное всемірному строю и движенію божественному. Они хотѣли показать свою независимость отъ Перводвижителя и чрезъ это стали къ нему во враждебное отношеніе. Вотъ,—по мнѣнію Аристотеля, выказанному также и въ его разсужденіи „О небѣ“, истинный источникъ зла, господствующаго въ мірѣ! Само собою понятно, что такое рѣшеніе вопроса о происхожденіи зла въ мірѣ мы не можемъ считать принадлежащимъ собственно Аристотелю, вытекающимъ изъ его философскихъ основоположеній. Это, очевидно, есть только миеологическое представленіе, на которомъ нельзя не замѣтить слѣдовъ первобытнаго преданія о паденіи ангеловъ. Поэтому, не останавливаясь на немъ, мы перейдемъ прямо къ тому, какъ рѣшается вопросъ о злѣ у Аристотеля на основаніи его общаго философскаго міровоззрѣнія.

Аристотель первый предлагаетъ телеологическое воззрѣніе на устройство міра въ его полномъ научномъ значеніи. Въ своей „Физикѣ“ и „Метафизикѣ“ онъ очень внимательно и подробно разсматриваетъ жизнь природы и приходитъ къ убѣжденію, что міръ устроенъ въ высшей степени цѣлесообразно, что сама природа есть дѣйствующая цѣлесообразность, что въ ея инстинктахъ содержится цѣль не менѣе опредѣленная, какъ и въ умѣ художника, что она всегда пользуется простыми, но наилучшими средствами для достиженія своихъ цѣлей. Эта цѣлесообразность устройства міровой жизни такъ громко говоритъ о себѣ на всѣхъ ступеняхъ жизни природы, отъ устройства кристалла до человѣческаго организма, что Аристотель не удивляется и мнѣнію, которое тогда высказывали предшествовавшіе ему мыслители, будто-бы муравьи и пауки обладаютъ разумомъ, при помощи котораго они могутъ исполнять свои работы. Цѣли ясно проглядываютъ во всей жизни внѣшняго міра и природа всегда доставляетъ надлежащія средства для ихъ осуществленія.

Глубокое, всестороннее и многолѣтнее изученіе жизни природы, удивительное даже для нашего времени, привело

Аристотеля къ убѣжденію, что Богъ и природа ничего не производятъ напрасно <sup>1)</sup>). Богъ, говоритъ Аристотель, какъ могуществомъ крѣпчайшій <sup>2)</sup>), есть начало и причина всего, всякаго бытія и явленія—*τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίνεσθαι*. Но не желая впасть въ ошибку, которой не избѣжали древніе пантеисты и матеріалисты, Аристотель старается представить Бога какъ премудраго Архитектора, въ умѣ Котораго отъ вѣка предносился планъ мірового устройства, осуществленный затѣмъ со всею точностію во всѣхъ его отдѣльныхъ частяхъ и формахъ: какъ только верховный Правитель далъ свыше первый толчекъ, мгновенно все—всѣ звѣзды и весь міръ—навсегда пришли въ то чудное и стройное движеніе, которое нынѣ приводитъ въ восторгъ всякаго изслѣдователя жизни природы. Но какъ ни великъ умъ Аристотеля, онъ все таки не могъ возвыситься до представленія о Богѣ, какъ личномъ Промыслителѣ міра. Для него Богъ то же, что на кораблѣ кормчій, на колесницѣ возничій, въ хорѣ регентъ, въ государствѣ законъ или въ войскѣ предводитель. Онъ изображаетъ бога чертами персидскаго монарха, который своими законами поддерживаетъ образцовый порядокъ въ своемъ государствѣ, почти никогда не показываясь лично народу. Богъ, по ученію Аристотеля, управляетъ міромъ, но только чрезъ посредство данныхъ имъ законовъ, по которымъ все совершается съ необходимостію. „Зевсъ, говоритъ Аристотель въ своей *Физикѣ* (II, 8), испосылаетъ дождь не для того, чтобы возрастить хлѣбъ, но по необходимости. Ибо поднявшимся изъ земли испареніямъ надлежитъ охлаждаться, а охлажденному и обратившемуся въ воду—падать внизъ: когда же это случается, то и бываетъ то, что хлѣбъ растетъ. Подобное же происходитъ, если у кого и погибаетъ хлѣбъ на гумнѣ: не для того Зевсъ посылаетъ на землю дождь, чтобы онъ испортилъ хлѣбъ, а такъ случилось, что отъ дождя погибъ хлѣбъ“. Необходимость повсюду дѣйствуетъ, по мнѣнію Аристотеля, въ такой степени, что неизбѣжно признать рокъ, которому подчинено все—и боги, и люди, и вся внѣшняя природа.

<sup>1)</sup> De Coelo I. 4

<sup>2)</sup> De mundo гл. 6.

Такою же цѣлесообразностію и законсообразностію Аристотель объясняетъ не только физическій, но и нравственный міропорядокъ. Съ точки зрѣнія цѣлесообразности и полезности онъ рѣшаетъ и интересующій насъ вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи. Въ общихъ чертахъ мы уже отчасти ознакомились съ тѣми результатами, къ которымъ приходятъ мыслители, руководствующіеся въ сужденіи о злѣ признакомъ или критеріемъ цѣлесообразности. Такъ какъ Богъ и природа, по ученію Аристотеля, ничего не производятъ напрасно, и такъ какъ все въ мірѣ существуетъ съ неизбѣжною необходимостію, то, очевидно, Аристотель не могъ опредѣлять зло какъ то, что не должно было бы существовать, а добро какъ то, что составляетъ порядокъ и что поэтому необходимо должно быть. По Аристотелю, между добромъ и зломъ нѣтъ такой непримиримой противоположности, въ силу которой одно исключало бы другое. У него зло потому только не добро, что оно стоитъ ниже добра, т. е. отличается отъ него степенью, а не сущностью своею, а слѣдовательно, для зла не невозможенъ переходъ въ добро. По мнѣнію Аристотеля, зло, какъ въ послѣдствіи утверждалъ Лейбницъ и его послѣдователи, есть только меньшее или развивающееся добро. Главное въ жизни природы это—цѣль: а такъ какъ и подъ добромъ обыкновенно разумѣется то, къ чему все стремятся, то, очевидно, понятія добра и цѣли совершенно совпадаютъ. Цѣль мыслимая это—идея добра; цѣль достигнутая это—добро реально существующее въ дѣйствительности. Но цѣль, достигнутая вполне соответствующими средствами, есть не что иное, какъ то, что обыкновенно называется *совершенствомъ* въ размѣрѣ данной цѣли. Вотъ почему Аристотель и опредѣляетъ добро какъ совершенство или какъ цѣль достигнутую соответствующими средствами. И если Богъ, по ученію Платона, есть добро, то именно въ томъ смыслѣ, что Онъ есть существо совершеннѣйшее и что въ Немъ ничего нѣтъ несовершеннаго или дурного, злого (*οὐδὲν φαῦλον*). Благо человѣка, по мнѣнію Аристотеля, также состоитъ въ совершенствѣ его природы и дѣятельности. Но если добро есть совершенство, то понятно, почему зло Аристотель называетъ только несовершенство или недостигнутую цѣль, вложенную

въ природу отъ начала. Цѣль однако же всегда можетъ быть достижима, когда отыскиваются надлежащія средства; поэтому и зло не есть нѣчто всегда себѣ равное; при извѣстныхъ условіяхъ оно всегда можетъ быть добромъ, какъ несовершенство всегда можетъ перейти въ совершенство.

Мы видѣли уже, что судить о злѣ съ точки зрѣнія цѣлесообразности значить—отожествлять добро со зломъ, что противорѣчить и общечеловѣческому сознанію и свидѣтельству ежедневнаго опыта. Понятно, почему не могло быть удовлетворительнымъ даже для сознанія древнихъ грековъ и ученіе Аристотеля о злѣ, только какъ несовершенствѣ или недосягнутой цѣли.

Нѣсколько въ иномъ смыслѣ понимаетъ Аристотель зло въ области нравственной жизни и дѣятельности человѣка. Здѣсь оно является ему не какъ простое недостиженіе цѣли, а какъ *уклоненіе* отъ этой цѣли. Понятіе Аристотеля о добрыхъ и злыхъ дѣйствіяхъ *Блэки* <sup>1)</sup> разъясняетъ такимъ образомъ:

„Хорошее дѣйствіе есть дѣйствіе, согласное съ подлинною природою вещей, распознать которую и есть дѣло разума, дурное дѣйствіе есть дѣйствіе, противорѣчащее подлинной природѣ вещей, и можетъ быть совершенно только тогда, когда разумъ не развитъ, усыпленъ, или сбить съ пути какимъ нибудь сильнымъ побудомъ или заблужденіемъ, это есть дѣйствіе разобщенное, ослушное, бунтовщичье и ведетъ неизбѣжно къ замѣшательству, хаосу и гибели, такъ какъ ни одна изъ единицъ сложнаго цѣлаго не можетъ проявить свою независимость произвольнымъ отрицаніемъ той цѣлостности, которой принадлежитъ, безъ того, чтобъ не произвести разстройства, и безъ того, чтобъ въ концѣ концовъ не быть раздавленной могучимъ, твердо сплоченнымъ механизмомъ, который посягнула нарушить“. Признавая разумъ судіею добрыхъ и злыхъ дѣйствій и объявляя злыя дѣйствія результатомъ неразвитости, усыпленія или заблужденія разума, Аристотель, очевидно, остается въ этомъ отношеніи лишь вѣрнымъ ученикомъ Сократа. Но онъ не останавливается на этомъ. Онъ идетъ дальше

<sup>1)</sup> Четыре фазиса нравственности: Сократъ, Аристотель, Христіанство и утилитаризмъ. М. 1878, стр. 114.

Сократа, признавая у человѣка прирожденную склонность къ злу или къ тому, что противно разуму. „Въ человѣческихъ существахъ,—говоритъ Аристотель <sup>1)</sup>,—очевидно, проявляются сильныя, естественныя стремленія, различныя отъ разума, и не только различныя, но и ратующія съ разумомъ и сопротивляющіяся ему“. Это, впрочемъ, не то же, что ученіе Божественнаго Откровенія о первородномъ грѣхѣ; это естественный результатъ того дуалистическаго пониманія, которымъ характеризуется ученіе Аристотеля.

По ученію Аристотеля, въ человѣкѣ соединены два элемента—божескій (разумъ) и животный (матерія). Аристотель призналъ, что измѣненіе возможно въ матеріи только потому, что она сама по себѣ множественна; а духъ неизмѣняемъ потому, что онъ обладаетъ свойствомъ безусловнаго единства; поэтому такимъ безусловно единымъ Аристотель долженъ былъ признать и разумъ. Разумъ человѣка не есть нѣчто отличное отъ разума божественнаго, но тождественное съ нимъ; а такъ какъ, по Аристотелю, самъ Богъ есть разумъ, то ясно, что Богъ присущъ (имманентенъ) каждому человѣку. Умъ, говоритъ Аристотель <sup>2)</sup>, будучи нѣкоторою субстанціею, приходитъ отвнѣ и не подверженъ поврежденію. Онъ существуетъ отдѣльно, не причастенъ страданію, простъ, будучи по природѣ чистою сущію. Умъ отдѣленъ только отъ своей сущности и только съ этой стороны онъ безсмертенъ и вѣченъ <sup>3)</sup>. Онъ есть *болѣе божественное* (*ὁ δὲ νοῦς θεϊότερον*). Вотъ почему Аристотель и утверждаетъ, что человѣкъ или только одинъ изъ извѣстныхъ намъ живыхъ существъ или даже одинъ изъ всѣхъ причастенъ божественному. Но кромѣ ума у человѣка есть еще желаніе и воображеніе, есть воля, за которою Аристотель признаетъ полную свободу выбора между добромъ и зломъ и отъ которой зависитъ, воспользуется ли человѣкъ или нѣтъ соотвѣтствующими средствами для достиженія цѣли, ясно указываемой его божественнымъ умомъ. Эта-то свобода воли и

<sup>1)</sup> Срв. Блекки Четыре фазиса нравственности, стр. 112.

<sup>2)</sup> De anima I. 4; срв. рус. перев. Снегирева. Казань. 1885. Стр. 31.

<sup>3)</sup> De anima III. 5. Срв. Metaph. XII, 3. Ethic. ad. Nicom. X, 7. Рус. перев. Снегирева О душѣ стр. 84.

есть причина зла въ жизни и дѣятельности человѣка. По ученію Аристотеля <sup>1)</sup>, можетъ и Богъ и честный человѣкъ дѣлать дурное; но они не таковы, чтобы дѣлать это; ибо всѣ дурные таковыми бываютъ по произволу; вся сила въ способѣ выбора; поэтому и Богъ и честный человѣкъ, какъ мы утверждаемъ, обладаютъ этою возможностью выбора“. Божественный разумъ, въ своемъ практическомъ примѣненіи являющійся уже какъ нравственный законъ, и воля, какъ способность желаній и инициатива дѣйствій, вступаютъ въ борьбу между собою, и отъ исхода этой борьбы зависитъ, будетъ ли человѣкъ добродѣтельнымъ или порочнымъ, счастливымъ или несчастнымъ. „Умъ всегда правъ (ὀρθός),—говоритъ Аристотель <sup>2)</sup>, желаніе же и воображеніе бываютъ и правыми и неправыми. Желаніе всегда производитъ движеніе, но приводитъ или къ благу дѣйствительному или къ благу кажущемуся, и притомъ неко всякому благу, а только благу, осуществляемому въ дѣйстви. А осуществляемое въ дѣйстви благо таково, что оно можетъ быть и инымъ“ (т. е. не благомъ). У Бога умъ безусловно господствуетъ надъ волею, подавивъ въ ней всякія желанія,—почему Богъ и не способенъ избирать злое. У человѣка животная энергія чрезвычайно велика, вслѣдствіе чего для него такая полная побѣда божественнаго разума надъ волею немислима. Добрые и честные люди достигаютъ лишь *равновѣсія* между божественнымъ разумомъ и животными пожеланіями; поэтому добродѣтель Аристотель полагаетъ не въ уничтоженіи порока и даже не въ противопоставленіи пороку добродѣтели, а лишь въ *золотой срединѣ между двумя крайними пороками*; такъ,—онъ считаетъ щедрость добродѣтелью потому, что она занимаетъ средину между скупостью и расточительностію; мужество есть средина между удалствомъ и трусостью. Добродѣтель, по Аристотелю <sup>3)</sup>, это равновѣсіе, пропорція, симметрія, гармонія, точное приравненіе силы каждой части къ рассчитанному дѣйствию цѣлаго. Поэтому мы бываемъ добродѣтельными не по природѣ, и не вопреки природѣ, да и независимо отъ природы; но подобно тому, какъ

1) For. IV, 5. Срв. Вѣра и Разумъ 1890 г. II. ч. 2. Стр. 375.

2) De anima. III. 10, срв. рус. пер. Снегирева, стр. 92.

3) Блекки, Четыре фазиса нравственности. Стр. 115.

мы научаемся видѣть чрезъ упражненіе нашихъ глазъ, точно также мы *становимся* добродѣтельными чрезъ то, что постоянно дѣйствуемъ согласно съ разумомъ (Блекки, 113). Впрочемъ, говоря вообще, Аристотель признаетъ, что побѣда всегда почти остается на сторонѣ животнаго начала—пожеланій и чувственной похотливости.

Конечно, указаніе Аристотеля на волю человѣка, какъ на причину зла въ области нравственной жизни и дѣятельности, вѣрно; но этимъ еще далеко не разрѣшается роковой для человечества вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи. Воля человѣка, очевидно, есть только органъ зла: Но почему же воля человѣка, которая сама по себѣ, какъ учитъ и Аристотель, есть только способность выбора между добромъ и зломъ, въ дѣйствительности утратила силу избирать добро, а стала склонною только къ одному злу, такъ что ее скорѣе слѣдуетъ опредѣлять какъ непобѣдимое влеченіе къ злу? Злая склонность воли, по свидѣтельству самаго Аристотеля, оказывается столь великою, что предъ нею даже божественный умъ отступаетъ назадъ, за нею почти всегда остается побѣда. Какъ это могло произойти? Гдѣ причина извращенія самой природы человѣческой воли? На эти вопросы у Аристотеля нѣтъ (да, конечно, и не могло быть) отвѣта; а потому для человечества оказалось не удовлетворительнымъ и его философское разсужденіе о господствующемъ въ мірѣ злѣ.

Какъ мы сказали уже въ своемъ сужденіи о злѣ, Аристотель еще находится подъ вліяніемъ возрѣвній Сократа. Между прочимъ, онъ утверждаетъ <sup>1)</sup>, что „добрыми и честными люди бываютъ подъ слѣдующими тремя условіями: подъ условіемъ (цѣлесообразно устроенной) природы, обычая и *разума*“. Что о добрѣ нельзя судить съ точки зрѣнія цѣлесообразности, объ этомъ мы уже говорили; что народные обычаи не всегда представляютъ удобную почву для развитія добра,—это, безъ сомнѣнія, признаетъ и самъ Аристотель, когда въ приведенномъ мѣстѣ говоритъ далѣе: „люди поступаютъ часто вопреки обычаямъ и природѣ единственно на основаніи разума, который убѣж-

<sup>1)</sup> Polit. VIII, 13; Срв. рус. перев. Н. Скворцова IV, 12; а также Вѣра и Разумъ 1890 т. II. ч. 2. стр. 152.



даетъ ихъ, что такъ поступить лучше“. Что обычаи народа не всегда бываютъ добрыми, въ этомъ Аристотеля достаточно могла убѣдить уже одна исторія жизни и смерти Сократа. Такимъ образомъ, остается одинъ разумъ, какъ необходимое условіе, при которомъ люди могутъ быть „добрыми и честными (ἀγαθοὶ καὶ σπουδαῖοι),—положеніе, на которое въ первый разъ было указано Сократомъ. Но мы уже говорили о томъ, что нравственная дѣятельность человѣка не можетъ быть поставляема въ причинную зависимость отъ его ума или образованія. Ежедневный опытъ свидѣтельствуемъ намъ, что образованные и умные люди не всегда однако же бываютъ высоконравственными и наоборотъ. Это, очевидно, долженъ бы былъ признать и Аристотель, такъ какъ онъ неоднократно утверждаетъ, что разумъ часто бываетъ побѣждаемъ въ человѣкѣ злою волею или чисто животнымъ началомъ. Аристотель объявилъ умъ главнымъ условіемъ добродѣтели, потому что, признавая его божественнымъ въ собственномъ смыслѣ, онъ долженъ былъ объявить его свободнымъ отъ погрѣшностей и заблужденій. „Умъ всегда правъ“ (ὁρθός), говоритъ Аристотель. Но это — явное заблужденіе! Даже умъ Платона, по суду самаго Аристотеля, не былъ правъ, и многихъ положеній Платона не могъ принять Аристотель, признавая ихъ погрѣшительными<sup>1)</sup>. Но заблужденія ума—зло даже съ точки зрѣнія Аристотеля; они свидѣлствуютъ о *несовершенствѣ* познавательной способности человѣка. Откуда же это зло, лежащее внѣ области нравственной дѣятельности человѣка? Аристотель не даетъ намъ никакого отвѣта. И вотъ еще одно основаніе, почему рѣшеніе Аристотеля относительно того, въ чемъ состоитъ сущность зла и чѣмъ объясняется его происхожденіе, не могло быть вполнѣ удовлетворительнымъ даже и для мыслящаго человѣчества древняго міра. Наконецъ, можетъ показаться только страннымъ то разсужденіе о самолюбіи, которое предлагаетъ Аристотель въ восьмой главѣ девятой книги своей *Иѳики* для Никомаха. По его ученію, самолюбіе является источникомъ зла, когда оно направляется на

<sup>1)</sup> Между прочимъ, здѣсь кстати отмѣтить, что въ своей *Иѳикѣ* для Никомаха (Э. 7) Аристотель довольно энергично старается опровергнуть положеніе Платона, что „добровольно никто не бываетъ злымъ“.

низкіе предметы (напримѣръ, на приобрѣтеніе сокровищъ, на домогательство вышнихъ почестей или на удовлетвореніе тѣлесныхъ потребностей); но то же самое самолюбіе ставится источникомъ добра, когда предметомъ стремленій человѣка являются какія либо возвышенныя цѣли! Не отсюда ли впоследствии католическіе іезуиты позаимствовали свое безнравственное ученіе о цѣли, оправдывающей средства?

### Ученіе стоиковъ.

Воззрѣнія Сократа и Платона имѣли большое вліяніе на характеръ ученія древнихъ *стоиковъ*, которыми, впрочемъ, они были усвоены чрезъ посредство школы циниковъ. Своей зависимости отъ школы циниковъ не скрывали и сами стоики,—что видно уже изъ того, что истинными мудрецами они считали только Сократа и затѣмъ знаменитыхъ циниковъ—Антисеена и Діогена.

Многіе западно-европейскіе ученые—*Д. Гюйо, Троплонъ, С. Шмидтъ, А. Флери, Гинклеръ, Гримо Бауэръ, Вейгольдтъ* и другіе—признаютъ тѣсное взаимоотношеніе между христіанствомъ и стоицизмомъ,—при чемъ одни хотятъ видѣть вліяніе христіанства на ученіе стоиковъ, другіе наоборотъ—стараются указать генетическую зависимость христіанства отъ стоиковъ. Но ученіе стоиковъ о добрѣ и злѣ, добродѣтели и порокахъ, наилучшимъ образомъ доказываетъ несостоятельность этого въ высшей степени страннаго предположенія.

Ученіе стоиковъ о добрѣ и злѣ, въ сущности сходное съ ученіемъ Сократа и циниковъ, представляетъ однако же и нѣкоторыя черты мнимой оригинальности, отличающія его отъ ученія Сократа и циниковъ. Въ основу своего ученія стоики старались положить общее метафизическое міровоззрѣніе, изъ котораго бы, такъ сказать, съ необходимостію вытекала ихъ логика. Заимствуя такое общее міровоззрѣніе у пантеистовъ, они однако-же только механически могли соединить его съ ученіемъ Сократа о началахъ нравственной дѣятельности. Вслѣдствіе этого ихъ ученіе скорѣе слѣдуетъ признать электическимъ, чѣмъ стройнымъ и послѣдовательнымъ философскимъ міровоззрѣніемъ. По ученію стоиковъ, весь міръ есть раскрытіе

одного общаго начала, которое они называли различно—огнемъ, воздухомъ, эфиромъ, дыханіемъ, душею міра, всеобщимъ разумомъ, божествомъ. Хотя нѣкоторые стойки и старались, повидимому, не отождествлять этого единаго абсолютнаго начала съ матеріею, духа съ тѣломъ, но въ дѣйствительности они не могли указать никакого существеннаго различія между ними. По ихъ ученію, всѣ явленія въ жизни міра подчинены закону безусловной необходимости, какъ невольныя обнаруженія единаго абсолютнаго начала. Судьба и законосообразность—вотъ что управляетъ жизнію всего міра, отъ морской песчинки до величественныхъ небесныхъ свѣтилъ, отъ насѣкомаго до человѣка! Душа человѣка есть только часть единаго абсолютнаго начала или души міра, истечение изъ общаго начала, какъ и все остальное. Отсюда стойки видѣли себя вынужденными отрицать свободу человѣческой воли и проповѣдывать детерминизмъ, не всегда однако-же въ равной степени оставаясь вѣрными своимъ основнымъ принципамъ. Пантеизмъ принципиально не можетъ полагать различія между добромъ и зломъ, такъ какъ для него всѣ явленія одинаково необходимы, какъ необходимыя обнаруженія одного и того же абсолютнаго начала. Такъ, повидимому, должны были бы поступить и стойки. И дѣйствительно всѣ явленія внѣшняго міра, какъ и все не зависящее вполнѣ отъ человѣка, какъ напримѣръ, здоровье, богатство, почести, красота, семейное благополучіе, даже самая жизнь, а съ другой стороны—бѣдность, страданія, болѣзнь, потеря родныхъ и друзей, собственная смерть, клевета, позоръ и т. д. были объявлены стойками какъ нѣчто совершенно безразличное,—ни добро, ни зло.

Господствующее въ мірѣ зло стойки не хотѣли даже понимать, подобно Аристотелю, какъ простое несовершенство. Въ этомъ случаѣ они являлись крайними оптимистами, которыхъ не въ силахъ былъ превзойти даже и Лейбницъ. Они доходили до того, что просто превозносили зло какъ благо, признавали его болѣе полезнымъ, чѣмъ добро, и самое значеніе добра ставили въ зависимость отъ существованія въ мірѣ зла. Какъ прекрасная картина много потеряла бы, если бы художникъ лишилъ ея тѣней, такъ гармонія звуковъ не мыслима

безъ фальшивой ноты, такъ и добро не имѣло бы никакого для насъ смысла, если бы мы не испытывали всей горечи зла. „Зло не бесполезно во вселенной,—училъ Хризиппъ,—такъ какъ безъ него не было бы и добра“. „Зло явилось въ мірѣ, какъ дурной стихъ въ комедіи, для красоты цѣлаго“. Только болѣзнь и скорби поддерживаютъ въ насъ внутреннюю связь съ Божествомъ, только борьба съ неприятностями, врагами и ихъ интригами закаливаетъ нашъ характеръ. Образъ Сократа не былъ бы такъ привлекателенъ, если бы Сократъ не испыталъ тѣхъ страданій и несправедливостей, которыя были причинены ему его врагами. Зло можетъ казаться несовершеннымъ только въ отдѣльныхъ явленіяхъ; но міръ, какъ цѣлое, прекрасенъ и безусловно совершенъ. Такъ рассуждали стоики о явленіяхъ внѣшняго міра. Но оптимизмъ ихъ прекращался, какъ только они касались... нравственной дѣятельности человѣка. Въ этой области, вопреки своему общему пантеистическому міровоззрѣнію и въ противорѣчіе съ ученіемъ Сократа и циниковъ, они не только признавали добро и зло, какъ явленія другъ друга взаимно исключаютія, но и полагали между ними абсолютное различіе, признавая недостаточнымъ то различіе по степени (различіе относительное), которымъ довольствовался Сократъ и циники.

Что же такое, по ученію стоиковъ, добро и что такое зло въ области нравственной жизни и дѣятельности? На этотъ вопросъ стоики обыкновенно отвѣчали такъ: добро то, что намъ свойственно, что намъ прилично, что сообразно съ нашею природою; зло наоборотъ—то, что намъ противно, что для насъ позорно, что вообще несогласно съ нашею нравственною природою. Но здѣсь неизбѣжно рождается новый вопросъ: что же можетъ быть для насъ критеріемъ, руководствуясь которымъ мы могли бы сказать: „это сообразно съ нашею природою, а это—нѣтъ“? Желая отвѣтить на этотъ вопросъ, стоики обращаются къ помощи Сократа и его знаменитыхъ учениковъ—Платона и Аристотеля, въ согласіи съ которыми утверждаютъ: только одно знаніе, мудрость, благоразуміе способны рѣшить этотъ вопросъ и побудить человѣка стать на сторону добра, ибо благоразуміе и состоитъ именно въ знаніи того, что—

добро и что—зло, равно какъ и того, что не должно быть признаваемо ни какъ добро, ни какъ зло. Только мудрецъ можетъ опредѣлить добро и зло и установить между ними абсолютное различіе, ибо если добро есть то, что сообразно съ природою, то сообразнымъ съ природою можетъ быть названо только то, что сообразно съ разумомъ. Въ этомъ смыслѣ добро стоикамъ казалось справедливо понимать и какъ полезное, потому что все то, что сообразно съ нашею природою, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и полезное для насъ. Послѣ сказаннаго уже естественно стоикамъ было сдѣлать заключеніе, что знаніе, этотъ путь къ добру, есть само по себѣ добро, а истинно добродѣтельнымъ человѣкомъ можетъ быть названъ только мудрецъ, обладающій знаніемъ. Въ знаніи же стоики, слѣдуя Сократу, видѣли и единственное побужденіе для человѣка избирать добро и отвращаться отъ зла, равно какъ въ умственномъ невѣжествѣ они полагали коренной источникъ зла, на которое только способенъ человѣкъ. Кто не мудръ, тотъ, по ихъ мнѣнію, неизбежно порочный человѣкъ.

Вотъ, въ сущности, ученіе стоиковъ о добрѣ и злѣ. Его недостатки видѣли уже древніе мыслители; а потому и его неудовлетворительность была очевидна для всѣхъ. Отрицаніе физическаго зла, въ смыслѣ крайняго оптимизма,—вотъ первый пунктъ, на который нападали древніе критики стоицизма. Уже Цицеронъ, напримѣръ, въ своихъ „Тускуланскихъ бесѣдахъ“<sup>1)</sup> такъ разсуждаетъ объ ученіи стоиковъ. „Стоики,—говоритъ онъ,—посредствомъ нѣкоторыхъ умозаключеній пытаются показать, почему *страданіе не есть зло*, какъ будто бы затруднительный вопросъ относился къ слову, а не къ вещи. Зачѣмъ вводишь меня въ обманъ, Зевонъ? Ибо, когда о томъ, что моему взгляду представляется ужаснымъ, ты утверждаешь, что оно совершенно не есть зло, то я сдаюсь временно на твои слова и желаю знать, какимъ образомъ то, что я считаю плачевнымъ, даже и не зло. Ничто не есть зло, говоритъ онъ, кромѣ того, что зазорно и порочно. Ты опять повторяешь одни и тѣ же непослѣдовательныя утвержденія. Вѣдь ты не мо-

<sup>1)</sup> II, 12, срв. Вѣра и Разумъ. 1886, т. II, ч. 2, стр. 530.

жешь изъять изъ меня то, что меня скорбію гнететъ. Я знаю, что страданіе не есть что либо имѣющее отношеніе къ худому; не пытайся учить меня этому; наставляй въ томъ, что я ничего не теряю отъ того, страдаю ли я или нѣтъ. Оно безразлично въ отношеніи къ счастливой жизни, которая единственно имѣетъ основаніе въ добродѣтели, говоритъ Зенонъ; но есть все таки основаніе, почему мы должны отдалять его отъ себя. Почему? потому, что оно горько для насъ, оскорбляетъ природное чувство, трудно для перенесенія, печалитъ и удручаетъ насъ“.

Не менѣе ревностнымъ противникомъ стоическаго ученія о злѣ былъ и *Плутархъ Херонейскій*. Въ особенности онъ возставалъ противъ мысли о томъ, что зло произошло по волѣ Божественнаго Провидѣнія (нелѣпѣ этой мысли, по его словамъ, и представить нельзя), а также противъ оптимистическаго возрѣнія стоиковъ на скорби и бѣдствія, постигающія человѣка въ этой жизни. Онъ не могъ согласиться съ тѣмъ, будто зло служитъ красотѣ цѣлаго и содѣйствуетъ развитію добра, равно какъ онъ признаетъ ложнымъ и то мнѣніе стоиковъ, что безъ зла не было бы добра. Въ богахъ,—говорилъ онъ,—есть добро, хотя зла въ нихъ нѣтъ. Изъ древнехристіанскихъ писателей особенно *Тертуллианъ* часто старался разоблачать ложь въ ученіи стоиковъ о добрѣ и злѣ, будучи въ этомъ отношеніи вполне согласнымъ съ доводами Плутарха.

По ученію стоиковъ, повторенному впоследствии Лейбницемъ и его послѣдователями, такъ называемое физическое зло обнаруживается только въ маломъ и исчезаетъ при взглядѣ на великое цѣлое. „Но къ чему служитъ такое утѣшеніе?“ спросимъ мы вмѣстѣ съ *Лотце* и *Ульрици* <sup>1)</sup> „что выйдетъ, если мы скажемъ наоборотъ: хотя въ цѣломъ и видна гармонія, но при ближайшемъ разсмотрѣніи окажется, что міръ полонъ бѣдствій“? Впрочемъ, что такого рода оптимизмъ вообще ложенъ самъ въ себѣ, послѣ сказаннаго, нѣтъ нужды разъяснять, равно какъ нѣтъ нужды доказывать и того, что знаніе не находится въ причинной внутренней связи съ добро-

<sup>1)</sup> Богъ и природа, т. II. 1868. стр. 271.

дѣтелю. Здѣсь мы отмѣтимъ лишь тотъ чисто субъективный характеръ, какимъ отличается самое ученіе стоиковъ о добрѣ и злѣ. Добромъ какъ мы видѣли, стоики называли то, что сообразно съ нашею природою, зломъ—то, что противно ей. По ученію стоиковъ, между добромъ и зломъ въ нравственной жизни существуетъ не относительное, но абсолютное различіе, такъ что добро, являющееся таковымъ само по себѣ, никогда уже не можетъ перейти въ зло, и—наоборотъ;—добро никогда не можетъ быть смѣшано со зломъ, а зло—съ добромъ. Но гдѣ тотъ безапелляціонный судья, который долженъ въ каждый данный моментъ руководить нами при опредѣленіи добра и зла?—Это нашъ разумъ, говорятъ стоики,—ибо сообразно съ природою только то, что сообразно съ нашимъ разумомъ, и наоборотъ. Но каждому извѣстно, какъ до безконечности различны, а часто и до непримиримости противорѣчивы сужденія людей. Ясно, что опредѣленіе того, гдѣ добро и гдѣ зло, стоики оставили на произволь каждаго. „Какъ мнѣ кажется, такъ оно и есть!“—вотъ основной принципъ стоиковъ въ сужденіи о добрѣ и злѣ. Какимъ же образомъ возможно послѣ этого утверждать, что понятія добра и зла не условны, а абсолютны? Не ясно ли, какой безграничный произволь предоставленъ каждому въ опредѣленіи нравственныхъ началъ и какъ легко могли быть искажаемы самыя основныя понятія о добрѣ и злѣ! И дѣйствительно, исторія свидѣтельствуетъ, что стоики не менѣе другихъ языческихъ мыслителей мало-по-малу дошли до того, что добро обратили въ зло, а зло—въ добро. Такъ, нѣкоторые изъ нихъ стали признавать добромъ въ области человѣческой жизни и дѣятельности даже самоубійство, распутство, блудъ, общеніе женъ и т. д., а въ нѣкоторыхъ случаяхъ объявляли дозвоительною и ложь!...

Субъективизмъ почти всегда эгоистиченъ. Мы сами опредѣляемъ добро и зло; мы сами являемся судьями своихъ дѣйствій!... Правда, стоики признавали верховнымъ судьею человѣческихъ дѣйствій мудреца. Но здѣсь-то именно болѣе всего сказалось ихъ эгоистическое, а слѣдовательно, и безнравственное направленіе. Дѣло въ томъ что, по мнѣнію стоиковъ, мудре-

цами могли быть названы лишь ихъ предшественники—Сократъ, Антистеевъ и Діогенъ и затѣмъ одни они—*стоики*! Ни Платонъ, ни Аристотель, ни Эвклидъ ни другой кикой либо мыслитель древности въ ихъ глазахъ не имѣли права на это почетное названіе!... Но можно ли послѣ этого удивляться, что и ученіе стоиковъ о злѣ не могло быть признано удовлетворительнымъ для человѣческаго сознанія? Стоики не выяснили даже того, въ чемъ состоитъ сущность зла; а вопроса о его происхожденіи они и не касались.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

---



---

## ИЗЪ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ РУМЫНІИ.

---

Предъ нами лежитъ брошюра подъ заглавіемъ: „Une cause célèbre. La deposition du métropolitain primat de Roumanie“. Bucarest. 1896 (*Громкое дѣло о низложеніи Румынскаго митрополита примаса*). Брошюра эта чрезъ Одесскую цензурную таможену доставлена преосвященному Амвросію и имъ благосклонно передана въ редакцію журнала „Вѣра и Разумъ“ для разсмотрѣнія. Брошюра, въ самомъ дѣлѣ, излагаетъ громкое дѣло о низложеніи Румынскаго митрополита примаса Геннадія; дѣло это съ мая мѣсяца и до половины декабря истекшаго года волновало всю Румынію и подвергалось разнообразнымъ сужденіямъ и внѣ румынскихъ народностей, преимущественно же въ Венгрии и Австріи. Сами по себѣ факты, излагаемые въ брошюрѣ, представляютъ яркій примѣръ отношеній съ одной стороны современнаго конституціоннаго государства, вооруженнаго всѣми прерогативами народовластія, и съ другой—церковно-народныхъ преданій, освященныхъ временемъ и вселенскими капопами; но они же показываютъ и всю ненормальность этихъ отношеній, пораждая почти неизбежныя столкновенія между представителями народовластія и церковно-историческихъ преданій.—Мы хотѣли бы, на основаніи названной брошюры, познакомить читателей и съ этими фактами и съ причинами, вызвавшими ихъ въ современной Румыніи.

Кто слѣдилъ въ послѣднее время за церковно-политическою жизнію новыхъ православныхъ государствъ на Балканскомъ полуостровѣ, усвоившихъ себѣ конституціонный образъ правленія, тотъ не могъ не поражаться однимъ, почти общимъ

явленіемъ среди этихъ государствъ, т. е. болѣе или менѣе частымъ и продолжительнымъ возникновеніемъ глубокой розни между политической и церковною властью, оканчивавшейся или низложеніемъ и заточеніемъ, или удаленіемъ на покой высшихъ іерарховъ національной церкви. Такъ, по крайней мѣрѣ, было въ Греціи съ аѳинскимъ митрополитомъ Германомъ Каллигосомъ, въ Сербіи съ митрополитомъ Михаиломъ, въ Болгаріи съ митрополитомъ Климентомъ; такъ наконецъ произошло въ Румыніи съ митрополитомъ Іосифомъ Георгіану, а въ послѣднее время съ митрополитомъ Геннадіемъ. Гдѣ же надобно искать главную причину этого прискорбнаго явленія? Какъ понять то, что православное конституціонное государство, по видимому, управляемое въ лицѣ своихъ представителей общею волею народа, почти неизбѣжно вступаетъ въ борьбу не только съ высшими іерархами православной церкви, но и съ самымъ православнымъ народомъ, даровавшимъ своимъ представителямъ всѣ полномочія? Безъ сомнѣнія, главныхъ причинъ этого явленія подобно искать въ конституціонномъ устройствѣ этихъ государствъ,—въ парламентаризмѣ, столь не сродномъ съ церковно-каноническимъ учрежденіемъ православныхъ церквей и съ національнымъ духомъ православныхъ народностей, выросшихъ и воспитавшихся подъ вліяніемъ своихъ церковныхъ учрежденій. На Востокѣ, среди православныхъ народностей, идея верховной власти по прежнему является съ теократическимъ характеромъ и идеальный государь здѣсь, какъ справедливо замѣчаетъ Лондонскій архіепископъ Крейтонъ, представляется вонтелемъ, дѣйствующимъ съ мечомъ въ одной рукѣ и съ крестомъ—въ другой, имѣя предъ собою оружіе своихъ батальоновъ и доспѣхи духовнаго всеоружія для низложенія вѣроучителей страны, посягающихъ на народную святыню<sup>1)</sup>. На Западѣ этого нѣтъ. Поэтому съ внесеніемъ на Востокъ западныхъ политическихъ возрѣній происходитъ не естественная и не растворимая смѣсь чуждыхъ Востоку государственныхъ идей, возникшихъ подъ вліяніемъ отрицанія феодализма, равно какъ и абсолютизма римской церкви, и православно-во-

<sup>1)</sup> «Церк. Вѣст.» 1896. № 50, стр. 1668.

сточныхъ идей, истолковательницею которыхъ всегда была и навсегда останется національная церковь среди православныхъ народностей. Но этого мало. Что такое современный намъ парламентаризмъ? „Если бы, говоритъ К. П. Побѣдоносцевъ, потребовалось истинное опредѣленіе парламента, надлежало бы сказать, что парламентъ есть учрежденіе, служащее для удовлетворенія личнаго честолюбія и тщеславія и личныхъ интересовъ представителей“<sup>1)</sup>. Нигдѣ, кажется, это опредѣленіе парламентаризма не имѣетъ такой силы и истинности, какъ въ приложеніи къ православнымъ народностямъ и въ частности—къ народности румынской. И это не потому только, что народныя представители не стѣсняются или очень мало стѣсняются взглядами и желаніями избирателей, руководясь собственнымъ произвольнымъ усмотрѣніемъ; но преимущественно потому, что православныя народы хотятъ подчиняться власти постоянной и неизмѣнной, основанной на историческомъ преданіи и вселенскихъ началахъ, а не на власти—случайной, созданной случайнымъ большинствомъ той или другой партіи въ конституціонномъ государствѣ. Ни консерваторы, ни либералы въ этихъ конституціонныхъ православныхъ государствахъ, охраняющіе и развивающіе свои консервативныя или либеральныя установленія, въ сущности не работаютъ въ интересахъ православныхъ народностей, а работаютъ въ интересахъ своихъ партій и для пораженія противниковъ. Внесеніе парламентаризма въ среду православныхъ народностей есть такимъ образомъ внесеніе западно-европейской борьбы въ несродную сферу, гдѣ не было и не должно быть организованныхъ партій, и гдѣ жизненный вопросъ можетъ состоять только въ дальнѣйшемъ развитіи историческихъ преданій въ связи съ вселенскими началами жизни.

Румынія тоже есть конституціонное государство; и въ ней тоже есть двѣ организованныя партіи—консервативныя и либеральная, которыя всѣми правдами и неправдами ведутъ между собою борьбу изъ за власти, изъ за преобладанія. Неудивительно поэтому, если положеніе національной церкви, или

<sup>1)</sup> „Москов. Сборн.“ 1896 г. изд. второе, стр. 33 и 34.

лучше—ея представителей, среди этой партійной борьбы, становится иногда въ высшей степени тяжелымъ и ненормальнымъ. По самому высокому положенію своему въ церкви, представитель церкви не можетъ быть челоѡкомъ партіи, не можетъ быть членомъ той или другой катеріи, исключительно преслѣдующей свои частные интересы; онъ рѣшительно долженъ быть стражемъ церковно-народныхъ преданій въ связи съ вселенскими началами жизни. А между тѣмъ каждая партія въ конституціонномъ государствѣ, добившись высшей власти и опираясь на мнимое народное полномочіе, старается или превратить его въ безвольное орудіе для достиженія своихъ цѣлей, или домогается воспользоваться его силою и вліяніемъ въ интересахъ своей партіи. И вотъ церковнымъ представителямъ приходится или вступать въ сдѣлку, въ компромиссъ съ представителями народовластія, или же подвергаться пренебреженію, униженію и даже преслѣдованію со стороны ихъ. „По теоріи парламентаризма, говоритъ еще К. П. Побѣдоносцевъ, должно господствовать разумное большинство; на практикѣ же господствуютъ пять—шесть представителей партіи; они, смѣняясь, овладѣваютъ властію. По теоріи, убѣжденіе утверждается ясными доводами во время парламентскихъ дебатовъ; на практикѣ оно не зависитъ нисколько отъ дебатовъ, но направляется волею предводителей и соображеніями личнаго интереса“<sup>1)</sup>. Въ подобныхъ случаяхъ естественнымъ защитникомъ и покровителемъ національной церкви долженъ бы являться государь, какъ старшій сынъ этой церкви, но въ конституціонныхъ государствахъ этого нѣтъ. Въ этихъ государствахъ и государь подчиняетъ свою власть мнимой народной волѣ, выразительницею и истолковательницею которой признается партія, стоящая у кормила правленія. Но еще хуже бываетъ тамъ, гдѣ государь не связанъ никакими естественными или историческими узами съ національною церковію и, приваждая къ инославному исповѣданію, остается равнодушнымъ къ народной церкви и ограничиваетъ свое вліяніе на нее строго конституціоннымъ отношеніемъ къ ней.

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 4.

Именно это и случилось съ Румынскою церковію въ недавнее время, т. е. во время управленія ею митрополита Геннадія.

## I.

Въ 1894 году, по проискамъ либераловъ, вышелъ на покой одинъ изъ достойнѣйшихъ іерарховъ Румыніи, Іосифъ Георгіану; на мѣсто его избранъ епископъ Аришскій, Геннадій Петреско. Онъ не былъ сторонникомъ либераловъ; по онъ не былъ сторонникомъ и консерваторовъ; онъ былъ охранителемъ и защитникомъ народныхъ преданій въ духѣ православной церкви. Это онъ доказалъ преимущественно тогда, когда сдѣлался митрополитомъ примасомъ Румынской церкви. Первоначально Румынская церковь не пользовалась автокефальностію, но находилась въ зависимости сначала отъ митрополита Охридскаго, а позднѣе отъ патріарха Константинопольскаго. Но эта зависимость не была точно опредѣлена и, смотря по обстоятельствамъ, то усиливалась, то ослаблялась, создавая для румынскаго митрополита исключительное положеніе среди остальныхъ епископовъ страны. Народъ привыкъ видѣть въ немъ главу своей мѣстной церкви, защитника и охранителя своихъ историческихъ преданій, заступника и покровителя среди общенародныхъ бѣдствій. Естественно поэтому, что народъ окружалъ его ореоломъ власти. Какимъ не пользовался ни одинъ изъ подчиненныхъ ему епископовъ, такъ что Каятемиръ, другъ и союзникъ нашего императора Петра I-го, исторіографъ Турціи, въ сочиненіи своемъ: „Описаніе Молдавіи“, говоритъ, что въ Румыніи власть митрополита равнялась власти патріарха, хотя митрополитъ и не пользовался патріаршимъ титуломъ. Румынскій синодъ 1864 года призналъ румынскую церковь автокефальною, ограничилъ власть митрополита, и сдѣлалъ его только предсѣдателемъ синода, не опредѣливъ точно значенія этого предсѣдательствованія. Тѣмъ не менѣе народъ, по прежнему, признаетъ митрополита главою церкви, окружаетъ его совершенно особымъ почетомъ, въ которомъ отказываетъ остальнымъ епископамъ; по историческимъ преданіямъ народа, мысль о равенствѣ митрополита съ остальными епископами представляется оскорб-

леніемъ для церкви, а слѣдовательно и для религіозныхъ вѣрованій румынъ. Это особенно открылось во время полемики, возникшей между либеральными органами печати, которымъ не нравилось независимое положеніе поваго митрополита, и оппозиціонною печатью, которая оправдывала и защищала митрополита.

Какъ бы то ни было, только до избранія своего въ митрополиты, въ теченіе восемнадцатилѣтняго (съ 1875 г.) управленія Аргешскою епархіею, митрополитъ Геннадій умѣлъ ладить и съ либералами, и съ консерваторами. Онъ даже сблизился съ Дмитріемъ Стурдзою, тогдашнимъ министромъ народнаго просвѣщенія, который въ послѣдствіи, ставши президентомъ совѣта министровъ, и будучи главою либераловъ, обратился въ злѣйшаго врага митрополита. Сближеніе ихъ произошло по случаю освященія возстановленнаго Аргешскаго Собора, прекраснѣйшаго религіознаго памятника Румыніи и одного изъ замѣчательнѣйшихъ памятниковъ всего православнаго христіанства. Сближеніе это простиралось до такой степени, что Стурдза, предпринявшій въ 1889—1893 г.г. изданіе сборника документовъ, относящихся къ современной исторіи Румыніи, для окончанія этой работы пригласилъ въ сотрудничество къ себѣ епископа Аргешскаго Геннадія. Министръ просвѣщенія сотрудничаетъ вмѣстѣ съ епископомъ, ставитъ свое имя въ сборникѣ рядомъ съ именемъ епископа и даже пользуется его десятыю тысячами франковъ для покрытія издержекъ по печатанію сборника. Но сближеніе съ главою либеральной партіи не сдѣлало пресвященнаго Геннадія сторонникомъ либеральной партіи. Это онъ доказалъ своею дѣятельностію въ синодѣ, какъ постоянный членъ его. Такъ онъ одинъ изъ всѣхъ присутствующихъ въ синодѣ епископовъ вступился за викарнаго епископа Калистрата, навлекшаго на себя гнѣвъ либераловъ, и отстаивалъ его. Еще большую ревность оказалъ онъ, когда католическій епископъ, живущій въ Бухарестѣ, для большаго блеска своей церкви, принялъ титулъ архіепископа. Но особенно либеральная партія не могла простить Геннадію того, что онъ, будучи другомъ и сотрудникомъ Стурдзы, соглашался съ консервативною партіею и поддерживалъ ея требованія относительно

расширенія правъ бѣлаго духовенства,—правъ, обѣщанныхъ духовенству еще въ 1866 году, но оставшихся безъ осуществленія. Все это показывало со стороны преосвященнаго Геннадія серьезную заботливость о возвышеніи Румынской церкви. Въ 1893 году, въ собраніи депутатовъ, сената и членовъ синода, Аргешскій епископъ Геннадій возведенъ былъ въ санъ митрополита примаса *Венгро-Валахій*. Это возбудило противъ него всю либеральную партію, которая не могла простить ему его заботливости о бѣломъ духовенствѣ; открылась ожесточенная газетная полемика, да и самъ Стурдза, мнимый другъ преосвященнаго Геннадія и глава либеральной партіи, снялъ съ себя маску и сталъ во главѣ недовольныхъ. На приглашеніе новоизбраннаго митрополита раздѣлить трапезу, устроенную имъ по случаю его избранія, Стурдза имѣлъ дерзость отвѣтить, что онъ не можетъ этого сдѣлать, такъ какъ избраніе его огорчаетъ всю Румынскую церковь.

Разрывъ митрополита съ либералами совершился полный, и непріятныя для него послѣдствія этого разрыва не заставили себя долго ожидать. Послѣдствія эти прежде всего оказались въ синодѣ. Либеральная партія имѣла въ синодѣ трехъ сторонниковъ своихъ и во главѣ ихъ Пароенія, епископа Нижняго Дуная. Сами по себѣ эти сторонники Стурдзы были безсильны, такъ какъ синодъ состоялъ изъ шестнадцати членовъ и рѣшенія его признавались обязательнымъ при подписи двѣнадцати членовъ. Тѣмъ не менѣе епископы, сторонники Стурдзы, причиняли много непріятностей митрополиту, прибѣгая къ системѣ огорченій (*sisteme des greves*) и возбуждая пренія и пререканія съ митрополитомъ. Въ 1894 году случайно, или не случайно, въ синодѣ открылись четыре свободныхъ мѣста изъ числа двѣнадцати членовъ. Поэтому достаточно было тремъ епископамъ, сторонникамъ Стурдзы, не явиться въ засѣданіе, чтобы синодальныя постановленія становились не дѣйствительными, за невозможностію имѣть большинства голосовъ, не говоря уже о полномъ составѣ членовъ. Этимъ простымъ обстоятельствомъ и воспользовались теперь недовольные митрополитомъ епископы; они уклонялись отъ засѣданій въ

синодѣ при трехъ послѣдовательныхъ засѣданіяхъ, при громкихъ одобреніяхъ либеральной партіи. Что оставалось дѣлать митрополиту, какъ предсѣдателю синода? Чтобы положить конецъ этому ненормальному теченію дѣлъ, митрополитъ рѣшился ввести постановленіе, по которому синодальныя рѣшенія приводятся въ исполненіе при существованіи подписи *большинства* членовъ изъ двѣнадцати. Митрополитъ тѣмъ легче добился правительственнаго утвержденія этого постановленія, что въ этотъ промежутокъ времени онъ сдѣлался крестнымъ отцомъ дѣтей наследнаго принца, первыхъ Гогенцоллерновъ, рожденныхъ въ Румыніи и крещенныхъ по обрядамъ православной церкви. Но именно этимъ постановленіемъ, какъ увидимъ впоследствии, и воспользовались его враги. Въ то же время митрополитъ рѣшился примѣнять къ членамъ синода, уклонившимся отъ засѣданій безъ уважительныхъ причинъ, дисциплинарныя мѣры, на основаніи синодальныхъ постановленій.

Нѣсколько раньше отставки консервативной партіи отъ управленія государствомъ, послѣдовавшей въ октябрѣ 1895 г., епископъ Парѣеній, сторонникъ либераловъ, предвидя будущее торжество либеральной партіи, задумалъ планъ, долженствовавшій имѣть для митрополита роковыя послѣдствія. Онъ изъяснилъ ему видимую покорность, окружилъ его своими услугами, и своими наговорами довелъ его до разрыва съ лучшими изъ друзей при св. синодѣ. Въ то же время и Стурдза по видимому перемѣняетъ свои отношенія къ митрополиту. Въ октябрѣ 1895 г. румынское правительство мѣняется, консерваторы уступаютъ свои мѣста либераламъ и Стурдза дѣлается президентомъ министровъ. Новый президентъ дѣлаетъ визитъ митрополиту, напоминаетъ ему о прежней дружбѣ и проситъ забыть несправедливости и оскорбленія, въ которыхъ признаетъ себя виновнымъ. Такъ началось исполненіе задуманной либералами интриги противъ митрополита. Интрига на первыхъ порахъ состояла лишь въ томъ, чтобы образовать въ синодѣ большинство членовъ, недовольныхъ митрополитомъ и лишить его симпатіи консервативной партіи. И того, и другого удалось достигнуть интриговавшимъ противъ митрополита, слишкомъ



довѣрившагося своимъ новымъ, или мнимымъ друзьямъ. Изъ дѣятельности интригановъ въ этомъ направленіи укажемъ главнымъ образомъ на два факта. Еще до президентства Стурдзы, епископъ рымникскій, тоже Геннадій, за свою недѣятельность подвергся осужденію синода и вель какую-то соблазнительную тяжбу. Стурдза, при посредствѣ епископа Парѣенія, убѣдилъ митрополита освободить рымникскаго епископа отъ синодальной опалы, прекратить его тяжбу и возстановить его въ правахъ. Митрополитъ исполнилъ просьбу своихъ мнимыхъ друзей и этимъ въ лицѣ помилованнаго епископа приготовилъ себѣ одного изъ сильнѣйшихъ недоброжелателей. Другой фактъ состоялъ въ слѣдующемъ. Въ Букарештѣ существуетъ благотворительное учрежденіе подъ названіемъ пріюта Бранковано. Завѣдываніе этимъ пріютомъ предоставляется двумъ директорамъ, которые избираются изъ фамиліи первыхъ учредителей пріюта и утверждаются въ должности королемъ. Высшій же надзоръ за ихъ дѣятельностію принадлежитъ митрополиту примасу.

Въ ноябрѣ 1895 г. директорами пріюта были князь Бибеско и князь Стирбей, оба потомки древнихъ княжескихъ фамилій, нѣкогда господствовавшихъ въ Валахіи. Хотя оба они принадлежали къ консервативной партіи и были людьми очень вліятельными, но митрополитъ не задумался войти съ ними въ нѣкоторое разногласіе, охраняя свои права. Стурдза воспользовался этими обстоятельствами, чтобы поссорить митрополита съ этими вельможами, а въ лицѣ ихъ—и со всею консервативною партіею. При посредствѣ епископа Парѣенія онъ убѣждаетъ митрополита, что въ пріютѣ Бранковано съ давнихъ поръ существуетъ много злоупотребленій и что митрополитъ обязанъ принять противъ этого свои мѣры. Довѣряя епископу Парѣенію, митрополитъ созываетъ собраніе изъ членовъ благородныхъ фамилій и особъ, которые со времени основанія пріюта должны были провѣрять пріютскіе доходы и расходы. Мало того; онъ проситъ назначить слѣдственную комиссію, которая состояла бы изъ либеральныхъ членовъ, всегдашнихъ недоброжелателей консерваторовъ, и предсѣдателемъ этой ком-

миссiи назначилъ епископа Пареевiя, хотя Пареевiй былъ епископомъ, зависѣвшимъ не отъ Букарестской, а отъ Ясской митрополiи. Какъ и слѣдовало ожидать, труды слѣдственной комиссiи не привели ни къ чему, директора оказались совершенно правыми и Стурдза, обнародывая отчетъ по этому дѣлу, ни въ какомъ случаѣ не соглашался принимать какихъ либо мѣръ противъ самовластия директоровъ. Стурдза торжествовалъ; митрополитъ же ничего не доказалъ, разошелся съ могущественными румынскими фамилiями, потерялъ симпатiю консерваторовъ и долженъ былъ вступить въ непрiятную газетную полемику, которая сильно повредила ему. Между тѣмъ Стурдза, видя митрополита потрясеннымъ этою интригою, покинутымъ консерваторами и ненавидимымъ либералами, призналъ всѣ эти обстоятельства благопрiятымъ моментомъ для осуществленiя своего плана, чтобы заставить митрополита выйти на покой и предоставить его мѣсто епископу, удобному либеральной партiи. По крайней мѣрѣ, на совѣтѣ министровъ, продолжавшемся до поздней ночи, участь митрополита была рѣшена; на этомъ же совѣтѣ присутствовалъ и епископъ Нижняго Дупая. Надобно впрочемъ думать, что Стурдза первоначально не хотѣлъ вызывать публичнаго раздора въ синодѣ; онъ лишь хотѣлъ заставить митрополита выйти на покой будто бы добровольно. Чтобы достигнуть этой цѣли, президентъ заблаговременно запасся подложными документами, которые если бы оказались дѣйствительными, могли бы сильно скомпрометтировать митрополита и даже подвергнуть его суду свѣтской власти. Черезъ министра юстицiи Стурдза предложилъ ему отставку, чтобы избѣжать церковнаго соблазна. Удивленный и оскорбленный митрополитъ, сознавая себя выше всякой клеветы и довѣряя правосудiю человѣческому, рѣшительно отказался отъ этой позорной сдѣлки. Раньше нѣскольکو этого времени, встрѣчая постоянныя пререканiя и противодѣйствiя со стороны преданныхъ либеральной партiи членовъ синода, митрополитъ удалился въ ближайшiй къ Букаресту монастырь, выжидая чѣмъ окончится вся эта прискорбная исторiя. Митрополитъ тѣмъ больше имѣлъ право поступить такъ, что съ 1-го

по 16-е мая 1896 года члены румынскаго синода, разумѣется по тайному вліянію Стурдзы или его сторонниковъ, отказывались присутствовать въ синодѣ подъ предсѣдательствомъ митрополита—примаса и такимъ образомъ парализовали всѣ его распоряженія. Такъ Молдавскій митрополитъ Іосифъ, подъ болѣе или менѣе благовиднымъ предлогомъ, формально заявилъ, что онъ не можетъ принимать участіе въ засѣданіяхъ текущаго синода. То же заявилъ и другой членъ синода, епископъ Бузевскій (Buzeu). Что же касается епископовъ: Рымпикскаго Нуль-Северинскаго, Гушкаго и Аргешскаго, то они отказались участвовать въ засѣданіяхъ синода, не представивъ никакихъ причинъ своего отказа. Хотя послѣдовательно три раза получали приглашительныя повѣстки, на которыхъ и росписались. Митрополитъ 8 апрѣля донесъ объ этомъ президенту, заявляя, что подобныя не каноническія дѣйствія епископовъ подвергаютъ ихъ установленному штрафу. Разумѣется Стурдза не придалъ этому заявленію ни малѣйшаго значенія. Въ то же время викарный епископъ Бакуанскій сообщилъ митрополиту, что онъ не можетъ принимать участія въ засѣданіяхъ синода, пока не выяснится плачевное состояніе Румынской святой церкви, частныя же причины своего отказа отъ участія въ засѣданіяхъ синода, по его словамъ, онъ сообщилъ правительству. Наконецъ викарные епископы: Пименъ Питештинскій и Аоанасій Краіовскій тоже не пожелали участвовать въ засѣданіяхъ синода, а потому и не могли считаться членами его. Итакъ восемь епископовъ изъ двѣнадцати не пожелали участвовать въ засѣданіяхъ синода, назначаемыхъ митрополитомъ—предсѣдателемъ. На этомъ то основаніи митрополитъ и просилъ президента министровъ испросить у румынскаго короля утвержденія о закрытіи настоящаго синода и созваніи новыхъ членовъ синода. Подобный случай былъ и прежде, при предшественникѣ митрополита, когда многіе епископы уклонялись отъ засѣданій въ синодѣ, представляя различные мотивы. Какъ же отнесся президентъ министровъ къ требованію митрополита? Разумѣется онъ не призналъ за этимъ требованіемъ никакого значенія; именно этотъ составъ членовъ синода былъ ему желательнымъ. 17-го

мая, въ отвѣтъ на вторичное предложеніе митрополита, распустить синодъ, онъ доказывалъ ему, что синодъ есть единственная верховная власть въ Румынской церкви. Но развѣ митрополитъ отвергалъ это? Онъ доказывалъ еще, что высшая власть духовная, дисциплинарная и церковно-юридическая въ Румынской церкви принадлежитъ синоду, а не митрополиту—предсѣдателю; а потому митрополитъ, правящіе епископы и викарные за свои каноническія отступленія должны быть судимы синодомъ, а не митрополитомъ—предсѣдателемъ: но развѣ митрополитъ оспаривалъ это? Наконецъ президентъ министровъ говоритъ, что отсутствіе трехъ епископовъ не уничтожаетъ засѣданій синода? Почему же президентъ говоритъ только о трехъ, а не восьми отсутствующихъ епископахъ? Потому что 7 мая президентъ чрезъ посредство министра духовныхъ дѣлъ самъ созвалъ соборъ, при отсутствіи трехъ епископовъ, на которомъ и было постановлено предать суду митрополита. Въ заключеніе своего отношенія президентъ требуетъ, чтобы митрополитъ назначилъ засѣданіе синода на слѣдующій день, т. е. 17-го мая, и въ то же время извѣщаетъ, что объ этомъ назначеніи онъ самъ извѣстилъ уже членовъ синода, да самъ же, можно сказать, и предсѣдательствовалъ на этомъ синодальномъ засѣданіи. Такимъ образомъ президентъ снялъ съ себя маску и явился во всемъ блескѣ своего правительственнаго произвола. Что оставалось дѣлать митрополиту? Долженъ ли онъ былъ отдать себя на судъ этихъ судей?

Положеніе церковныхъ дѣлъ было невыносимо; Стурдзѣ надобно было или отступить, или выступить открытымъ врагомъ митрополита; и онъ рѣшился на послѣднюю мѣру, тѣмъ болѣе, что епископы—сторонники его, уклонявшіеся отъ участія въ засѣданіяхъ синода безъ уважительныхъ причинъ, могли подлежать строгой отвѣтственности, согласно синодальному постановленію отъ 1894 года. Стурдза рѣшился предать митрополита синодальному суду и потребовалъ, чтобы синодъ открылъ свои засѣданія по этому дѣлу 18-го мая прошлаго года, въ 11 часовъ утра. Требованіе разослано было ко всѣмъ членамъ синода; митрополиту Геннадію ово прислано было 16-го числа

въ 5-ть часовъ пополудни. Ясно, что митрополита извѣщали только для формы; все предрѣшено и подготовлено было заблаговременно; засѣданія должны были происходить и безъ участія предсѣдательствующаго митрополита примаса, но въ присутствіи министра духовныхъ дѣлъ.

Собраніе синода дѣйствительно состоялось 17-го мая подъ предсѣдательствомъ митрополита Яскаго Іосифа, вице-предсѣдателя св. Синода. Дѣятельность членовъ синода открылась отмѣною нѣкоторыхъ дисциплинарныхъ взысканій, наложенныхъ митрополитомъ на епископовъ, уклонявшихся отъ засѣданій въ синодѣ; и вслѣдъ за тѣмъ епископъ Бакуанскій Флоръ заявилъ, что у него есть обвинительная жалоба на митрополита подписанная имъ, а также епископомъ Пименомъ Питештинскимъ и Аѳанасіемъ Краіовскимъ. Синодъ разрѣшилъ чтеніе этой жалобы и вслѣдъ за тѣмъ постановилъ: 1) предать митрополита синодальному суду; 2) приостановить его епископское достоинство (suspension) и управленіе Венгро-Валахскою митрополіею; 3) назначить комиссію изъ правящаго епископа Сильвестра и викарныхъ епископовъ Іоанникія Флора Бакуанскаго и Аѳанасія Краіовскаго для провѣрки фактовъ, изложенныхъ въ обвинительной жалобѣ и наконецъ 4) назначить митрополита Молдавскаго и Сочавскаго, а также епископовъ Нижне-Дунайскаго и Аргешскаго администраторами Венгро-Валахской церкви, какъ замѣстителей митрополита—примаса, до выясненія настоящаго положенія дѣлъ. Не приводимъ здѣсь обвинительной жалобы на митрополита, такъ какъ она цѣликомъ вошла въ синодальный обвинительный актъ. Мы познакомимся съ нею ниже, когда будемъ излагать опредѣленіе о визложеніи митрополита и тѣ мотивы, на которыхъ оно основано. Теперь же замѣтимъ, что всѣ четыре постановленія синода въ тотъ же день, т. е. 17-го мая, были представлены на утвержденіе румынскаго короля. Впрочемъ король утвердилъ только первый и четвертый пункты синодальнаго постановленія, не сказавъ ни слова о второмъ и третьемъ пунктахъ. Ясно, что король, какъ и повѣрный, не хотѣлъ вмѣшиваться во внутреннія дѣла православной Румынской церкви. Нельзя впрочемъ не удивляться поспѣшности, съ которою получено въ этомъ случаѣ королевское утвержденіе.

Стурдза спѣшилъ; и 20-го мая синодъ снова открылъ свои засѣданія для окончательнаго осужденія митрополита. Предварительно же, согласно 74 апостольскому правилу, по которому обвиняемый епископъ три раза долженъ быть призываемъ къ соборному суду двумя епископами; и только послѣ третьяго призванія соборъ можетъ произнести такое или иное рѣшеніе, и румынскій синодъ три раза призывалъ митрополита къ своему суду. Синодъ поручилъ исполнить эти призыванія епископу Сильвестру Гушскому и Герасиму Аргешскому. Они исполнили всѣ эти каноническія призыванія въ два дня, 17-го и 18-го мая, такъ какъ 19-е мая было воскресеньемъ. 20-го же мая синодъ открылъ уже засѣданія для окончательнаго осужденія митрополита. Но именно въ этотъ день митрополитъ явился въ засѣданіе синода и просилъ допустить его къ защитѣ. Но синодъ уже отказалъ ему въ этомъ, ему очень хорошо было извѣстно, что митрополитъ явился въ засѣданіе синода не для того, чтобы защищать свое дѣло, а чтобы доказать не каноническій составъ судій. Что оставалось дѣлать митрополиту? Ему оставалось только передать новому председателю синода письменный протестъ и затѣмъ удалиться. Такъ митрополитъ и сдѣлалъ. Познакомимся же съ главными мѣстами его письменнаго протеста.

Митрополитъ прежде всего доказываетъ, что всѣ дѣянія и рѣшенія синода отъ 17-го мая незаконны и не каноничны на томъ основаніи, что съ точки зрѣнія юридической и канонической св. синодъ не существуетъ, коль скоро эта высшая церковная власть была составлена не согласно съ каноническими предписаніями и румынскими синодальными указаніями 1872 г. Въ самомъ дѣлѣ, по словамъ члена 9 этого синодальнаго узаконенія, св. синодъ автокефальной румынской православной церкви долженъ состоять: а) изъ двухъ митрополитовъ; б) изъ шести епархіальныхъ епископовъ; с) и изъ всѣхъ викарныхъ епископовъ (*in partibus*), находящихся въ Румыніи. Но во всякомъ случаѣ говоритъ послѣднее примѣчаніе къ 9-му члену, синодъ не можетъ состоять менѣе чѣмъ изъ двѣнадцати членовъ.

„Изъ *Правительственнаго же Вѣстника (Moniteur officiel, № 36)*, говоритъ митрополитъ, мы видимъ, что 17 мая св. синодъ состоялъ изъ одного митрополита Молдавскаго, шести епархіальныхъ епископовъ и пяти епископовъ *in partibus*. Но съ того момента, когда въ числѣ двѣнадцати членовъ трое, именно Іоанникій Флоръ Бакуанскій, Пименъ Питештинтскій и Аѳанасій Краіовскій подписали и прочитали обвинительный актъ противъ митрополита Венгро-Валахскаго, примаса румынскаго и предсѣдателя св. синода, эти святые во Христѣ Исусѣ братья наши, говоритъ митрополитъ, не могутъ уже фигурировать въ числѣ двѣнадцати епископовъ нашихъ судій. Если для суда надъ епископомъ требуется двѣнадцать членовъ, то три обвиняющихъ епископа не могутъ уже считаться въ числѣ двѣнадцати епископовъ судій съ неслыханнымъ правомъ обвинять и въ то же время осуждать. При наличности столь произвольнаго дѣйствія, мы говоримъ съ святымъ и великимъ Аѳанасіемъ: „Правосудіе угасло, истина попрана, справедливость разсѣялась, судьи потеряли чувство законнаго и подробнаго изслѣдованія дѣлъ... Ибо какъ можно назвать благопристойнымъ и законнымъ то поведеніе, когда клеветники судятъ того, на кого клеветаютъ?...“

Каноны рѣшительно предписываютъ:

„Обвинители же должны быть явными врагами обвиняемаго; и одни и тѣ же личности не должны быть обвинителями и судьями, какъ это происходило въ незаконномъ изложеніи Аѳанасія и Златоуста.“ Да и синодальный румынскій регламентъ (членъ 413) требуетъ, чтобы въ случаѣ духовныхъ преступленій митрополитъ и епархіальные епископы были судимы, на основаніи синодальныхъ постановленій, двѣнадцатью правящими и викарными епископами.

„Кто говоритъ о двѣнадцати епископахъ судьяхъ, продолжаетъ митрополитъ, тотъ не говоритъ о девяти епископахъ судьяхъ, а тѣмъ болѣе не говоритъ о трехъ епископахъ обвинителяхъ, которые въ одно и то же время присвоили бы себѣ противоканоническое и противозаконное право быть судьями обвиняемаго епископа.

„Выключая же изъ числа двѣнадцати епископовъ—судей, трехъ обвинителей, равно какъ и епископа Рымникскаго и Нуль—Северинскаго, преданнаго суду св. синода, который, какъ обвиняемый, на основаніи каноновъ, не можетъ считаться въ числѣ нашихъ судей, св. синодъ состоялъ не болѣе какъ изъ восьми епископовъ—судей; а потому не могъ дѣйствовать и не былъ канонически составленъ, подобно тому, какъ не можетъ признаваться дѣйствительнымъ и не будетъ законно составленнымъ уголовный судъ, когда не будетъ полнаго комплекта двѣнадцати присяжныхъ.

„По истинѣ представляется попраіемъ каноновъ и законовъ, когда собраніе восьми епископовъ, при этомъ трехъ обвинителей и одного епископа преданнаго суду, присвоитъ себѣ право предъ лицомъ Бога и людей объявлять, что единодушно 12 голосами оно приняло рѣшеніе предать суду митрополита—примаса, предсѣдателя св. синода, лишая его епископскаго достоинства и митрополичьей кафедры!...

Но и этого мало. „Синодъ допустилъ, продолжаетъ митрополитъ, чтобы обвиненіе было прочитано даже безъ обязательнаго со стороны монаховъ обвинителей письменнаго заявленія, требуемаго 6-мъ канонемъ второго вселенскаго собора, по которому обвинители не должны выступать безъ письменнаго заявленія о томъ, что они подвергаютъ себя подобной же опасности, коль скоро надлежащимъ образомъ будетъ доказано, что они клеветаютъ на обвиняемаго епископа“..., или другими словами: „чтобы обвинитель не представлялъ своихъ обвиненій безъ предварительнаго письменнаго обѣщанія понести наказаніе, которое было бы примѣнено къ епископу, справедливо обвиненному, коль скоро будетъ доказано, что обвиненія клеветливы“.

„Не останавливаясь теперь на содержаніи обвинительнаго акта, который не былъ даже намъ сообщенъ, говоритъ митрополитъ, и который мы сохранимъ на день приведеннаго суда, какъ истекающій изъ ненависти, гнѣва, неправды и содержащихся въ немъ клеветъ,—мы предстали предъ вами, бывшими вчера нашими братьями во Христѣ Иисусѣ,—мы, митрополитъ Венгро-Валахскій, примасъ Румыніи, предсѣдатель свя-



таго синода, оклеветанный и опозоренный безъ всякаго снисхожденія и милосердія, обвиняемый предъ всѣмъ человѣчествомъ въ нарушеніи законовъ и каноновъ, въ нововведеніи при совершеніи литургіи, въ преданности дурнымъ обычаямъ и еще въ болѣе страшномъ дѣлѣ, въ нарушеніи догматовъ, а также въ злодѣянιάхъ, наказуемыхъ 147 и 333 закономъ уголовного кодекса. Да, и вотъ митрополитъ примасъ преданъ суду, лишенъ своего епископскаго достоинства и митрополитчьяго—управленія..., смиренный и покорный, нравственно колѣнопреклоненный и со слезами на глазахъ умоляетъ васъ, васъ великихъ и высокихъ сановниковъ и служителей церкви, васъ—высокій митрополитъ Малдавіи и Сочавы, васъ—высокихъ епархіальныхъ епископовъ и васъ—служителей Божіихъ, епископовъ *in partibus*, сжаьтесь надъ нимъ и дайте ему судей, которые судили бы его безпристрастно и безъ ненависти и предъ которыми онъ могъ бы воскликнуть вмѣстѣ съ учителемъ христіанства, столпомъ и утвержденіемъ церкви, съ святымъ и великимъ Златоустомъ: „куда мнѣ надобно обратиться, къ кому я долженъ пойти?... къ обвинителямъ или судьямъ?... Я готовъ предстать предъ собраніемъ всего міра, но подъ условіемъ, чтобы обвинители остались въ сторонѣ отъ меня и чтобы иной былъ тотъ, кто судилъ бы меня“.

„Теперь же, 20 мая въ лѣто благодати 1896, мои обвинители и мои судьи суть одни и тѣ же личности; и они собрались не для того, чтобы судить вмѣстѣ со мною, но чтобы судить меня; поэтому я не предстану предъ подобнымъ трибуналомъ“.

Митрополитъ говоритъ за тѣмъ, что будучи гражданиномъ, подчиненнымъ конституціи и законамъ страны, будучи вѣрнымъ слугою трона и его величества короля Карла I, онъ какъ монахъ готовъ подчиниться канонамъ и властямъ церковнымъ, установленнымъ и дѣйствующимъ на законномъ основаніи; но для этого требуется, чтобы члены святаго синода среди своихъ трудовъ и рѣшеній пришли бы, съ точки зрѣнія гражданскихъ и церковныхъ законовъ, къ тому заключенію, что они не могутъ быть его судьями, не будучи въ потреб-

номъ для суда надъ епископомъ числѣ двѣнадцати; и слѣдовательно, долженъ быть созванъ другой составъ судій, предоставляющій ему возможность оправдаться, и такимъ образомъ прекратить соблазнъ въ церкви для укрѣпленія вѣры румынъ въ православной восточной религіи.

Въ качествѣ же митрополита Венгро-Валахій, будучи по праву членомъ сената, митрополитъ утверждаетъ, что его званіе уполномоченнаго страны не можетъ быть отнято у него судомъ произвольнымъ, выраженнымъ властію незаконно составленною.

Наконецъ относительно преступленій противъ общаго права, въ которыхъ тоже его обвиняютъ съ такимъ легкомысліемъ и съ такою жестокостію; то уже свѣтское правительство должно безъ замедленія предать его высшему кассационному суду.

На этихъ основаніяхъ митрополитъ признаетъ ничтожными всѣ дѣйствія совершенныя членами синода; и всѣ мѣры, принятые противъ него, какъ состоявшіеся внѣ компетенціи ихъ и заклеянные превышеніемъ власти, считаетъ недействительными. Такова формальная сторона этого процесса.—Въ чемъ же собственно обвиняли митрополита? Какова матеріальная сторона этого процесса?

*К. Истоминъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

---

## О НЕОБХОДИМОСТИ МЕТАФИЗИКИ.

(Продолженіе \*).

### II.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло съ вопросомъ о психологическихъ мотивахъ умозрительной, или иначе, метафизической философіи, которыхъ такъ и не оказалось. Теперь слѣдуетъ разрѣшить вопросъ: откуда метафизика почерпаетъ свои идеи? Указаніемъ психическихъ мотивовъ философскаго умозрѣнія имѣлось въ виду разъяснить потребность метафизики, показать, какъ и отчего эта потребность зараждается. (Въ сущности для рѣшенія этаго вопроса слѣдовало бы разъяснить происхожденіе человѣческаго мышленія, которое и создаетъ метафизику, но этого не въ состояніи сдѣлать очевидно никакой психологическій анализъ, ибо такой анализъ всегда будетъ предполагать мышленіе уже существующимъ). Но послѣ того какъ (предположимъ это) потребность метафизики разъяснена, нужно еще показать, какимъ образомъ потребность метафизики находитъ себѣ удовлетвореніе.

Вотъ какъ этотъ вопросъ разрѣшается въ рассматриваемой нами статьѣ:

„Все наше познаніе состоитъ изъ сочетанія опытовъ. Если такое сочетаніе само опять не получается прямо чрезъ непосредственный опытъ, то оно происходитъ въ такомъ случаѣ на основаніи аналогіи, соотвѣтственно схемѣ, данной чрезъ какой либо иной опытъ. Пока познаніе не удостовѣрено и не сдѣлалось очевиднымъ чрезъ непосредственный опытъ, оно называ-

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1897 г. № 1.

ется *гипотетическимъ*. Гипотетическая аналогія служитъ необходимымъ средствомъ къ расширенію познанія, такъ какъ въ большей части случаевъ предупреждаетъ научный опытъ и предъ-указуетъ ему путь. Душевная сила, которою такія сочетанія опытовъ производятся, и согласное съ опытомъ познаніе гипотетически расширяется, наиболѣе родственна съ тою, которая извѣстна въ художественной дѣятельности подъ названіемъ фантазіи или творческой способности. Очевидно, что для самаго виновника такого рода аналогіи истинность сдѣланнаго имъ открытія во многихъ случаяхъ, а можетъ быть даже въ большей части случаевъ не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію далеко прежде, чѣмъ будетъ найдено необходимое для того доказательство, въ особенности, если въ складѣ мышленія преисполненный фантазіи даръ комбинировать преобладаетъ надъ критическою строгостію и склонностію къ изслѣдованію отдѣльныхъ опытовъ“.

„Если эти *общепризнанныя* положенія примѣнить къ метафизикѣ, то окажется, что здѣсь имѣютъ они свое наибольшее значеніе. Въ такой области, гдѣ созерцаніе и непосредственный опытъ въ сущности невозможны, для умственной пытливости ничего болѣе не остается кромѣ гипотезы, да и гипотеза здѣсь можетъ опираться только на аналогіяхъ; она можетъ лишь пользоваться элементами давныхъ созерцаній, внутреннихъ или внѣшнихъ, дабы соединить ихъ по аналогіи съ извѣстнымъ опытомъ. По Канту, формальная природа разума съ внутреннею необходимостію располагаетъ къ созданію идей разума; но это можно признать лишь въ смыслѣ указанія на психологическую необходимость, съ какою происходитъ это образованіе аналогій въ метафизическомъ мышленіи, и на то значеніе, какое имѣютъ нѣкоторыя схемы соединенія для составленія метафизическихъ идей. Но безъ сомнѣнія было бы заблужденіемъ полагать, — что это составленіе идей метафизическихъ могло происходить когда либо по необходимости, заключающейся въ устройствѣ разума, въ силу формальной принудительности, слѣд. безъ заимствованія какого либо содержанія изъ внѣшняго или внутренняго опыта. Только чрезъ искусственное превращеніе метафизическихъ идей въ абстрактную схему, можно ихъ вывести изъ чисто формальнаго основанія. Но на дѣлѣ формальная логика и ея схема-

тизмъ для метафизики столь же мало имѣетъ непосредственнаго значенія, какъ и для всякой другой области человѣческаго мышленія и познанія. Здѣсь, какъ и вездѣ, только чрезъ внѣшній и внутренній опытъ мышленіе возбуждается и оплодотворяется, съ тѣмъ различіемъ, что здѣсь исключительно, чѣмъ въ какой либо иной наукѣ, процессъ совершается въ области производства аналогій. Аналогія и только аналогія является всегда источникомъ метафизическихъ понятій (концепцій). Что можно бы счесть, да и считаютъ методическою особенностію метафизическаго мышленія, на дѣлѣ оказывается свойствомъ процесса образованія аналогій, а не чѣмъ либо отличнымъ отъ этого процесса. Въ этомъ случаѣ наилучше обозначается существо метафизики, *когда видятъ въ ней выраженіе намѣренія необъяснимое и недоступное опыту объяснить по аналогіи съ опытомъ*“.

„Означенный мысленный процессъ можетъ исполняться или сознательно и методически, или безсознательно и подъ вліяніемъ чувства. Либо аналогія съ полною ясностію предпосится мыслителю и намѣренно употребляется имъ какъ принципъ изъясненія, или же метафизикъ не сознаетъ той схемы по которой онъ связываетъ свои идеи. Ему кажется, что онъ свои положенія выводитъ изъ чисто логическаго процесса умозаключенія и доказыванія; онъ воображаетъ, что можетъ достигнуть такихъ умственныхъ созерцаній, въ которыхъ не оказывается никакого сродства съ опытнымъ познаніемъ. И какъ во всѣхъ психическихъ процессахъ, такъ и здѣсь есть степени сознательности, промежуточные степени между методическимъ намѣреніемъ и чисто интуитивнымъ процессомъ; и большая часть метафизическихъ аналогій происходитъ, надо полагать, прямо изъ этого промежуточнаго состоянія“.

Эго различіе сознанія тѣснѣйшимъ образомъ связано съ различіемъ происхожденія, по которому метафизическіе продукты аналогій распадаются на двѣ фундаментально различныя группы.

„Какъ потребность метафизическая имѣетъ двоякое начало,—съ одной стороны аффективный импульсъ (страхъ смерти), а съ другой чисто интеллектуальное побужденіе (потребность знанія), подобно тому и элементы метафизическихъ понятій

двойственны, и принадлежать частію къ области разсудочнаго мышленія, а частію къ области чувствованій и аффектовъ, именно: аналогіи, изъ которыхъ состоитъ содержаніе различныхъ метафизическихъ продуктовъ, либо заимствуются отъ первообраза рачіонально и въ особенности научно обработаннаго опыта, или же слѣдуютъ процессамъ въ области чувствованій, только отчасти сознаваемымъ, или даже вовсе не доходящимъ до яснаго сознанія“.

Что касается чисто интеллектуальныхъ элементовъ, то таковыя метафизика черпаетъ прежде всего изъ научнаго опыта. „Едва ли можно указать такую область опыта, которая не могла бы быть источникомъ широкихъ аналогій, имѣющихъ цѣлью міроизъясненіе вообще. Примѣры, указываемые для подтвержденія этого положенія, таковы:

Θалесъ, первый греческій философъ, по свидѣтельству Аристотеля, пришелъ къ своему ученію на основаніи того наблюденія, что всякая пища и всѣ стѣмена содержатъ въ себѣ влагу. По аналогіи съ животнымъ дыханіемъ, Анаксименъ предположилъ, что основное начало вещей воздухъ. „Замѣчательно, какъ разобщены и замкнуты эти наблюденія, и съ какою непосредственностію философская мысль возводитъ ихъ на степень самыхъ широкихъ обобщеній. Какъ только естествознательная эмпірія расширяется въ объемъ, и къ тому же, чрезъ воздѣйствіе математическихъ элементовъ, въ большей мѣрѣ развивается методическая и систематическая форма научнаго мышленія, то и космогоническія теоріи оказываются болѣе свободными отъ случая и произвола единичныхъ ссылокъ на данныя опыта: въ атомистикѣ Демокрита является первый опытъ систематической физики, которой—какъ всегда на этой степени умозрѣнія—вмѣстѣ съ тѣмъ усвоилось значеніе метафизическаго міроизъясненія.

Впрочемъ и въ новой и новѣйшей философіи отдѣльныя естествонаучныя созерцанія для метафизиковъ служатъ основаніями ихъ міровоззрѣнія. Извѣстно, какое значеніе принадлежитъ магнетизму въ натур. философіи Шеллинга. Философія безсознательнаго Гартмана существенно утверждается на обобщеніи нѣкоторыхъ біологическихъ явленій и законовъ. Величайшія систематическія построенія послѣднихъ десятилѣтій,

напр. система синтетической философіи Герберта Спенсера, всѣми своими существенными основными мыслями обязаны *морфологіи* въ нынѣшнемъ ея блестящемъ состояніи, достигнутомъ подѣ вліяніемъ извѣстной теоріи Дарвина. Матеріализмъ 18 и 19-го столѣтій, равно какъ и бывшій въ древности,— не что иное, какъ обобщающее перенесеніе физико-механическихъ созерцаній и принциповъ на міровое цѣлое, и въ особенности на область духовныхъ процессовъ. Съ особенною ясностію это показываетъ связь между французскимъ матеріализмомъ послѣдующаго времени (въ эпоху просвѣщенія) и ученіемъ Декарта, который, не будучи самъ матеріалистомъ по основному воззрѣнію своей метафизики, положилъ начало математически-механическому методу міросозерцанія и въ своей собственной психологіи животныхъ первый примѣнилъ этотъ методъ къ одушевленному существу. Потомъ въ дальнѣйшемъ развитіи того же міросозерцанія получили особое значеніе нѣкоторыя, изъ физиологіи происходящія, созерцанія и оказали рѣшительное вліяніе на матеріализмъ новѣйшаго времени.

Нѣсколько ранѣе того времени, къ которому относятся воздѣйствія первобытной физики, началось вліяніе *математическаго* образа созерцанія; въ пифагорейскомъ ученіи это вліяніе сдѣлалось основаніемъ обширной системы, и отсюда распространилось на другія системы, особенно платоновскую.—„Ни въ какомъ другомъ великомъ кругѣ метафизическихъ идей мышленіе въ формѣ аналогій не выступаетъ съ такою ясностію какъ здѣсь, и однако едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что даже и самые виновники пифагорейскаго ученія не имѣли яснаго сознанія о своеобразности и границахъ своего образа мышленія, ибо простая игра уподобленій имъ казалась буквальною истиной“... Въ новой философіи математика служила руководствомъ болѣе въ отношеніи метода мышленія, чѣмъ въ отношеніи самаго содержанія созерцаній, хотя, по мнѣнію Виндельбанда, даже на содержаніе ученія Спинозы математическая аналогія оказала рѣшительное вліяніе.

Математика составляетъ переходъ къ наукамъ о духѣ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова; въ этой области плодотворными и образовательными силами являются прежде всего *логика* и *психологія*. Найденную Сократомъ логическую форму понятія геніальнѣйшій

его ученикъ Платонъ превратилъ въ идею, и такимъ образомъ получилась та великая гипотеза, которая, быть можетъ, была самою вліятельною изъ всѣхъ метафизическихъ произведеній.

Первое основаніе къ міроизъясненію по аналогіямъ *психологическимъ*, было, кажется, положено въ древности метафизикою Эмпедокла, который призналъ силами міротворящими *любовь и вражду*. „Геніальная мысль однакожь не оказала такого дѣйствія на послѣдующее время, какъ этого слѣдовало бы ожидать отъ столь удачной аналогіи. Дѣло въ томъ, что психологін, какъ эмпирической науки въ древности вовсе не было, а потому и психологическія аналогіи, какова аналогія Эмпедокла, если и встрѣчаются, то какъ поэтическіе образы, какъ составныя части мифологической поэзіи. Психологія была тогда частію метафизики и изъ этого своего цѣлаго заимствовала свое содержаніе, но обратно на цѣлое не оказывала ни какого благотворнаго дѣйствія. И въ новой философіи психологія долгое время занимала недостаточно самостоятельное и незначительное мѣсто, а потому также не могла быть вліятельною. Раціоналистическая философія Декарта, хотя и обратила свой взоръ на внутреннюю жизнь, но имѣла въ виду исключительно процессъ мышленія и отношеніе его къ внѣшнему міру. Лишь мало по малу пробивается мысль, что и прочія области душевной жизни важны для познанія. Эта мысль становится преобладающею въ эпоху реакціи противъ раціонализма; ее мы находимъ у Фихте и Шеллинга, а у Шопенгауера уже господствующая идея—выдвигать на первый планъ ирраціональные моменты душевной жизни; параллельно тому разсмотрѣніе душевныхъ процессовъ для міроизъясненія пріобрѣтаетъ все большее значеніе, пока наконецъ Шопенгауеръ не выразилъ со всею ясностію, въ качествѣ руководящаго принципа своей философіи, намѣреніе—изъяснять внѣшній міръ по аналогіямъ міра внутренняго“.

Если бы кто либо, руководясь изложенною теоріей о происхожденіи метафизическихъ идей, взялся написать исторію философіи, то это была бы по истинѣ удивительная исторія. Философія превратилась бы въ дѣтскую игру аналогіями, неизвѣстно для чего и почему взятыми изъ разныхъ сферъ знанія, а потому лишенными всякой внутренней связи. Кто такъ



смотритъ на философію, тотъ видитъ только разнообразный матеріаль для философскихъ построеній, но не замѣчаетъ зодчаго, полагая, что разборомъ матеріала все сдѣлано и объяснено, какъ создается самое зданіе. Замѣчательно, что авторъ разсматриваемой статьи самъ указываетъ на достойную удивленія и отсутствующую въ наукахъ спеціальныхъ непрерывность философскихъ идей и строгое единство ихъ связи, проходящей чрезъ всю исторію философіи отъ начала ея до нашего времени. Нельзя этого объяснить вліяніемъ преданія и авторитета, ибо извѣстно, что преданіе въ области философіи имѣетъ мало значенія, а хотя бы преданіе дѣйствительно имѣло большую силу и здѣсь, то для этого должно быть основаніе въ природѣ человѣка, такъ какъ философія—произведеніе умственныхъ силъ человѣка. Основаніе же, изъ котораго изясняется въ изложенной теоріи происхожденіе философскихъ идей, таково, что оно скорѣе можетъ разрушить всякую непрерывность и связь въ историческомъ преемствѣ философскихъ идей, чѣмъ создать и поддержать оную. Подтверженіе этого мы находимъ въ самой разбираемой статьѣ, гдѣ въ заключеніи сказано, что, при безконечномъ разнообразіи (какъ разнообразны индивидуальности мыслителей) тѣхъ комбинацій, въ какихъ сочетаются между собою различные элементы метафизики,—прослѣдить таковыя хотя и составляетъ одну изъ самыхъ плодотворныхъ и благодарныхъ задачъ исторіи философіи, въ сущности дѣло невозможное, и что исчерпать всю полноту жизни (въ этой области), насколько вообще то возможно,—это такая задача, которая осуществима развѣ только посредствомъ множества отдѣльныхъ изслѣдованій, стремящихся проникнуть въ глубину *отдѣльныхъ* великихъ явленій.—Необходимость такого дробнаго изслѣдованія философіи вытекаетъ изъ самаго существа изложеннаго взгляда на нее. Это взглядъ эмпирической, а такой взглядъ неизбѣжно долженъ трактовать философію *по аналогіи* съ предметами опытнаго изслѣдованія вообще. Всякій предметъ опытнаго изслѣдованія или въ цѣломъ имѣетъ характеръ спеціальный, вслѣдствіе чего и самому изслѣдованію присущъ такой же характеръ, или же разбивается на отдѣльныя части, соотвѣтственно чему и самое изслѣдованіе каждой изъ этихъ частей опять же получаетъ

характеръ частный. Вообще всякое эмпирическое изслѣдованіе имѣетъ по необходимости, именно по свойству своего содержанія, характеръ частнаго, спеціальнаго; въ области философіи такого рода изслѣдованія могутъ служить только средствомъ для главной цѣли, а ни въ какомъ случаѣ не цѣлью. Эмпиризмъ же и въ области философіи спеціальныя изслѣдованія признаетъ главнымъ дѣломъ, что явно противорѣчитъ истинному понятію о философіи.

Что называется аналогіей? Аналогія — это перенесеніе, въ формѣ умозаключенія, извѣстнаго положенія изъ одной частной области опыта на другую, или иначе, аналогія есть распространеніе извѣстнаго положенія отъ болѣе извѣстныхъ предметовъ на другіе предметы, менѣе извѣстные. Основаніе аналогіи заключается въ сходствѣ умственно сближаемыхъ посредствомъ аналогіи предметовъ. Но сходство нерѣдко ограничивается случайнымъ совпаденіемъ въ признакахъ не важныхъ, не существенныхъ. Понятно, что и аналогія, основанная на такомъ случайномъ сходствѣ, легко можетъ быть ошибочною, невѣрною, ибо, при случайномъ сходствѣ въ нѣкоторыхъ чертахъ, предметы, сходные въ этихъ чертахъ, могутъ оказаться несравненно болѣе различными, чѣмъ сходными, а потому не всякое сходство можетъ служить основаніемъ для аналогіи, т. е., для заключенія о тождествѣ предметовъ не только въ томъ, что извѣстно объ нихъ, въ замѣченномъ сходствѣ ихъ признаковъ, но и въ томъ, что извѣстно только объ одномъ предметѣ, а о другомъ предметѣ, къ которому заключеніе относится, неизвѣстно. И такъ, заключеніе по аналогіи можетъ относиться прежде всего только къ предметамъ, подлежащимъ наблюденію, къ предметамъ опыта, ибо основаніемъ такого заключенія служитъ извѣстное по опыту сходство предметовъ; затѣмъ необходимо тождество предметовъ, къ которымъ заключеніе по аналогіи относится, ибо сходство предметовъ должно быть не случайнымъ, т. е., оно должно относиться къ важнѣйшимъ, существеннымъ ихъ признакамъ, слѣдовательно должно быть выраженіемъ единства, тождества ихъ природы, сущности. Иначе какъ бы мы могли, съ полною увѣренностію въ своей правотѣ, и безъ всякаго колебанія замѣченное въ одномъ предметѣ тотъ-часъ же безъ дальнѣйшаго изслѣдованія

относить къ другому предмету, раздѣленному отъ перваго *временемъ* или *пространствомъ*? Въ сущности аналогія именно и состоитъ въ сближеніи предметовъ, различающихся между собою только по своимъ отношеніямъ *пространственнымъ* и *временнымъ*, т. е., такимъ отношеніямъ, которыя единства и тождества ихъ природы не касаются и ни мало не нарушаютъ. Такъ историкъ восполняетъ недостатокъ свѣдѣній объ отдаленной, по времени, эпохѣ заключеніями, основанными на сближеніи таковой эпохи съ другою, болѣе близкою къ намъ по времени, и потому болѣе извѣстною. Равнымъ образомъ объ исторіи одного народа онъ дѣлаетъ заключенія на основаніи того, что съ большими подробностями извѣстно изъ исторіи другаго народа. Разумѣется подобныя заключенія уместны въ той мѣрѣ, насколько предметы, сравниваемые между собою, однородны; напр. по нѣкоторымъ отличительнымъ свойствамъ демократіи (насколько такія свойства представляются существенными, а не случайными) у одного народа, и одной исторической эпохи, можно судить съ большею или меньшею вѣроятностію о демократіи другой исторической эпохи или у другаго народа. Политическая революція въ исторіи одного народа, понятное дѣло, должна имѣть нѣкоторыя немаловажныя черты сходства, даже въ подробностяхъ, съ подобнымъ же событіемъ въ исторіи другаго народа. И въ характерѣ разныхъ общественныхъ дѣятелей, раздѣленныхъ пространствомъ и временемъ, уже вслѣдствіе тождества ихъ призванія и дѣятельности, конечно должны быть одинаковыя черты. Естественный испытатель также, подобно историку, пользуется нерѣдко заключеніями по аналогіи. Такъ многія данныя геологіи (напр. образованіе земной коры и происшедшія при этомъ разнообразныя явленія на поверхности ея, распредѣленіе водъ и суши, образованіе горныхъ возвышенностей, вулканическихъ изверженій, землетрясеній и т. д.) и физики (напр. свѣтовой спектръ) имѣютъ важное значеніе въ астрономіи, служа основаніемъ для заключеній по аналогіи объ исторіи образованія и составѣ какъ солнечной системы вообще, такъ и отдѣльныхъ планетъ и даже самыхъ отдаленныхъ міровыхъ тѣлъ. Возможность самаго широкаго употребленія заключеній по аналогіи въ этихъ областяхъ знанія основывается прежде всего на томъ, что всѣ онѣ

въ совокупности составляютъ въ сущности одну самую обширную сферу *внѣшняго опыта*. Ихъ объединяетъ единство, тождество практикуемаго въ нихъ способа познанія, заключающагося во внѣшнемъ наблюденіи, а также единство, тождество самаго предмета изслѣдованія—внѣшней, физической природы. А потому аналогіи здѣсь имѣютъ характеръ собственно не перенесенія, а только распространенія заключеній отъ однихъ предметовъ на другіе въ сущности той же самой области внѣшняго опыта, какъ обнимающей собою явленія или предметы того же порядка. Совсѣмъ иной характеръ имѣетъ аналогія, когда она состоитъ въ сближеніи явленій и предметовъ разнородныхъ, принадлежащихъ къ совершенно различнымъ областямъ знанія, различнымъ и по способу познанія, и по свойству самихъ предметовъ. Тождество, единство природы предметовъ, сближаемыхъ между собою по сходству, въ этомъ случаѣ невозможно. Таково сходство явленій *внутренняго* опыта съ явленіями опыта *внѣшняго*, предметовъ міра психическаго съ предметами изъ міра физическаго. Вотъ почему, именно въ силу разнородности предметовъ, и аналогія, сравнивающая столь разнородные предметы, называется *метафорой*; перенесеніемъ нѣкоторыхъ признаковъ отъ предметовъ одной области на предметы другой области. Такъ мысль, теорію, служащую къ болѣе совершенному познанію извѣстнаго предмета, называютъ иногда лучемъ, бросающимъ свѣтъ на данный предметъ, освѣщеніемъ предмета съ какой либо стороны. Не значитъ же это, что наше мышленіе не что иное, какъ свѣтъ, и что поэтому оно подлежитъ всѣмъ физическимъ законамъ распространенія, преломленія свѣта? Языкъ, соотвѣтственно первоначальнымъ цѣлямъ его употребленія, чисто практическаго характера, безразлично обозначаетъ какъ явленія одного порядка, изъ области внутренней жизни, такъ и явленія другого порядка, изъ міра физическаго, не дѣлая ни малѣйшаго разграниченія однихъ отъ другихъ, и этого мало. Такъ какъ въ практической жизни явленія психической жизни и ближе къ сознанію челоуѣка, и имѣютъ притомъ болѣе сложную и болѣе разнообразную связь съ потребностями жизни, то отсюда въ обыденномъ языкѣ конечно должно быть несравненно больше словъ, служащихъ къ обозначенію явленій природы челоуѣческой, въ которой преоб-

ладающее значеніе принадлежитъ внутренней жизни, чѣмъ то количество словъ, какое служитъ къ обозначенію явленій и предметовъ физической природы. Отсюда, не говоря уже о миѳологии, даже точная наука принуждена бываетъ иногда пользоваться выраженіями, для обозначенія извѣстныхъ явленій, такими, которыя имѣютъ смыслъ побочный, посторонній для этихъ предметовъ, выраженіями метафорическими, (напр. химическое *сродство*). Поэтому ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ смѣшивать процесса познанія въ извѣстномъ случаѣ съ характеромъ словесныхъ выраженій, служащихъ къ обозначенію продуктовъ этого процесса. Если слова, служащія къ выраженію извѣстнаго познанія, суть метафорическія, имѣютъ характеръ аналогіи, то отсюда не слѣдуетъ, что и сущность самаго познанія также состоитъ въ аналогіи. Напр. многіе философы признавали существованіе міровой *души*. Само по себѣ это слово имѣетъ характеръ аналогіи, т. е., въ немъ заключается сравненіе міра съ человѣкомъ, съ живымъ существомъ; но мысль, выраженная этимъ словомъ, вовсе не состоитъ въ сравненіи міра съ живымъ существомъ, а состоитъ въ томъ предположеніи, что явленіе, именуемое нами жизнью, вовсе не есть частное, а принадлежащее всему существующему,—мысль, встрѣчаемая и у такихъ философовъ, которые вовсе не помышляютъ ни о какомъ сравненіи міра съ живымъ существомъ. Уже отсюда видно, какъ много простора для произвола и фантазіи даетъ та теорія происхожденія метафизическихъ идей, которая главное основаніе этихъ идей полагаетъ въ употребленіи аналогій. Что же сказать объ этой теоріи, если взять во вниманіе указываемое ею ближайшее свойство этого рода аналогій, т. е., аналогій, служащихъ основаніемъ метафизическихъ идей? Сущность такихъ аналогій заключается будто бы въ сравненіи даннаго въ опытѣ съ тѣмъ, что въ опытѣ не дано, не доступно опыту и потому есть сверхопытное. Если уже сближеніе фактовъ внутренняго и внѣшняго опыта, по причинѣ ихъ совершенной разнородности, не есть въ строгомъ смыслѣ аналогія, то какимъ образомъ возможна аналогія, т. е., сравненіе и отождествленіе (въ сравниваемомъ отношеніи) сверхопытнаго съ опытнымъ, даннаго въ опытѣ съ тѣмъ, что въ опытѣ не дано; вѣдь это величины не-

соизмѣримыя? А съ другой стороны, какъ возможна аналогія опытнаго со сверхопытнымъ, коль скоро признаю, что всякое познаніе состоитъ въ сочетаніи опытовъ? Не слѣдуетъ ли разумѣть, подъ названіемъ сверхопытнаго, такого рода сочетаніе данныхъ опыта, которое ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть подтверждено чрезъ непосредственный опытъ, и потому исключительно есть дѣло фантазіи и навсегда должно остаться гипотетическимъ? Дѣйствительно, вѣдь аналогія предполагаетъ сравненіе одного даннаго съ другимъ также даннымъ; элементами аналогіи могутъ быть только данныя опыта; поэтому сверхопытнымъ въ нашемъ познаніи можетъ быть развѣ только сочетаніе элементовъ, заимствованныхъ изъ опыта, сочетаніе, производимое фантазіей и не оправдываемое опытомъ. Рассмотримъ съ этой точки зрѣнія приведенные выше примѣры метафизическихъ аналогій. Предположимъ, что дѣйствительно Thalès замѣтилъ присутствіе влаги въ сѣменахъ, въ пищѣ, и вотъ слѣдствіемъ этого было то, что фантазія Thalèsа сочетала влагу со всѣми вещами, какія только извѣстны были ему по опыту; ту же операцію фантазія Анаксимена произвела надъ представленіемъ воздуха, сочетавъ это представленіе со всѣми иными представленіями. Въ этомъ ли состоитъ ученіе Thalèsа и Анаксимена, и разъясняется ли этимъ сколько нибудь метафизика названныхъ философовъ? Такимъ способомъ изслѣдованія философскихъ идей раскрывается для насъ только механизмъ представленій, служащій оболочкою для мысли, но не самая мысль. Мысль у Thalèsа и Анаксимена состоитъ въ томъ, что въ ряду множества причинъ должна быть причина основная, и что, кромѣ причинъ частныхъ, есть общая причина, дѣйствіе которой простирается на все существующее и всему даетъ единство. Если слѣдовать эмпирическому толкованію философскихъ идей, то надо признать и относительно понятія причины сказанное выше о водѣ и воздухѣ, именно, что, по аналогіи съ нѣкоторыми, замѣченными въ дѣйствительности, и извѣстными по опыту, частными причинами, предположено существованіе общей причины, т. е., сдѣлано сочетаніе извѣстныхъ частныхъ причинъ съ неизвѣстною общею причиною, точнѣе, съ фантастическимъ представленіемъ таковой причины. Здѣсь мы имѣемъ два представленія сверхопытныхъ, т. е., служащихъ до-

полненіемъ къ извѣстному по опыту, именно представленіе, что, кромѣ извѣстныхъ по опыту частныхъ причинъ, должно существовать *безконечное множество* другихъ частныхъ причинъ, и другое представленіе, что должна быть *общая* причина, которая на все простирается и которою всѣ частныя причины объединяются. Уже и первое предположеніе, если смотрѣть на него, какъ на аналогію, представляется непонятнымъ. Зная по опыту о существованіи множества людей, я могу думать, что, кромѣ извѣстнаго мнѣ множества людей, есть еще большее множество людей, живущихъ въ другихъ мѣстахъ, о которыхъ мнѣ по опыту ничего неизвѣстно; но никто никогда не думаетъ, что люди наполняютъ собою весь міръ. А о причинахъ именно это всѣ думаютъ, именно: хотя по опыту намъ могутъ быть извѣстны только немногія причины, но пусть даже и множество причинъ, отсюда далеко еще до заключенія, что повсюду въ мірѣ присутствуютъ и дѣйствуютъ причины, что безъ причины ничего и нигдѣ не бываетъ. Между тѣмъ это даже не заключеніе, а простое положеніе, принимаемое каждымъ съ полнымъ убѣжденіемъ въ его истинности. Посему едва ли можно признать предположеніе о существованіи безчисленнаго множества причинъ основаннымъ на аналогіи. Но и другое предположеніе—о бытіи причины *всеобщей* такого же свойства, т. е., имѣетъ характеръ не *гипотетическій*, а напротивъ *аподиктический*. Можно подумать, что какъ въ обществѣ есть дѣятели частные и есть дѣятель общій (правитель государства), то по аналогіи съ этимъ фактомъ, мы предполагаемъ и въ мірѣ одного общаго правителя, или же многихъ таковыхъ правителей, и вотъ понятіе о причинѣ всеобщей есть не что иное какъ абстрактное выраженіе таковой аналогіи. Совершенно наоборотъ,—именно: необходимое понятіе о всеобщей причинѣ служитъ рациональнымъ основаніемъ для вѣры въ бытіе міроправителя. Когда Фалесъ призналъ общею причиною воду, а Анаксименъ—воздухъ, то этими предположеніями очевидно отрицалась и исключалась вѣра въ мифологическія божества, управляющія міромъ; почему же вмѣстѣ съ этимъ отрицаніемъ не уничтожалось предположеніе о бытіи всеобщей причины, напротивъ еще съ большею ясностію обнаружилось какъ необходимая мысль. Сочетаніе представленій по аналогіи, какъ производимое фантазіей, всег-

да болѣе или менѣе произвольно, а потому и разнообразно: Фалесъ признавалъ общей причиною воду, Анаксиментъ—воздухъ, Гераклитъ—огонь, но что есть всеобщая причина,—это всѣ одинаково признавали. Слѣдовательно уже нельзя смотрѣть на это предположеніе какъ на произвольную аналогію.—*Морфологія* (животныхъ и растений), въ современномъ ея состояніи, до котораго она была доведена главнымъ образомъ изслѣдованіями Дарвина, послужила основаніемъ для метафизическихъ аналогій въ новѣйшей философіи, особенно въ системѣ Спенсера. Посмотримъ, какой смыслъ заключается въ этомъ утвержденіи, и насколько утвержденіемъ этимъ оправдывается теорія о происхожденіи метафизическихъ идей будто бы путемъ произвольныхъ фантастическихъ аналогій. Известно, что въ философіи и наукѣ вообще, съ давнихъ поръ установилось важное различіе между матеріей и формой, по которому форма всякаго живаго существа предполагаетъ въ немъ бытіе особаго отличнаго отъ матеріи формирующаго начала; таковое начало называется жизненною силою, душою. Начало это дѣятельно, между тѣмъ какъ матерія сама по себѣ пассивна; дѣятельность его цѣлесообразна, матерія же сама собою, т. е., дѣйствіемъ присутствующихъ ей силъ (тяжести, непроницаемости), способна производить только безформенныя массы; форма, или начало формальное, дѣйствуетъ всегда извнутри, матерія же, напротивъ, способна сама по себѣ только къ внѣшнимъ перемѣнамъ, каковы перемѣщеніе ея частей, въ формѣ *раздѣленія*, или же *сочетанія* ихъ между собою. Эти понятія о формѣ и матеріи долгое время держались въ наукѣ, и теперь еще не утратили своего значенія, что и понятно, ибо, по существенному своему основанію, должны быть признаны необходимыми. Переворотъ, произведенный известною теоріей Дарвина, касается именно понятій о формѣ и матеріи. Этой теоріей подвергнуто сомнѣнію, точно ли матерія и форма составляютъ два разныхъ начала, не сводимыхъ одно на другое, а не одно начало? Ибо теорія Дарвина направлена къ тому, чтобы доказать, что: а) *цѣлесообразность*, какъ особое свойство формальнаго принципа въ природѣ, не существуетъ, что б) формы животныхъ и растений образуются постепенно, путемъ *внѣшнихъ* перемѣнъ, а не чрезъ внутреннюю дѣятельность какого то особаго, отличнаго отъ ма-



теріи, начала. Прямой выводъ изъ теоріи Дарвина тотъ,—что вовсе не существуетъ особыхъ формальныхъ началъ, отличныхъ отъ матеріи. Предполагалось, что формальныя начала всегда дѣйствуютъ въ природѣ *одинаково*, а потому таковыя начала признавались тождественными, неизмѣнными въ противоположность матеріи, подверженной непрерывнымъ внѣшнимъ переменамъ. Теперь же, съ принятіемъ того положенія теоріи Дарвиновой, что формы животныхъ и растеній не остаются неизмѣнными, а напротивъ измѣняются и образуются чрезъ постепенное, хотя и медленное накопленіе внѣшнихъ переменъ, получался самъ собою неизбѣжный выводъ, что матерія и есть то единственное начало, которое, подвергаясь различнымъ переменамъ въ природѣ органической, производитъ разнообразныя ея формы, какъ необходимый результатъ этихъ переменъ. А такъ какъ переменныя матеріи сводятся къ двумъ основнымъ —къ *раздѣленію* и *сочетанію* ея частей; то поэтому мы и видимъ въ системѣ Спенсера попытку объяснить, на основаніи такихъ переменъ, свойственныхъ матеріи (дифференціація и интеграція) всѣ различныя, важнѣйшія формы бытія. Итакъ система Спенсера, по основному началу необходимо подразумеваемому ею, есть въ сущности *материализмъ*. А материализмъ и прежде, гораздо ранѣе извѣстной теоріи Дарвина, существовалъ. Поэтому, какъ метафизическая гипотеза, или идея, система Спенсера совершенно независима отъ теоріи Дарвина, и въ этомъ отношеніи никоимъ образомъ нельзя признать ее аналогіей, для которой основаніемъ служить будто бы теорія Дарвина. Съ такимъ же правомъ можно эту теорію признать основаніемъ и для разсматриваемой нами психологической гипотезы происхожденія метафизическихъ идей. Авторъ этой гипотезы, какъ мы видѣли, не полагаетъ, чтобы *формальное* мышленіе имѣло важное значеніе въ познаніи; онъ не признаетъ формальное начало мышленія въ наукѣ самостоятельнымъ, независимымъ отъ опытнаго содержанія ея. Итакъ значить означенная гипотеза тоже есть не что иное, какъ аналогія, столь же произвольная и фантастическая какъ и всѣ метафизическія аналогіи? Вѣдь въ чемъ состоитъ сущность разсматриваемой гипотезы? Въ томъ, что, различая въ метафизикѣ, какъ и во всякой наукѣ, форму и содержаніе, и относя форму къ мыш-

ленію, а содержаніе къ опыту, гипотеза эта пытается доказать (подобно Дарвину), что опытъ, а не мышленіе, т. е., матеріальное, а не формальное начало познанія, служитъ источникомъ метафизическихъ идей, что если не прямо, то косвенно, чрезъ аналогіи, опытъ есть ихъ производитель, и доказывается это такъ же точно, какъ доказывается соотвѣтственный тезисъ Дарвина: по Дарвину видовыя формы въ природѣ образуются чрезъ постепенное и медленное накопленіе незначительныхъ, мелкихъ перемѣнъ. И по изложенной выше гипотезѣ происхожденія метафизики, идеи и системы метафизическія образуются чрезъ накопленіе и сочетаніе данныхъ опыта. Есть сочетанія опытовъ просто данныя, и есть сочетанія элементовъ опыта, образуемая нашимъ мышленіемъ. Перваго рода сочетанія входятъ въ составъ науки, а сочетанія втораго рода—аналогіи принадлежатъ къ области метафизики. Ясно, что изложенная выше гипотеза о происхожденіи метафизики тоже есть метафизическая идея по смыслу самой этой гипотезы, ибо сочетанія представленій, составляющія ея содержаніе не даны въ опытѣ непосредственно, а произведены ею произвольно. Какъ идея метафизическая,—она продуктъ фантазіи.

Нельзя иначе назвать какъ страннымъ, и даже забавнымъ (но это не вина автора, а вина теоріи имъ проводимой, которая теперь едва ли не общепринята, почему и рассматривается нами подробно), то утвержденіе, что найденная Сократомъ логическая форма понятія послужила основаніемъ для аналогичнаго съ этою формою платоновскаго предположенія о бытіи идей. Во-первыхъ логическая форма понятія не была найдена Сократомъ, а можно лишь выводить изъ философствованія Сократа логическое ученіе о понятіи, какъ формъ мышленія, установившееся далеко позже Сократа. Во-вторыхъ идея Платона вовсе не есть что либо отличное отъ понятія, но то же самое, что и понятіе. По крайней мѣрѣ Платонъ слово—идея употребляетъ то въ смыслъ понятія, то въ смыслъ сущности, необходимаго объекта понятія. Правда, какъ выше показано, заключенія по аналогіи могутъ относиться къ предметамъ тождественнымъ, и даже преимущественно къ такимъ относятся, но предметы тождественные должны быть раздѣлены пространствомъ или временемъ, дабы относящееся къ нимъ заключеніе

можно было назвать аналогіей, между тѣмъ понятія и идеи временнымъ и пространственнымъ условіямъ не подлежатъ въ отношеніи того значенія ихъ, которое только и могло бы быть предметомъ заключенія по аналогіи. Впрочемъ въ выше приведенномъ извлеченіи прямо сказано, что Платонъ превратилъ сократовское понятіе въ идею. Гдѣ же здѣсь аналогія? Наконецъ авторъ разсматриваемой статьи признаетъ гипотезу Платона наиболѣе плодотворной и вліятельной въ области философіи. Между тѣмъ гипотеза эта вся основана на формальномъ мышленіи и значеніи его въ познаніи. Не слѣдуетъ ли отсюда, что къ формальному мышленію, по крайней мѣрѣ въ отношеніи къ философіи, нельзя относиться такъ пренебрежительно, какъ это свойственно эмпиризму, который и метафизическія ученія стремится вывести изъ основаній чисто опытныхъ.

Кто предположилъ опредѣлить психическіе мотивы метафизическихъ ученій, очевидно въ той увѣренности, что эти мотивы въ дѣлѣ философіи имѣютъ очень важное и даже рѣшающее значеніе, что ими можно изъяснить все въ философіи, тотъ конечно только съ крайнимъ сожалѣніемъ долженъ признать тотъ фактъ, что психологія совсѣмъ не въ такой мѣрѣ служила основаніемъ для метафизическихъ аналогій, какъ этого слѣдовало бы ожидать. Чѣмъ же это объяснить? Не тѣмъ, что въ философіи на самомъ дѣлѣ психическіе мотивы мало имѣютъ значенія, а тѣмъ, что въ древности, вмѣсто эмпирической психологіи, была только психологія метафизическая. Психологической аналогіей признается лишь ученіе Эмпедокла о любви и враждѣ. Но въ этомъ случаѣ снова мы видимъ примѣръ смѣшенія выраженій, служащихъ къ обозначенію понятій извѣстныхъ, съ самими понятіями. Вѣдь и въ новой физикѣ есть соотвѣтствующее любви и враждѣ Эмпедокла ученіе о притягательной и отталкивательной силахъ. Ужели и это ученіе есть психологическая аналогія? Правда, въ этомъ ученіи точно формулируется дѣйствіе названныхъ силъ, чего у Эмпедокла нѣтъ; но это отъ психологіи не зависитъ, а потому и не можетъ служить доказательствомъ того, что хотя ученіе Эмпедокла утверждается на психологическомъ основаніи, но лишено точности, по причинѣ отсутствія въ древности эмпирической психологіи. Въ наше время эмпирическая пси-

хологія существуетъ и съ успѣхомъ разрабатывается, а много ли это помогаетъ успѣшному развитію метафизическихъ идей? Напротивъ, въ древности, при отсутствіи эмпирической психологіи, можно сказать, метафизика болѣе процвѣтала, чѣмъ теперь. И много ли точнѣе, менѣе ли отличается миеологическимъ характеромъ извѣстное ученіе Шопенгауера о міровой волѣ сравнительно съ метафизическимъ ученіемъ Эмпедокла?

Повторяемъ, философія была бы дѣтскою забавою, если бы она состояла просто въ возведеніи отдѣльныхъ фактовъ на степень общаго метафизическаго начала чрезъ простое расширение ихъ значенія на всю дѣйствительность. Не всякій фактъ для этого годится. Пусть бы попробовалъ кто построить новую метафизику на основаніи недавняго Рентгеновскаго открытія безымянныхъ темныхъ лучей. Съ другой стороны, если предположить, что Лейбницъ какъ либо воспользовался бы для своей монадологіи, современнымъ ученіемъ о микробахъ, то развѣ отъ этого скольконибудь измѣнилась бы сущность монадологіи какъ ученія метафизическаго? Напередъ уже должна быть дана извѣстная мысль, дабы, руководясь ею, можно было сдѣлать выборъ изъ многочисленныхъ представляющихся вниманію фактовъ. Конечно въ наукахъ опытныхъ теорія, мысль предупреждающая точное изслѣдованіе фактовъ, и дающая извѣстное направленіе этому изслѣдованію, имѣетъ значеніе гипотезы, судьба которой зависитъ единственно отъ того, будетъ ли она вполнѣ оправдана дальнѣйшимъ фактическимъ изслѣдованіемъ, или же окажутся факты, несогласные съ нею и требующіе либо измѣненіе ея, или же замѣны новой гипотезой. Но приравнивать метафизическія идеи и ученія къ гипотезамъ, имѣющимъ свою цѣль единственно въ изясненіи данныхъ фактовъ, значитъ вовсе не понимать истиннаго значенія метафизики. Вѣдь главное основаніе и источникъ метафизическихъ идей заключается не въ объективной дѣйствительности, составляющей предметъ изслѣдованія опытныхъ наукъ, а въ самомъ мыслящемъ субъектѣ, въ природѣ или устройствѣ его разума; природа же разума познается не чрезъ опытъ (внутренній), имѣющій дѣло только съ отдѣльными разнообразными состояніями субъекта,

а чрезъ самосознаніе, органомъ котораго служитъ тотъ же разумъ. Очевидно, что познаніе это есть въ собственномъ смыслѣ сверхопытное. Эмпиризмъ отвергаетъ существованіе такого рода познанія, но потому-то эмпиризмъ не въ состояніи понять и разъяснить происхожденіе и сущность метафизики.

По смыслу разсматриваемой нами теоріи происхоженія метафизическихъ идей, идеи эти имѣютъ характеръ сверхопытный, не потому, что существуетъ особаго рода познаніе, отличное отъ опытнаго, а потому, что основаніемъ ихъ служатъ такого рода аналогіи, для которыхъ матеріаль заимствуется не только изъ области интеллектуальной, изъ области опытнаго познанія, но также изъ сферы чувствованій и аффектовъ. Последняго рода элементы именно и сообщаютъ сверхопытный характеръ метафизическимъ ученіямъ. Посмотримъ такъ-ли это.

„На образованіе метафизическаго мышленія наиболее глубокое и самое общее вліяніе оказывала происходящая изъ глубины душевной жизни область религіозныхъ представленій“.

„Возросшая изъ тѣхъ же состояній чувства и душевныхъ потребностей, какъ и философское умозрѣніе, — религіозная метафизика различается отъ него, быть можетъ, исключительно только тѣмъ, что она возникла на болѣе ранней ступени развитія, въ ту эпоху, когда умственная дѣятельность была далеко ниже, чѣмъ жизнь чувства и воли, а потому и проблемы, коренящіяся въ чувствовательной и практической сферѣ души, могли получать свое разрѣшеніе только чрезъ творчество фантазіи, а не чрезъ логическое мышленіе и методическій опытъ. Отсюда и аналогіи, въ которыхъ движется религіозная производительность, болѣе фантастичны и глубоко-чувственны сравнительно съ аналогіями философской метафизики, но въ то же время религіозныя аналогіи глубже коренятся въ душевной жизни человѣчества, непрерывно дѣйствующая жизненная ихъ сила постоянно питается тѣмъ чувствомъ общенія, которое связываетъ вѣрующихъ съ кругомъ представленій ихъ единовѣрцевъ, равно какъ и съ вѣрою прежнихъ поколѣній. Это чувство общенія, дѣйствуя безсознательно, прежде всего приводитъ метафизическое умозрѣніе философа въ связь съ религіозною вѣрою народа, которому онъ принадлежитъ. Чувство это

побуждаетъ философа невольно остерегаться, какъ бы не удалиться и не порвать связи съ этою вѣрою по крайней мѣрѣ въ основныхъ важнѣйшихъ ея чертахъ. Несомнѣнно и то, что и само по себѣ религіозное представленіе, будучи насаждено въ душѣ вѣрующаго ребенка и укоренившись въ его чувствованіяхъ, продолжаетъ дѣйствовать и тогда, какъ этотъ ребенокъ сдѣлается человѣкомъ мыслящимъ и сомнѣвающимся, скрываясь, такъ сказать, подъ порогомъ его сознанія и подобно скрытому магниту, какъ выражается Шопенгауеръ, направляя его мысли. Вотъ почему въ исторіи метафизики мы повсюду замѣчаемъ вліяніе религіозныхъ идей, причѣмъ частію оно сознательно подкрѣпляется посредствомъ философскаго умозрѣнія, а частію подвергается измѣненію и является какъ бы въ видѣ новыхъ произведеній философской абстракціи; всегда однакожь воздѣйствіе на философію религіозныхъ идей сопровождается притязаніемъ на то, чтобы имѣть характеръ научнаго произведенія, независимаго отъ всякаго историческаго преданія и всякихъ чувствованій“.

„Та религіозная идея, отъ которой остались глубочайшіе слѣды въ исторіи философіи есть представленіе личнаго Бога“. Во многихъ философскихъ системахъ эта идея прямо является составною частію и даже средоточіемъ; въ другихъ же вліяніе ея проявляется въ томъ, что аналогія божественнаго міропорядка и управленія все еще удерживается, хотя вѣра въ распорядителя и управителя отсутствуетъ. „Такъ изъясняется значительное количество метафизическихъ идей особенной важности, происхожденіе которыхъ внѣ круга религіознаго созерцанія было бы непонятно. Сюда принадлежитъ напримѣръ всякая метафизическая телеологія (употребленіе идеи цѣлесообразности“). Если бы телеологическій образъ обсужденія былъ добытъ изъ эмпирическихъ наблюденій фізіологическаго или біологическаго вида, то оно ограничивалось бы отдѣльными фактами. Это былъ бы методъ, а не метафизическое міросозерцаніе. Для телеологическаго совокупнаго разсмотрѣнія всего міра или человѣческаго рода никакой опытъ не даетъ твердой опоры: вездѣ мы видимъ не только происхожденіе, но и разрушеніе, не одно процвѣтаніе, но и упадокъ, а главное,—ме-

тафизическая телеологія предполагаетъ всегда міровую цѣль, а такая цѣль безъ Бога, какъ полагающаго цѣль высочайшаго существа, не мыслима“.

Велико также вліяніе религіи на философское ученіе о нравственности (этика), въ особенности въ отношеніи *содержанія* нравственныхъ требованій. Въ древности это вліяніе однакожь допускало своеобразное, независимое отъ народной религіи, разумѣніе обязанностей и благъ; философская этика со времени Сократа была даже во многомъ противоположна народной и религіозной морали. „Но въ христіанскомъ мірѣ, съ самаго начала религіозное правоученіе достигаетъ столь сильнаго и преобладающаго вліянія, что на два почти тысячелѣтія были установлены основныя начала этики и всякая самодѣятельность въ этой области сдѣлалась почти невозможною.“

Что касается *обоснованія* морали въ различныхъ системахъ, то въ этомъ отношеніи философская этика болѣе независима отъ христіанскаго ученія. „Вообще мы находимъ въ новой философіи, со времени Спинозы, стремленіе вывести, вполне согласно съ разумомъ, ученіе объ обязанностяхъ изъ ученія о благѣ, и такимъ образомъ положить въ основу морали внутренней эвдемонизмъ (понятіе о счастіи какъ внутреннемъ состояніи), иногда съ крѣпко эстетическимъ колоритомъ. Только насиліе надъ фактами, которое при этомъ приходится философіи дѣлать поневолѣ, чтобы отождествить добродѣтель и счастье, и этого тождества не нарушить, значительно умаляетъ цѣну подобныхъ попытокъ въ сравненіи съ религіозно обоснованной этикой.“ Впрочемъ не столько отдѣльными догматическими и теоретическими представленіями, сколько чувствами и аффектами, религія оказываетъ свое вліяніе на философію, тѣми чувствами и аффектами, которыя получаютъ свое выраженіе въ религіозныхъ догматахъ, но изъ которыхъ вмѣстѣ съ тѣмъ и метафизика въ значительной степени почерпаетъ свою жизненную силу.

Особенно же воздѣйствія *теизма* даютъ ясное представленіе о своеобразности этого сродства метафизики съ религіей. Ибо воспитываемыя теистическимъ міросозерцаніемъ чувствованія сохраняютъ все свое значеніе даже въ такихъ философ-

скихъ системахъ, которыя личности высочайшаго Существа вовсе не признаютъ. Это съ особенною ясностію можно видѣть во всѣхъ *пантеистическихъ* системахъ. Только теизмъ допускаетъ сравненіе Божества (какъ существа личнаго, слѣдовательно индивидуальнаго, т. е., отдѣльнаго отъ другихъ существъ) съ другими существами. Послѣдствіемъ такого сравненія является понятіе о пространственномъ, временномъ, нравственномъ и умственномъ совершенствѣ, т. е., получается понятіе о полнотѣ бытія въ пространствѣ и времени, а также въ отношеніи умственному и нравственному; понятіемъ же этимъ личность исключается, и чрезъ то становится необходимымъ *переходъ отъ теизма къ пантеизму*. Такъ чрезъ посредство понятія о бытіи совершенномъ въ элейской школѣ теизмъ Ксенофана переходитъ въ пантеизмъ Парменида. Въ исходѣ среднихъ вѣковъ, въ лицѣ цѣлаго ряда мыслителей мы снова видимъ такой же переходъ отъ теизма къ пантеизму; притомъ такой переходъ происходитъ помимо ихъ воли, а отчасти даже такъ, что они сами того не сознавали, ибо такой результатъ былъ въ явномъ противорѣчій съ теологическимъ исходнымъ пунктомъ ихъ философіи. „Поэтому и неудивительно, что полного своего завершенія и ясности означенный процессъ перехода достигаетъ тогда уже, когда философское умозрѣніе отрѣшается отъ теологической почвы, именно въ системѣ Спинозы главнымъ образомъ, для котораго, какъ и для Парменида, понятіе существа совершеннѣйшаго (*Ens perfectissimum*) послужило основаніемъ всѣхъ его положеній и выводовъ“.

Тѣмъ не менѣе ощущенія, свойственныя теизму, продолжаютъ дѣйствовать у Спинозы, какъ и вообще въ пантеизмѣ. „Извѣстнымъ своимъ положеніемъ: *Qui deum amat, conari non potest, ut deus ipsum contra amet* (Eth. V. Prop. XIX) половину движеній душевныхъ, вполне жизненныхъ въ теизмѣ, разрушаетъ, но все таки остается еще другая половина, остается *amor erga deum*, которая *in odium verti nequit*“.

Пантеизмъ раздѣляетъ отъ атеизма не столько ихъ догматическое содержаніе: ибо оба отрицаютъ личное высочайшее Существо, оба принимаютъ единство бытія, безъ котораго (т. е., единства) умозрительное міросозерцаніе вообще не мыс-



лимо.“ Различіе заключается въ теплотѣ чувства, какимъ пантеистъ объемлетъ свое міровое единство, то ощущеніе, которое получило классическое свое выраженіе у Спинозы и Шлейермахера и котораго недостаетъ матеріалистамъ и современнымъ монистамъ.“

Какъ возможно такое перенесеніе чувствованій отъ одного представленія на другое, отъ религіозной идеи на философскую, отъ образа личнаго Божества на безличное понятіе?

Вотъ какъ рѣшается этотъ вопросъ.

Любовь къ Божеству въ религіяхъ, которыя такую проповѣдуютъ, всегда понимается по аналогіи съ человѣческими отношеніями привязанности и вѣрности, и конечно самыя первоначальныя и тѣснѣйшія отношенія между людьми прежде всего должны служить основаніемъ аналогій объ отношеніи между Богомъ и человѣкомъ. Богъ представляется человѣку отцемъ, а на ряду съ этой главной аналогіей имѣетъ свое не менѣе важное значеніе въ религіи еще аналогія съ жизнью половою. Сильнѣйшее влеченіе человѣка къ человѣку, самая интимная связь между двумя существами не должна ли служить символомъ единенія человѣка съ Божествомъ, въ особенности, когда жажда общенія съ Богомъ проявляется въ сильнѣйшей степени, и религіозное настроеніе приближается къ состоянію экстаза, какъ это мы видимъ въ религіозной мистикѣ. Въ чувственномъ мірѣ половое влеченіе наиболѣе сходно съ мистическимъ стремленіемъ индивидуума отрѣшиться отъ своей ограниченности и погрузиться въ Божество... Христіанско-мистическое толкованіе Пѣсни Пѣсней, много разъ повторенныя поэтическія рѣчи Іисуса, какъ *жениха* душъ, напыщенно чувственный тонъ въ піэтическихъ пѣсняхъ 18 стол.,—все это показываетъ, какъ близки одно къ другому возбужденія чувственное и религіозное. „Конечно въ христіанствѣ половая жизнь трансцендентнымъ и супранатуралистическимъ направленіемъ религіи удалена въ низшую, даже скрытую область. Поэтому, вмѣсто ясной и открытой аналогіи съ половою любовью, возможны здѣсь только неясные образы, полубезсознательное, неопредѣленное влеченіе; вмѣсто яркихъ цвѣтовъ возможно примѣтить лишь основной оттѣнокъ,

именно расположеніе индивидуума къ соединенію съ высшимъ чистымъ и невѣдомымъ. Въ этой именно области безформенныхъ сумеречныхъ возбужденій движется религіозное чувство и изъ нея получаетъ себѣ пищу. Съ отсутствіемъ опредѣленныхъ формъ для образовъ фантазіи отпадаютъ всѣ границы, которыя могли бы стѣснять экстатическое ощущеніе“.

Когда философское умозрѣніе превращаетъ теистическое міросозерцаніе въ пантеизмъ, то такое превращеніе особенно благопріятно для столь неопредѣленнаго влеченія къ чему-то невѣдомому. Отрицавіемъ личности Божества устраняется всякій опредѣленный въ отношеніи формы и цвѣта образъ высочайшаго Существа. Остается всеобъемлющее единство; взойти въ это единство и разрѣшиться въ немъ,—такова глубоко и сильно чувствуемая, но недоступная для созерцанія и мышленія цѣль мистическаго стремленія. Всякія влеченія и чаянія находятъ здѣсь свое мѣсто, ибо фантазія ими удовлетворяется и этимъ чувствомъ удовлетворенія упивается, не будучи вмѣстѣ съ тѣмъ ограничена хотя бы однимъ образомъ. „Поэтому какъ необходимо то, что теизмъ чрезъ овладѣвшее имъ мышленіе (*der begrifflich gesteigerte Theismus*) переходитъ въ пантеизмъ, съ такою же необходимостію сердечное влеченіе къ Богу, когда усиливается, должно вести къ мистикѣ. Съ этой точки зрѣнія (психологической) пантеизмъ и мистика не только родственны, но и нераздѣльно связаны между собою, какъ бы различно эта связь ни выражалась въ отдѣльныхъ системахъ. Аналогія съ половою любовью можетъ оставаться вполнѣ скрытою, какъ въ *amor intellectualis* Спинозы, можетъ примкнуть къ теистической терминологіи, какъ въ нѣмецкой мистикѣ 14 ст., и даже можетъ принять на себя видъ атеизма какъ у Шопенгауера. Но отъ проникательнаго взгляда не останется тайною, что какъ только индивидуумъ стремится къ отрѣшенію отъ себя, къ самоуничтоженію, то это влеченіе въ сущности исходитъ изъ одухотвореннаго полового влеченія“.

Что у метафизиковъ недостаетъ яснаго сознанія этой связи столь повидимому разнородныхъ влеченій, это понятно. Проявленія половой любви, какъ все психологическое, въ древ-

ности не считалось проблемою, а въ новой философіи, подъ вліяніемъ христіанства, эти низшія области существованія считались недостойными философскаго изслѣдованія. Только въ послѣднее столѣтіе стали обращать вниманіе на подобные предметы. „Тѣмъ болѣе достойно удивленія, что уже въ древности и притомъ философомъ мистически настроеннымъ ясно указана связь между метафизико-мистическимъ и половымъ влеченіями. Въ извѣстномъ мѣстѣ Платоновскаго пира (гл. 25—29) половое влеченіе и стремленіе къ философствованію обобщаются въ понятія Эроса и затѣмъ показывается, какимъ образомъ все большее и большее одухотвореніе чувственныхъ влеченій приводитъ къ мистическому погруженію въ идею“.

Воспользуемся этой ссылкой на Платоновскій *пиръ*, чтобы съ этого начать наше обсужденіе изложенныхъ замѣчаній о значеніи для метафизики чувствованій и вообще аффективныхъ душевныхъ состояній.

Странно, что уже у Платона выражена сущность того, что намъ выдаютъ за результатъ новѣйшей эмпирической психологіи. Одно изъ двухъ: или современная эмпирическая психологія вовсе не имѣетъ для метафизики того значенія, какое ей усвоится, или же указанное выше Платоновское сравненіе двухъ видовъ Эроса должно признать случайнымъ, и потому совершенно необъяснимымъ дѣломъ гениальной прозорливости Платона, тѣмъ болѣе необъяснимымъ, что, какъ сказано, въ древности вовсе не было психологіи эмпирической, а была только метафизическая психологія. Это было бы такъ, если бы Платоновское ученіе о философскомъ Эросѣ не имѣло органической связи со всею его философіей, а главное, если бы точно оно имѣло тотъ смыслъ какой усвоится ему, когда думаютъ видѣть въ немъ предвареніе открытія, сдѣланнаго современной эмпирической психологіей, будто корень религіозной и философской метафизики заключается въ половой любви. Мысль Платона совсѣмъ противоположна этому современному открытію, и не для того, чтобы подтвердить и подкрѣпить такое, а развѣ только для опроверженія, можно ссылаться на Платоновскій Эросъ. Дѣйствительно, самъ Платонъ былъ слишкомъ далекъ отъ того значенія, какое усвоится его словамъ.

По Платову идеальное, умопостигаемое отражается, какъ въ своемъ слабомъ подобіи, въ чувственномъ явленіи, такъ что для всякой идеи есть въ чувственномъ мірѣ нѣкоторое отображеніе. Но самое это отображеніе сверхчувственного, идеальнаго имѣетъ единственно то значеніе для человѣка, одареннаго любовью къ истинѣ, даромъ философствованія, что возводитъ его умъ постепенно къ постиженію идеальнаго, духовнаго. Для того, кто достигъ уже высоты умственного созерцанія первообразовъ, т. е., идей, подобія ихъ, чувственные образы, излишни, ибо, при продолжительномъ и неумѣренномъ занятіи ими, наше вниманіе разсѣивается, душа отчуждается отъ родственнаго ей міра идей и пристращается къ чувственнымъ предметамъ. Итакъ цѣль философскаго познанія, по Платону, состоитъ въ постепенномъ восхожденіи отъ чувственного къ сверхчувственному; слѣдовательно необходимо также, чтобы наша душа постепенно вышлась отъ чувственной плотской любви, какъ самаго несовершеннаго вида любви, къ любви небесной, неземной. Здѣсь указана Платономъ конечная цѣль человѣческаго бытія на землѣ: необходимо, пользуясь пособіями чувственными, воспитывать въ себѣ духовную жизнь и постепенно восходить на высоту ея. А по изложенной выше теоріи происхожденія метафизическихъ идей не плотское, или чувственное, есть отображеніе умственного, духовнаго, что составляетъ содержаніе метафизики, а наоборотъ, послѣднее, т. е., духовное, признается рефлексомъ, отображеніемъ плотской любви: истинная сущность и основаніе метафизическихъ идей заключается въ послѣдней; умопостигаемое, идеальное оказывается лишь слабымъ, несовершеннымъ, блѣднымъ подобіемъ (аналогіей) чувственного, плотскаго аффекта. Настоящая сущность, истинно сущее, есть вовсе не идеальное, умосозерцаемое, а плотское чувственное бытіе. Съ точки зрѣнія Платоновой философіи подобный взглядъ на метафизику выражаетъ вотъ что: когда послѣ долгихъ усилій достигнута та высотъ умственного созерцанія и духовной жизни, на которую Платонъ смотрѣлъ какъ на единственно достойную цѣль философіи, то уже можно вновь спуститься внизъ съ тѣмъ, чтобы подпасть оболъщенію этой низменной области и въ ней узрѣть истинную родину того духов-

наго паренія къ высшему совершенству, которое съ такимъ трудомъ удалось воспитать. Возможно ли допустить, что разумная любовь къ истинѣ, въ которой Платонъ полагалъ сущность философіи, есть не что иное, какъ видоизмѣненіе, лишь скрытая форма полового, или общаго, родового влеченія. Вѣдь дидактика требуетъ для того, чтобы облегчить усвоеніе истины, возводитъ умъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному. Половая любовь общеизвѣстна; но есть иная любовь—духовная; дабы дать нѣкоторое понятіе объ ней, Платонъ уподобляетъ неизвѣстную любовь извѣстной; значить ли это, что онъ указалъ въ чувственной любви сущность метафизики. Такъ какъ человѣкъ имѣетъ двойственную природу—тѣлесную и духовную, чувственную и умственную, то всегда онъ будетъ стремиться находить нѣкоторую близость, какъ-бы сродство между тою и другою, наряду съ полнымъ и яснымъ сознаниемъ ихъ существеннаго различія. Но отсюда нельзя конечно выводить, что на самомъ дѣлѣ ничего такого нѣтъ, что было бы само по себѣ духовное, сверхчувственное, и что обозначаемое этими именами есть только видоизмѣненное представленіе чувственнаго, тѣлеснаго, есть только иная форма созерцанія тѣлеснаго бытія и его явленій. Спрашивается,—зачѣмъ и къ чему это видоизмѣненіе непосредственнаго сознанія чувственнаго бытія? Зачѣмъ мы выражаемъ чувственное въ несвойственномъ ему видѣ, въ иной формѣ, ему несоотвѣтственной? Родовая любовь имѣетъ свое основаніе въ тѣлесной природѣ человѣка, и потому поддерживается кровнымъ родствомъ, но почему же, сверхъ проявленій соотвѣтственныхъ ея природѣ, существуютъ еще особаго рода проявленія ея, несообразныя съ ея природою, каково влеченіе къ сверхчувственному, духовному, Божественному? Странно, что человѣкъ создаетъ фикцію, предполагаетъ бытіе духа, Божества, и затѣмъ еще, чтобы составить понятіе о созданной имъ же, его фантазіей, фикціи онъ пользуется аналогіями съ чувственнымъ бытіемъ, и такимъ образомъ неизвѣстно почему впадаетъ въ двойное заблужденіе,—признавая существующимъ, что на самомъ дѣлѣ не существуетъ, и затѣмъ—усиливаясь составить опредѣленное понятіе объ этомъ несуществующемъ, а только на вѣру, безотчетно принимаемомъ за существующее, и

для этого заимствуя матеріалъ изъ чувственнаго бытія, какъ подлинно и единственно имѣющагося для нашего сознанія. При томъ и не вполне гармонируетъ между собою тѣ два заблужденія: вѣра въ бытіе духовнаго, сверхчувственнаго, выражаетъ недовольство чувственнымъ, плотскимъ бытіемъ, а аналогіи съ чувственнымъ, служащія основаніемъ къ установленію понятія о духовномъ бытіи, снова приближаютъ насъ къ чувственному, а не удаляютъ отъ него. Но что удивительно! Мало того, что эти заблужденія неизвѣстно на чемъ держатся и откуда заимствуютъ свойственное имъ упорство сомосохраненія, не смотря на внутреннюю слабость свою, по причинѣ отсутствія въ нихъ гармоніи,—и послѣ того, какъ эти яко бы заблужденія признаны таковыми, и отвергнуты, какъ мы увидимъ, все еще продолжается совершенно непонятное уваженіе къ нимъ у тѣхъ, которые уже отъ нихъ отрѣшились и отвергли ихъ.

*П. Личинскій.*

(Продолженіе будетъ).

---

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

КАРО, члена Парижской Академіи наукъ.

(Продолженіе \*).

Если мы хорошо понимаемъ доктрину Вашро, то мы должны заранѣе знать, чѣмъ будетъ для него жизнь Природы: она можетъ быть только стремленіемъ Бога реальнаго къ Богу идеальному,—міра къ Богу. Въ этомъ, конечно, смыслъ той формулы, въ которой резюмируется вся „новая теологія“: Богъ есть идея міра, міръ есть реальность Бога. Міръ есть необходимый актъ, идея котораго есть Богъ. Что иное можетъ означать, это, какъ не то, что Идеаль *непреодолимо влечетъ* природу, побуждаетъ ее къ актамъ, все болѣе и болѣе чистымъ, склоняетъ ее выйти изъ состоянія виртуальности и осуществить свои возможности? Не въ этомъ-ли также заключается и истинный смыслъ закона прогресса, который (законъ), будучи примененъ къ космологіи, долженъ, по мнѣнію Вашро, преобразовать ее? Прежняя философія, говоритъ онъ намъ, не только не вѣрила въ прогрессъ, но, напротивъ, вѣрила въ упадокъ, „паденіе“ (chute). По ея понятіямъ, Природа и Человѣчество постепенно спускаются вмѣсто того, чтобы подниматься, такъ что совершенство лежитъ въ началѣ вещей и все въ мірѣ и исторіи идетъ отъ лучшаго къ худшему. Эдемъ и золотой вѣкъ — вотъ образное выраженіе вѣрованія, господствовавшаго до тѣхъ поръ, пока міръ былъ неизвѣстенъ или плохо извѣстенъ <sup>1)</sup>.

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 1, за 1897 г.

<sup>1)</sup> *Cosmologie*, t. II, p. 625.

Теперь одерживаетъ верхъ противоположная доктрина, развившаяся подъ вліяніемъ свѣта наукъ положительныхъ. Совершенство признается уже не началомъ вещей, но ихъ цѣлью, къ которой онѣ всегда стремятся, но которой никогда не достигаютъ. Она есть конечная, а не движущая причина міра. Система вселенной не есть склоненіе къ упадку, но—подъемъ. Изъ глубины мистическаго мрака, гдѣ колеблется Существо въ себѣ, поднимается какъ бы вздохъ къ идеалу, и это-то могучее, хотя и неопредѣленное, стремленіе къ совершенству и вызываетъ движеніе, переходъ отъ возможнаго къ дѣйствительному, жизнь. „Во всѣхъ своихъ фазахъ и во всѣхъ своихъ направленіяхъ универсальное Бытіе переходитъ отъ простаго къ сложному отъ отвлеченнаго къ конкретному, отъ неорганическаго къ органическому, отъ низшаго къ болѣе совершенному и сложному. Все движеніе Природы и Человѣчества, изъ царства въ царство, изъ эпохи въ эпоху, ознаменовано увеличеніемъ бытія и жизни. Космическое Существо, живой Богъ, стремится непрерывно и безъ отдыха къ идеальному совершенству; его законъ—вѣчно приближаться къ этому совершенству, никогда его не достигая“. Богъ теологіи былъ бы совершенствомъ въ актѣ, если бы онъ не былъ простою абстракціею; Богъ космологіи есть совершенство въ возможности. Существуетъ стремленіе одного къ другому,—какъ-бы вѣчное преслѣдованіе идеальнаго реальнымъ,—и разумное созерцаніе космоса дѣйствительно открываетъ эту активную діалектику, этотъ безконечный прогрессъ силы конкретной, реальной, недѣлимой,—силы, которую называютъ Природой.

Однако, эта теорія, развитая съ такимъ блескомъ и краснорѣчіемъ, вызываетъ у насъ возраженіе. Совершенство,—говорите вы,—лежитъ не въ началѣ вещей, но въ концѣ. Повинуясь влеченію Идеала, Природа развиваетъ жизнь. Чудесно! Но какъ понять, что Природа развивается *въ виду* цѣли, которой она *не знаетъ*? Ваша Природа слѣпа,—не забывайте этого! Мысль обнаруживается лишь на высшей ступени жизни, есть лишь ея высшее выраженіе. „Идеалъ привлекаетъ Природу“: вотъ формула, которой нельзя отказать въ метафизической красотѣ, но которая мало разъясняетъ суть дѣла! Какого рода эта



привлекательность, которую испытываетъ Природа, не зная объ этомъ? Это затрудненіе существовало уже въ теоріи Аристотеля, которой близко держится Вапро. Аристотель, какъ известно, исключаетъ изъ своего объясненія вещей гипотезу о Богѣ—Творцѣ или организаторѣ, который будто-бы, осуществивъ или воплотивъ свою мысль на внѣшней матеріи, оставилъ на ней слѣды своихъ намѣреній и цѣлесообразностей. Міръ достаточенъ самъ для себя какъ со стороны своей сущности, такъ и въ отношеніи къ бытію. Единственное, что необъяснимо изъ идеи міра, это—порядокъ, гармонія, добро. Чтобы объяснить ту непрестанную работу Природы надъ матеріей, которую она оживляетъ, преобразуетъ, въ которую влагаетъ соразмѣрность и красоту, Аристотель ставитъ на вершинѣ системы вещей, хотя и отдѣльно отъ нея, чистый актъ, совершенную мысль, высшій предметъ стремлений, высшій разумъ,—Бога. И вотъ именно влеченіе къ Нему опредѣляетъ ту непрерывную и благодѣтельную активность природы, которая (активность) постоянно производитъ реальное изъ возможнаго, —вызываетъ тотъ прогрессъ существъ, въ которомъ выражается движеніе универсальной жизни. Таково воззрѣніе Аристотеля, и до сихъ поръ, очевидно, Вапро отъ него не отстаетъ. Обѣ теоріи сходятся въ отрицаніи всякаго отношенія между разумной причиной, свободнымъ выборомъ, намѣреніемъ Провидѣнія или Бога и міромъ. Разумный характеръ міра и его порядокъ происходятъ единственно изъ дѣйствія Идеала на реальность. Космосъ, который въ основѣ своей есть матерія, стремится развиться до чистой мысли и, развиваясь согласно этому стремленію, организуется.—Позволительно, однако, не удовлетвориться этимъ объясненіемъ вещей. Можно спросить „отца метафизики“: какъ именно совершается это дѣйствіе идеала на реальность,—Бога, который не знаетъ міра, на природу, которая не знаетъ Бога? Богъ,—говоритъ намъ Аристотель,—приводитъ въ движеніе міръ, какъ предметъ нашего желанія приводитъ въ движеніе наше желаніе, не двигаясь самъ,—какъ истина, которая, не будучи сама въ движеніи, приводитъ въ движеніе нашу мысль. Но чтобы желаніе перешло въ дѣйствіе, нужно, чтобы мое желаніе знало, по край-

ней мѣрѣ хоть неясно и смутно, свой предметъ. Чтобы моя мысль устремлялась къ истинѣ, необходимо, чтобы истина ей какъ нибудь открылась. Но природа, въ началѣ своей эволюціи, не знаетъ Бога. Она познаетъ его только на той ступени восходящей системы вещей, на которой, такъ сказать, пробуждается разумъ. Слѣдовательно, умопостигаемое разумное начало (L'intelligible) дѣйствуетъ на природу и влечетъ ее къ себѣ, хотя природа объ этомъ ничего не знаетъ. Безъ сомнѣнія, съ нами согласятся, что здѣсь мы имѣемъ предъ собою одно изъ тѣхъ серьезныхъ затрудненій, которыхъ нельзя разрѣшить метафорами. Это затрудненіе существуетъ во всѣхъ тѣхъ космологическихъ ученіяхъ, которыя отрицаютъ прямое дѣйствіе мысли въ неясныхъ зачаткахъ жизни и которыя имѣютъ притязаніе объяснять произведеніе, проникнутое разумомъ,—каковъ и есть міръ,—безъ разумнаго творца.

Но затрудненія удвояются въ теоріи Вашро. У Аристотеля чистая Мысль не организуетъ міра, но существуетъ въ себѣ и чрезъ себя: она предшествуетъ Природѣ по крайней мѣрѣ логически; Богъ Аристотеля есть существо, отдѣльное отъ міра и не ожидающее отъ него своей реализаціи,—онъ самъ по себѣ есть чистый актъ. Слѣдовательно, вполне можно допустить, нѣкоторое таинственное дѣйствіе между двумя различными существами (êtres), хотя бы эти два существа и не знали другъ друга. Это будетъ нѣкоторое притяженіе, которому мы, правда, не знаемъ аналогіи, но которое, въ концѣ концовъ, все же нельзя считать *à priori* невозможнымъ. Но то, что представляетъ важныя затрудненія уже въ системѣ Аристотеля, становится совершенной невозможностью въ системѣ Вашро. Здѣсь, идеалъ не существуетъ самъ въ себѣ; онъ не отличается существенно отъ міра, потому что міръ есть его реальность; наконецъ, онъ не предшествуетъ міру, потому что находится не въ началѣ вещей, а въ концѣ ихъ развитія. Вотъ тѣ новыя затрудненія, которыми осложняется теорія, и — затрудненія, конечно, болѣе непреодолимыя, чѣмъ всѣ другія. Съ одной стороны, Идеалъ, очевидно, можетъ существовать лишь въ томъ случаѣ, если есть умъ, который-бы его мыслилъ; съ другой,— Природа производитъ Умъ только въ высшемъ періодѣ своего

развитія. Какъ же Идеаль, еще до своего существованія, можетъ опредѣлять движеніе Природы? Вѣдь самъ онъ есть лишь высшее опредѣленіе этой природы! Аристотель превращается здѣсь въ Гегеля, хотя и это превращеніе далеко не объясняетъ процесса. Когда мнѣ говорятъ, что развитіе Природы есть не что иное, какъ эволюція мысли, которая себя ищетъ и себя преслѣдуетъ, поднимаясь чрезъ всѣ ступени жизни, начиная съ самыхъ первоначальныхъ формъ существованія и кончая высшей формой, человѣческимъ духомъ, въ которомъ она, наконецъ сознаетъ себя,—когда мнѣ все это говорятъ, я слышу слова и понимаю языкъ; но это формулы, а не объясненія. Въ самомъ дѣлѣ, какое тайное предчувствіе опредѣляетъ и направляетъ это далекое путешествіе абсолютнаго въ погонѣ за самимъ собой,—чрезъ низшія царства Природы? Какимъ образомъ Идеаль, который еще не есть актъ, можетъ пробудить силы природы и вывести ихъ изъ мрачнаго оцѣпѣвѣнія? Безъ сомнѣнія, эта теорія требуетъ отъ моего разума большихъ жертвъ, чѣмъ идея разумной причины, производящей самое зарожденіе жизни, вызывающей и ея проблески. Развѣ говорить о *постоянной и необходимой дѣятельности* значитъ разрѣшить затрудненіе? Когда вводятъ необходимость, неясность не исчезаетъ, а разсужденіе останавливается. Необходимость есть *Deus ex machina* метафизиковъ, попавшихъ въ затрудненіе. Что публика будетъ аплодировать этой развязкѣ,—я согласенъ; но разумъ будетъ протестовать. Онъ хочетъ знать, какого рода эта необходимость: есть-ли это внутренняя необходимость (присутствія которой, однако, ничто ему не доказываетъ въ этомъ собраніи случайныхъ вещей), или это—вмѣшательство высшаго принципа (котораго, однако, ничто не оправдываетъ въ этой системѣ, потому что этотъ высшій принципъ самъ еще сначала не существуетъ). Міръ *необходимо* развивается въ виду идеи, не настоящей, а будущей, которой онъ не знаетъ: вотъ объясненіе, которое, вмѣсто того, чтобы уничтожить проблему о происхожденіи міра, страшно осложняетъ ее,—осложняетъ до такой степени, что дѣлаетъ непонятной въ самыхъ ея данныхъ.

Теорія идеальнаго Бога такъ тѣсно переплетается, въ си-

стемъ Вашро, съ теоріей Бога реального или космическаго Существа, что, оспаривая вторую, я тѣмъ самымъ затрогиваю и первую. Поэтому, я остановлюсь теперь, переходя къ теологіи Вашро въ собственномъ смыслѣ, только на самомъ главномъ и общемъ его приципѣ.

По моему мнѣнію, страшная крайность, противъ которой возмущается мой разумъ,—заставляетъ выбирать между этими двумя Богами (которые оба равно несовершенны),—между реальнымъ и живымъ, несовершеннымъ Безконечнымъ, съ одной стороны, и—совершеннымъ, но безжизненнымъ Существомъ, съ другой. На чемъ, въ самомъ дѣлѣ, основывается необходимость такого выбора?

Существуетъ противорѣчіе, говорятъ намъ, между совершенствомъ и реальностью. Совершенство есть истина, осуществленіе можетъ быть только ея искаженіемъ (*déchéance*); совершенство есть сущность, которой подражаетъ дѣйствительность, никогда ея не достигая; совершенство, наконецъ, есть типъ, который удерживается въ состояніи идеала только при томъ условіи, если онъ не имѣетъ ни какой конкретной и определенной формы. Ни какая форма, ни какое реальное существованіе, не совместины съ подлинно божественными атрибутами. Итакъ, если вы хотите удержать Бога совершеннаго, то откажитесь отъ мечты о Богѣ живомъ. Вы будете имѣть Бога въ идеальной чистотѣ его сущности, если поймете, что онъ можетъ быть только идеей и если сохраните его только для вашей мысли. Я нигдѣ не нахожу въ книгѣ Вашро другого доказательства,—кромѣ этого постояннаго противопоставленія конкретной формы и типа бытія и сущности, истины и дѣйствительности,—на основаніи котораго онъ заключаетъ, что Богъ не есть существо живое.

Но обратите вниманіе на то, что это доказательство *предполагаетъ*, по закону антитезы, доказаннымъ и что оно вполне произвольно считаетъ несомнѣннымъ: аго—что всякое существованіе непременно будто-бы измѣнчиво; что оно развивается во времени и пространствѣ; что оно происходитъ только среди природы и исторіи. Развѣ это аксіома разума? Не есть-ли это скорѣе эмпирическій предразсудокъ, не имѣю-

щій примѣненія къ высшему міру? Развѣ необходимо признавать только ту одну форму существованія, которую намъ открываетъ опытъ? Отнюдь нѣтъ. Подобно тому, какъ въ мірѣ опыта мы видимъ не одну форму существованія, а многія,—такъ точно не можетъ-ли быть особой формы существованіе и для умопостигаемаго элемента міра (l'intelligible)? Допустите, что наше знаніе ограничено лишь показаніями виѣшнихъ чувствъ: тогда мы должны были бы думать, что есть лишь одно физическое бытіе. Мы утверждали бы тогда, конечно, съ полной и спокойной увѣренностью, что ни что не можетъ существовать иначе, какъ подъ формою пространства, и что все, за исключеніемъ бытія пространственнаго, есть чистая абстракція. Но сознаніе исправляетъ показаніе чувствъ, дополняя его, и открываетъ намъ другую, совершенно отличную отъ чувственной, форму существованія,—бытіе духовное, не менѣе реальное, хотя открывающееся лишь духу, мысли, а не чувствамъ. Къ этой новой ступени бытія я примѣняю понятіе времени, но уже не примѣняю понятія пространства. Я рассматриваю бытіе духа въ отношеніи ко времени, но не могу рассматривать его въ отношеніи къ пространству. Ужели, послѣ этого, было-бы „неразуміемъ“ думать, что есть и иная, еще болѣе совершенная, форма бытія,—бытія безконечно совершеннаго, вполнѣ отрѣшеннаго отъ всякаго отношенія ко времени и пространству, т. е., Божества? Хотя-бы и оказалось нѣкоторое затрудненіе для допущенія этой идеи, однако это затрудненіе, во всякомъ случаѣ, будетъ далеко не столь важнымъ и серьезнымъ, какъ въ формулѣ, соединяющей два противорѣчащихъ выраженія: *совершенный Богъ, который не существуетъ..*

Только исключительно эмпирическія опредѣленія создаютъ мнимое несогласіе между совершенствомъ и реальностью. Слишкомъ очевидно, что, если мы примѣнимъ къ чистой Сущности атрибуты, заимствуемые изъ міра чувственнаго опыта, то мы ее уничтожимъ; что если мы примѣнимъ къ божественному совершенству свойства эмпирической реальности, то сведемъ его къ безсмыслицѣ. Но вопросъ въ томъ, чтобы опредѣлить, дѣйствительно ли существованіе и реальность возможны лишь въ той формѣ, которую открываетъ намъ опытъ. И вотъ этотъ-то

вопросъ Вашро отстраняетъ, какъ будто-бы совершенно праздный. Однако, это единственный вопросъ, отъ котораго все зависитъ.

Да, конечно, существуетъ противорѣчiе между совершенствомъ и реальностью,—если мы допустимъ, какъ безспорное, слѣдующее странное опредѣленiе: „всякая реальность есть преходящее явленiе“<sup>1)</sup>. Но кто же допуститъ это опредѣленiе, если только онъ уже заранѣе не пропикнуть учениемъ, которое еще нужно установить? Не удивительно, поэтому, что изъ такой формулы могутъ вывести лишь Бога отвлеченнаго, Бога — абстракцію. Но это—очень своеобразный смыслъ слова *реальность*, которымъ, во-первыхъ, отрицается всякая другая реальность, кромѣ явленiя, всякая истинная индивидуальность, всякая субстанция и которымъ, во-вторыхъ, спутываются всѣ установившіеся термины философскаго языка. Прѣжняя метафизика измѣряла реальность не по недостатку, но по количеству бытiя, или скорѣе—по его качеству и утверждала, что бытiе существуетъ тѣмъ въ большей степени, чѣмъ большому совершенству оно сопричастно и что, слѣдовательно, лишь то, что обладаетъ полнымъ совершенствомъ обладаетъ и полностью реальности. Что же теперь даетъ намъ новое опредѣленiе? По этому опредѣленiю, дѣйствительность находится въ обратномъ отношенiи къ совершенству. Абсолютность бытiя исключаетъ всякую дѣйствительность и, чѣмъ больше существо приближается къ типу совершенства, тѣмъ болѣе оно удаляется отъ условiй реального существованiя. Напротивъ, существо самое неопредѣленное, наиболѣе лишенное атрибутовъ, наиболѣе бѣдное способностями, должно будетъ какъ-бы въ замѣну этого, выиграть въ *реальности*,—получить то, что оно теряетъ въ *совершенствѣ*. Этоли нужно выводить изъ принципа, столь произвольно поставленнаго Вашро? Я не думаю этого, не смотря на всѣ видимости: это было-бы ниспроверженiемъ всей метафизики и даже больше,—разрушенiемъ самаго разума.

Итакъ, насъ раздѣляетъ съ Вашро, въ теодицеѣ, цѣлый рядъ противорѣчiй. Онъ утверждаетъ, что невозможно допустить истиннаго Бога, который былъ бы Богомъ реальнымъ и живымъ. Для насъ, напротивъ, невозможно допустить совершен-

<sup>1)</sup> Т. II, р. 514.

ное существо, которое не существуетъ. Онъ утверждаетъ, что мы унизили-бы Бога, если бы стали усвоять ему реальность. Для насъ, напротивъ, Богъ, который не существуетъ, не есть Богъ. Онъ утверждаетъ, что Богъ есть чистая идея разума, *отвлеченность, построение ума*, но что онъ тѣмъ не менѣе есть Богъ, совершенно независимый отъ ума, и что онъ сохраняетъ свою *объективную реальность*<sup>1)</sup>, теряя реальность живую. Для насъ, наоборотъ, совершенно очевидно, что Богъ, создаваемый мыслью, Богъ—идея, можетъ быть только *Богомъ—субъективнымъ*, подобно всякой отвлеченной идеѣ. Онъ есть простой результатъ нашихъ умственныхъ операций, отъ нихъ зависитъ и, такъ какъ его бытіе измѣряется существованіемъ разума, который его производитъ, то было-бы противорѣчіемъ приписывать ему объективную реальность.

Здѣсь одинъ изъ тѣхъ пунктовъ, которые Вашро оспариваетъ съ наибольшей живостью. *Объективная реальность* нашихъ идей не зависитъ,—говоритъ онъ,—отъ того, что ихъ объекты внѣшнимъ образомъ и индивидуально отличаются отъ мыслящаго субъекта. Только ложные навыки ума, направляемаго ложною метафизикой и обманутаго воображеніемъ заставляютъ насъ будто бы придавать объективную реальность нашимъ идеямъ, подъ условіемъ этой внѣшности (*l'exterieurité*) ихъ объекта. Независимость *мыслимаго* существа, по отношенію къ существу *мыслящему*, узнается будто-бы совсѣмъ по другимъ признакамъ. Необходимость, универсальность, безличность,—вотъ что указываетъ на его *объективность*. И напрасно-де обыкновенная теодиція примѣняетъ это понятіе внѣшности, которое есть не что иное, какъ образъ, къ различію Бога и человѣка, Бога и міра. Она не говоритъ, гдѣ Богъ; но отдѣляетъ его отъ человѣка,—дѣлаетъ изъ него реальность, индивидуально отличную отъ существа ее созерцающаго, она помѣщаетъ въ какомъ-то невѣдомомъ метафизическомъ небѣ, внѣ человѣческаго разума, эту схоластическую сущность, эту осуществленную абстракцію живаго Бога.

Правда-ли, однако, что теодицея неправа, когда дѣлаетъ изъ

<sup>1)</sup> Т. II, р. 579.

Бога существо, *субстанціально* отличное отъ существа, его созерцающаго? Да, неправда;—если Богъ есть не что иное, какъ чисто субъективное созданіе разума; но, конечно права,—если вы хотите, чтобы вашъ Богъ имѣлъ какую-нибудь объективную реальность. Не точно говорить, будто достаточно признаковъ необходимости и универсальности для обозначенія объективности идеи. Извѣстно, что для Канта, въ его *Критикѣ чистаго разума*, идеи разума необходимы, такъ какъ онѣ суть регулятивныя формы человѣческой мысли; но извѣстно такъ-же, что эти необходимыя идеи имѣютъ въ его глазахъ только субъективное значеніе, что именно и служитъ заключеніемъ всей его критики.—Одинъ изъ этихъ признаковъ вовсе не предполагаетъ другой: они могутъ быть соединены, но могутъ быть и разъединены.—Поищемъ-же болѣе вѣрнаго признака объективности. Едва ли мы можемъ найти какой-либо иной признакъ объективности, кромѣ *независимости объектовъ отъ мыслящаго ихъ ума*. Только тѣ изъ нашихъ идей имѣютъ объективную реальность, объектъ которыхъ мы понимаемъ какъ реальный, т. е., какъ существующій въ себѣ, внѣ нашей мысли. Предметъ-же независимый отъ моего ума долженъ быть *субстанціально* отъ него отличенъ. Это-то субстанціальное отличие (*distinction*) объектовъ отъ субъекта и создаетъ ихъ независимость. Безъ этого условія, всѣ мои идеи суть не болѣе, какъ формы моего разума, и Богъ, безъ этого условія, можетъ быть только категоріей. Ясно, что если вы уничтожаете умъ, вы уничтожаете и категорію; а если вы считаете ее уничтоженной, то что же остается отъ вашего Бога?

Нѣтъ, Богъ Вашъ не имѣетъ объективной реальности, потому что вполне зависитъ отъ случайностей человѣческаго ума, даже болѣе,—отъ измѣчивости моего личнаго ума. Эта двойная зависимость странно уняжаетъ вашего Бога.—Богъ, говорите вы, есть не что иное, какъ высшій идеаль, а идеаль существуетъ только чрезъ мысль, которая его понимаетъ. А эта мысль, которая его понимаетъ, что она такое? Опредѣленіе моего ума. А мой умъ? Преходящая форма универсальнаго ума? А этотъ универсальный умъ? Высшая форма Космоса,—высшій моментъ его развитія. Итакъ, вашъ Богъ на-



ходится въ зависимости отъ всѣхъ этихъ терминовъ, которые сцѣпляются. Какъ только одно изъ звеньевъ этой цѣпи универсальнаго Существа разрывается.—Богъ погибаетъ. Онъ есть продуктъ Космоса, потому что онъ есть продуктъ моей мысли, которая составляетъ часть этого Космоса. Идеаль, который судить реальность, существуетъ только благодаря этой-же самой реальности. Какъ это понять?—Но это еще не все. Сама моя мысль, въ которой проявляется Идеаль, имѣетъ свои кризисы, свои заблужденія, моменты отрицанія, сомнѣнія. Следовательно, и вашъ Богъ подвергается всѣмъ колебаніямъ моего разума,—падаетъ, когда мой умъ ослабѣваетъ, и возвышается, когда возвышается мой разумъ,—въ постоянной зависимости отъ переменъ и противорѣчій, въ которыя онъ впадаетъ. Впрочемъ, и создать Бога въ своемъ умѣ не легко. Для этого нужны весьма сложные приемы абстракціи и синтеза, на которые способны далеко не всѣ умы и отъ которыхъ систематически уклоняются нѣкоторые умы (позитивисты, приверженцы эмпиризма, въ какой бы то ни было формѣ и степени). Итакъ, вотъ безчисленное количество умовъ, которые, лихая себя этой абстракціи и этого синтеза, лишаютъ Бога даже и того скромнаго еуществованія, которое за нимъ оставляетъ Вашро, и относятъ его, такимъ образомъ, въ область небытія. А если эти люди могутъ отнимать у Бога его существованіе даже во все и не думая объ этомъ, то то же могутъ сдѣлать, конечно, и всѣ. Допустите, что позитивизмъ сдѣлался бы общимъ закономъ: тогда, признавая, что не нужно думать о Богѣ, философія уничтожитъ его—уничтожитъ фактически, такъ какъ вѣдь Богъ, по теоріи Вашро, есть не что иное, какъ идея. Наконецъ, вы можете предположить, что человѣчество уничтожено, —тогда погибнетъ Богъ. Этотъ крайній выводъ изъ своей теоріи, впрочемъ Вашро допускаетъ съ совершеннымъ чистосердечіемъ: „Если, —говоритъ онъ,—уничтожить человѣка, то Богъ не будетъ больше существовать. Нѣтъ человѣчества, нѣтъ мысли, нѣтъ идеала,—нѣтъ и Бога, потому что Богъ существуетъ только для мыслящаго существа. Универсальное Существо, *реальный* Богъ, если можно такъ выразиться, существовалъ бы всегда, потому что такое Существо (L'Être) необходимо и потому что су-

щество мыслящее есть лишь его случайная форма, какъ бы высока она ни была; но *истинный* Богъ тогда пересталъ бы существовать. Зачѣмъ отрицать это? Вы теперь довольно хорошо понимаете эти вопросы, чтобы не обманываться словами <sup>1)</sup>. Да, но мы также хорошо понимаемъ и слѣдствія вашей доктрины для того, чтобы отказаться отъ принятія того, что вы хотите намъ навязать,—отъ объективной реальности Бога, котораго его скромная судьба ставитъ въ зависимость по существованію отъ самыхъ случайныхъ формъ бытія,—отъ нашего преходящаго духа и нашего слабаго разума.

Но и теорія *идеальнаго* Бога не лучше, чѣмъ теорія *Бога реального*. Миръ, развивающійся и организующійся безъ первой причины, и Богъ, существующій только чрезъ мысль и для нея: вотъ два основныхъ положенія „новой теологіи“ и эти два тезиса не только не освѣщаютъ разумъ, но, напротивъ исполняютъ его безпокойствомъ и смущеніемъ, не смотря на всю силу философскаго таланта Вашро,—смущаютъ его и,—можно безъ преувеличенія сказать,—приводятъ въ отчаяніе. Сочиненія Вашро,—несомнѣнно сильныя по мысли и искреннія по убѣжденію, невольно оставляютъ въ душѣ сомнѣніе и даже отчаяніе въ разрѣшимости проблемы о Божествѣ, запутанной столькими противорѣчіями, невольно наполняютъ душу боязною вѣчной ночи.

Но, по крайней мѣрѣ, избѣжалъ-ли Вашро того страшнаго подводнаго камня, котораго онъ такъ боялся,—пантеизма.

Намъ нужно прежде всего ближе ознакомиться съ тяжестью этого обвиненія,—обвиненія въ пантеизмѣ. Благодаря Бога, мы не изъ тѣхъ, для кого всякій пантеистъ—какъ гдѣ-то говоритъ Тэнъ, со своимъ обычнымъ преувеличеніемъ,—есть „разбойникъ или сумасшедшій“. Мы не принадлежимъ также и къ числу тѣхъ, для кого,—по вѣрному и ѣдкому замѣчанію Вашро, упрекъ въ пантеизмѣ есть обычный упрекъ философу и клевета на всякую независимую философію. Прибавлю, что научный пантеизмъ мало страшитъ меня,—пока онъ не распространяетъ свою заразу на простые умы, пока

<sup>1)</sup> Т. II, р. 584.

онъ проявляется только въ высшихъ областяхъ ума, гдѣ обитаютъ мысли строгія, убѣжденія сильныя непоколебимыя и безпристрастная любовь къ истинѣ, высокая нравственность науки. Наконецъ, я боюсь его еще менѣе въ такомъ умѣ, какъ умъ Вашро, который блестяще опровергаетъ фатализмъ, рѣзко осуждаетъ логическое смѣшеніе добра и зла, сведеніе всего до уровня одинаковой необходимости. Говоря это, я долженъ, однако, сознаться съ полною искренностью, что выходя къ пантеизму открыть у Вашро, такъ сказать, въ каждомъ пунктѣ его доктрины. Что *сознаніе* Вашро не пантеистическое,—съ этимъ я охотно соглашаюсь; но что его *система* не пантеистическая—этого, я думаю, нельзя отстоять, не смотря ни на какія логическія тонкости. Это свойство системы Вашро не столько очевидно для тѣхъ, кто заглядывалъ въ его книгу, что всякое доказательство, конечно, покажется имъ излишнимъ. Будемъ-же какъ можно болѣе кратки.

Вашро сводитъ весь вопросъ о пантеизмѣ къ слѣдующему отличается-ли идеальное отъ реальнаго? Если отличается, хотя бы только *логически*, то этого достаточно. Въ такомъ случаѣ человѣкъ обезпеченъ отъ ужасныхъ выводовъ Спинозизма, который, все обожествляя, все оправдываетъ и освящаетъ. Поэтому Вашро утверждаетъ, что ни Плотинъ, ни Шеллингъ, ни Гегель не суть пантеисты, такъ какъ реальность, по ихъ философіи, не запечатлѣна печатью идеальнаго, т. е., не обладаетъ необходимостью и истиною. Съ этой точки зрѣнія и самъ Вашро, конечно, не будетъ пантеистомъ, потому что ученіе его резюмируется въ логическомъ противопоставленіи двухъ точекъ зрѣнія на вещи,—реальной и идеальной.

Что касается, однако, прежде всего нѣмецкаго идеализма, то доказательство, которое даетъ намъ Вашро, слишкомъ неполно и недостаточно. Когда Гегель говоритъ намъ, что наука имѣетъ предметомъ доказать индивидуальному уму, что онъ тождественъ съ универсальнымъ и абсолютнымъ умомъ, и особенно, когда онъ ставитъ, въ совершенно точныхъ выраженіяхъ, слѣдующую аксіому своей философіи права: „все разумное—дѣйствительно и все дѣйствительное—разумно, узаконяя такимъ образомъ все, необходимое и даже только воз-

можно,—я спрашиваю себя, какъ-же подобная доктрина можетъ быть избавлена отъ своей явной солидарности съ Спинозизмомъ,—этой подлинной и вѣчной формой пантеизма. Вѣдь выраженія Спинозы о тождествѣ реальнаго съ идеальнымъ не отличаются большою строгостью.

Что-же касается теперь Вашро, то, какъ мы знаемъ, онъ очень настойчиво утверждаетъ различіе двухъ міровъ,—міра типовъ и реальностей: о послѣднемъ нашъ умъ судить при свѣтѣ перваго. Но достаточно-ли этого, чтобы не быть пантеистомъ? Вѣдь ни одинъ философъ не упразднялъ этого различія, —съ точки зрѣнія *логической*. Самъ Спиноза различалъ въ ясныхъ выраженіяхъ *Природу создающую* (*natura naturans*) и *Природу созданную* (*natura naturata*). И другіе пантеисты постоянно противопоставляютъ эти два выраженія подъ самыми различными формами: первая причина—отпавшій отъ нея міръ; бытіе *implicite* (не ясно выраженное) и *explicite* (ясно выраженное); феноменальное и рациональное; неизмѣнное единство и разнообразіе; *идея* въ началѣ и *идея* въ концѣ міровой діалектики; абсолютное безъ сознанія и абсолютное, приходящее къ сознанію въ человѣческомъ разумѣ и т. д. Разнятся-ли все это существенно отъ антитезы Вашро,—отъ антитезы міра реальнаго и идеальнаго, которые (міры) признаются тождественными въ своей основѣ и различаемыми лишь съ точки зрѣнія нашего ума? А если разницы нѣтъ никакой, то не будемъ-ли мы принуждены согласиться или съ тѣмъ, что никогда не было пантеистовъ, потому что *всѣ* они устанавливали *логическое* различіе между Богомъ и міромъ, или съ тѣмъ, что Вашро — пантеистъ, какъ и они, потому что и онъ, вмѣстѣ съ ними, признаетъ существенное тождество того и другого?

Я сведу все къ одному рѣшительному вопросу: спасаетъ-ли доктрина Вашро индивидуальность существъ и, въ частности, человѣческую личность? Если у Вашро личность человѣка спасена и существуетъ, не смотря на всѣ опасности, которымъ она подвергается въ его системѣ, то я охотно признаю, что Вашро не пантеистъ. Какъ-же обстоитъ дѣло?

Мнѣ не безызвѣстно, что Вашро дѣлаетъ величайшія усилія, чтобы спасти индивидуальность отъ потери въ безднѣ Субстанціи. По его мнѣнію, единство субстанціи не мѣшаетъ суще-

ствованію индивидуальныхъ существъ. Мы непосредственно *знаемъ* свою индивидуальность и лишь *отвлеченно понимаемъ* субстанцію. Субстанція представляется намъ со свойствами безкѣнечности, абсолютной необходимости, универсальности. Напротивъ, въ нашей душѣ мы знаемъ личное тождество, самопроизвольную активность, умъ, свободную волю. Не нужно ничего искать за предѣлами этихъ данныхъ опыта, чтобы закончить понятіе объ индивидуальности: оно уже полно, — даже если бы было доказано, что эта индивидуальность всѣхъ существъ имѣетъ основаніемъ общую субстанцію <sup>1)</sup>. Вотъ, признаюсь, воззрѣнія, которыя отказываются войти въ мой умъ, столько противорѣчій я нахожу въ нихъ! Я совершенно не могу понять, какъ индивидуальное существо можетъ при этихъ условіяхъ не поглотиться единствомъ субстанціи. Это противорѣчіе, присущее системѣ, обнаруживается, впрочемъ, каждую минуту, не смотря на замѣчательное искусство ума привыкшаго къ тонкимъ отвлеченностямъ. „Когда мы говоримъ о душѣ, о тѣлѣ, духѣ, матеріи, то будемъ остерегаться, — говоритъ гдѣ-то Вашро, — придавать онтологическій смыслъ этимъ выраженіямъ; въ нихъ нужно видѣть только выраженіе явленій, способностей, а не настоящихъ существъ (d'êtres véritables), не принциповъ въ строгомъ значеніи слова. Между тѣмъ какъ фізіологія и психологія, — каждая по своему, — усвояютъ реальность абстракціямъ, превращая въ способности силы, которыя онѣ изучаютъ, метафизика приводитъ эти силы и эти способности къ ихъ существенному единству, къ ихъ истинному существованію, производящему принципу ихъ развитія и ихъ взаимоотношенія, ихъ борьбы и гармоніи, подъ вліяніемъ внѣшнихъ причинъ, въ лонѣ универсальнаго Существа“ <sup>2)</sup>. Правда гдѣ-то въ другомъ мѣстѣ Вашро даетъ намъ остроумный способъ выйти изъ этихъ затрудненій. Есть-ли человекъ самъ существо въ себѣ или лишь проявленіе и опредѣленіе высшаго Существа въ себѣ, это все равно: различіе между этими опредѣленіями, — изъ которыхъ одно можно назвать *психологическимъ*, а другое *метафизическимъ*, — лишь въ точкѣ зрѣнія <sup>3)</sup>. Вашро

<sup>1)</sup> Т. I, p. 237.

<sup>2)</sup> Т. II, p. 671.

<sup>3)</sup> Т. II, p. 613.

довольствуется этимъ отвѣтомъ; но, по нашему мнѣнію, мы стоимъ здѣсь предъ одной изъ самыхъ неразрѣшимыхъ антиномій.

Вашро хорошо чувствовалъ сходство этихъ формулъ съ Спинозизмомъ и сдѣлалъ все, чтобы избавить свою доктрину отъ столь опаснаго родства. Отношеніе *модусовъ къ субстанціи*,—говоритъ онъ въ опроверженіе Спинозы,—совершенно уничтожаетъ индивидуальность; отношеніе-же *индивидуумовъ къ универсальному Существоу* позволяетъ ее сохранить. Мы могли бы удивиться, что Вашро отбрасываетъ здѣсь слово *субстанція*, которое онъ такъ часто употребляетъ для того, чтобы опредѣлить общее основаніе, или общій корень существъ. Но не будемъ спорить о словахъ.—Вѣрно-ли, что отношеніе индивидуумовъ къ универсальному Существоу, какъ его понимаетъ и опредѣляетъ Вашро, позволяетъ сохранить индивидуальность? Мы положительно думаемъ обратное. Конечно, это было бы возможно, если бы это универсальное Существо не было, по Вашро, какою-то всепоглощающею реальностью, если бы оно было просто системой, совокупностью вещей,—не болѣе. Или это универсальное Существо есть не что иное, какъ отвлеченная сумма индивидуумовъ, число, числовая сумма, система; или это универсальное Существо есть Единство, Цѣлое,—Цѣлое реальное, а не коллективное. Но именно это-то послѣднее опредѣленіе и даетъ намъ Вашро въ тысячѣ мѣстъ своей книги: „универсальное,—говоритъ онъ,—есть единство, не собирательное, но реальное <sup>1)</sup>); все есть Богъ, поскольку всё входитъ въ *органическое единство* универсальнаго Существа <sup>2)</sup>); Богъ содержитъ всѣ реальности и не въ возможности только, но и въ актѣ“ <sup>3)</sup>)... Умножать цитаты значило-бы злоупотреблять очевидностію. Признаюсь, мнѣ кажется совершенно невозможнымъ, чтобы Спиноза нашелъ хоть какой-нибудь оттѣнокъ различія между своими собственными формулами и формулами Вашро. Различіе, пожалуй, можно находить въ одномъ пунктѣ,—именно, по Вашро, Субстанція, т. е., „органическое единство существъ“ не есть *истинный* Богъ, Богъ *совершенный*. Истин-

<sup>1)</sup> Т. II, р. 504.

<sup>2)</sup> Т. II, р. 611.

<sup>3)</sup> Т. II, р. 224.

ный Богъ не есть существо,—говоря строго, это только идея. И такъ, космологія Вашро совершенно спинозистическая и его теологія готова затеряться въ самомъ отвлеченномъ изъ идеализмовъ.

И, однако, не смотря на все это, не смотря на столь важныя возраженія, которыя поднимаетъ каждая страница произведеній Вашро,—они не были бесполезны въ нашей великой современной философской работѣ. Они бросаютъ новый свѣтъ на проблему о Божествѣ, выставляя во всей рельефности заключенія Гегеліанской философіи, которыя держались въ слишкомъ большой тайнѣ людьми, въ нее посвященными, или прикрывались неясными формулами, которыя все признаютъ и все отрицаютъ,—по желанію. Вашро осмѣлился сказать то послѣднее слово, которое такъ дорого для многихъ остроумныхъ умовъ новой философіи и нѣкоторыхъ деликатныхъ скептиковъ: „Богъ есть только понятіе“. *Божественный ноуменъ*, тайна котораго вѣчно беспокоитъ разумъ, пребываетъ не внѣ его. Онъ находится въ немъ,—существуетъ лишь чрезъ мысль и для нея. Богъ есть лишь абстракція. *Идея* Бога равна Самому Богу. Идея абсолютнаго есть само абсолютное. Мыслить Бога значить, въ собственномъ смыслѣ, создавать, творить его...

Если бы даже Вашро не оказалъ никакихъ другихъ услугъ разуму, кромѣ этой, т. е., что посредствомъ критики онъ привелъ его къ столь яснымъ заключеніямъ; если бы его книги не обладали ни глубиною анализа философскихъ системъ, ни силою метафизической способности, изучающей саму себя и создающей философію наукъ: то уже и тогда было бы великимъ благодареніемъ со стороны этого ума избавленіе философіи отъ ея двусмысленнаго положенія по вопросу о Богѣ, настойчивое требованіе отъ мыслителей верѣшительныхъ и утонченныхъ ясности и опредѣленности. Довести критику до такой степени точности это—большой прогрессъ въ наукѣ. Сильный и искренній умъ никогда не работаетъ бесполезно. Даже когда онъ развиваетъ ошибку, онъ и тогда все еще служитъ дѣлу истины. Опасность для философіи не въ ясныхъ и мотивированныхъ утвержденіяхъ: ей нужно напротивъ, бояться намѣренно и систематически неясныхъ понятій,—тѣхъ понятій, которыя, разрушая убѣжденія, сами, однако, ускользаютъ, благодаря своей неуловимости, отъ опроверженія.

## III.

Мы изложили главные результаты современной критики идеи Бога, во Франціи. Должны-ли мы теперь выбрать какое нибудь одно изъ этихъ двухъ рѣшеній теологической проблемы: или Богъ конкретный, природа; или Богъ отвлеченный, чистая идея? Трудно было-бы сдѣлать выборъ между идеализмомъ Ваширо, или натурализмомъ позитивистовъ. Но точно-ли для разума закрыть всякій другой выходъ.

Резюмируемъ впечатлѣнія, которыя оставили въ насъ, въ концѣ этого длиннаго спора, различныя формы критики Бога спиритуалистовъ, и скажемъ ясно, почему нашъ умъ не можетъ удовлетвориться ни предлагаемыми рѣшеніями, ни совершеннымъ отсутствіемъ всякаго рѣшенія.

Натурализмъ сводитъ идею Бога къ химерѣ. Эта идея,—говоритъ намъ гдѣ-то Тэнъ на своемъ живомъ языкѣ,—есть не что иное, какъ „последній осадокъ (résidu) на днѣ горна, въ которомъ погасла религія, служащій для затыканія дыры въ системахъ“. Природа есть совокупность силъ, связанныхъ между собою, подчиненныхъ другъ другу и производящихъ въ своемъ необходимомъ соединеніи, весь универсъ явленій и индивидуумовъ. Порядокъ, господствующій во вселенной, есть результатъ и выраженіе необходимости равновѣсія, присущей вещамъ. Вотъ рѣшеніе, которое сначала представляется довольно яснымъ. Но простота, эта кажущаяся ясность объясненія—та-ли это ясность, которая вытекаетъ изъ очевидности вещей, или та, которую мы иногда получаемъ вслѣдствіе нѣкоторыхъ произвольныхъ приемовъ ума, исключающаго все, что его стѣсняетъ, и упраздняющаго всѣ препятствія для предлагаемаго имъ объясненія? Можемъ ли мы понять, что такое эта необходимость? Что такое она сама въ себѣ? Она дѣйствуетъ,—говорятъ намъ,—согласно слѣпому инстинкту; но инстинктъ, на который здѣсь указываютъ, есть лишь метафора: вѣдь въ сущности онъ самъ сводится къ необходимости. Какимъ образомъ, эта необходимость, безъ мысли, производитъ разумный порядокъ? Какимъ образомъ изъ механической причины можетъ возникнуть такое явленіе, какъ мысль,—цѣлая система метафизическихъ, эстетическихъ и нравственныхъ понятій. Вотъ гдѣ начинается



подлинно непостижимое. Можно-ли, послѣ всего этого, сказать, что подобная идея болѣе ясна, чѣмъ идея разумной Причины, управляющей образованіемъ и развитіемъ существъ и—міра, выражающаго въ своихъ законахъ высшій разумъ, отпечатлѣнный на вещахъ высшею активностью?

Система Вашро есть великое усиліе спасти, что можно, изъ теологическаго Идеала—спасти среди полнаго разрушенія божественной реальности. Въ противоположность ученію картезианцевъ, которые основываютъ реальность Бога на идеѣ, которую мы имѣемъ о Совершенномъ,—это новое ученіе усвоетъ заключенія *Критики чистаго разума*, лишь отказываясь слѣдовать за Кантомъ въ той эволюціи мысли, посредствомъ которой онъ сводитъ существованіе высшаго Существа къ отвлеченному и идеальному существованію понятія. Идеаль—вотъ Богъ! Мы его образуемъ необходимо: вотъ вся необходимость его бытія,—вотъ вся его объективная реальность!—Но, на самомъ дѣлѣ, достаточно-ли этого чисто отвлеченнаго понятія для объясненія религіознаго стремленія душъ, удовлетворяетъ-ли оно великіе инстинкты человѣческой совѣсти, ищущей Бога? Объясняетъ-ли оно хоть что нибудь въ мірѣ, природѣ и человѣческомъ духѣ? Вѣдь мы сами, нашъ умъ творитъ Бога, образуя о немъ свою идею! Какъ-же можетъ онъ такому Богу поклоняться? Природа и міръ! Они предшествуютъ этому Богу, который получаетъ начало лишь въ самый высокій моментъ развитія рефлексивной мысли. Этотъ идеаль—говорятъ—не есть причина. Но тогда что-же онъ? Чистый объектъ мысли, онъ имѣетъ такую-же самую степень бытія и реальности, какую имѣетъ геометрическая фигура,—наприм., треугольникъ или идеальный кругъ. Онъ ничего не можетъ произвести, потому что онъ даже не мыслить. Его роль состоитъ лишь въ томъ, чтобы быть мыслимымъ. Приверженцевъ и поклонниковъ этого Бога ни больше, ни меньше, какъ равно столько, сколько есть метафизиковъ, способныхъ на выработку идеала,—этихъ, такъ сказать, геометровъ божественнаго. И что-же такое, въ концѣ концовъ, это религіозное понятіе, которое не объясняетъ ни міра, ни природы, ни ума, которое притомъ, вслѣдствіе своей крайней отвлеченности, остается фатально чуждымъ человѣчеству?

Между отрицаніями Позитивизма и химерической работой, въ которой истощаются усилія Идеализма, стоятъ неопредѣленные и неясныя стремленія тѣхъ мыслителей, съ которыми мы теперь знакомы,—мыслителей, которые не могутъ рѣшиться на актъ умственного мужества, не могутъ ни утверждать, ни отрицать. Они говорятъ, что было-бы одинаковымъ противорѣчіемъ сказать, что Богъ личенъ или безличенъ. Но такое состояніе нерѣшительности есть середина, которую невозможно удержать. Натурализмъ логиченъ, когда, отправляясь отъ извѣстныхъ началъ, утверждаетъ, что ни что не существуетъ, кромѣ явленій и непосредственныхъ силъ, которыя ими управляютъ. Идеализмъ такъ-же логиченъ, когда, на основаніи нѣкоторыхъ аксіомъ, признаетъ, что, такъ какъ ни какое существо, никакая причина не могутъ быть мыслимы внѣ серіи существъ и причинъ, составляющихъ міръ, то такъ называемый Богъ есть не что иное, какъ необходимое понятіе совершеннаго. Но критическая школа обнаруживаетъ недостатокъ мужества или силы духа, когда она отказывается дѣлать какіе-бы то ни было заключенія. Она, поэтому, можетъ имѣть лишь значеніе временное, переходное: или необходимо отказаться отъ бесполезныхъ поисковъ за этимъ метафизическимъ Существомъ и окончательно отнести его къ области созданій воображенія (какъ это дѣлаетъ натурализмъ), или категорій человѣческаго ума (какъ это дѣлаютъ истинные ученики Канта); или же нужно признать первую причину, мысль, *Noûs*, отдѣльный отъ міра. Нужно; сдѣлавъ послѣднее усиліе, перейти отъ этой меланхоліи или къ мужественному отрицанію, или къ утвержденію. Критика, которая не дѣлаетъ ни какихъ заключеній, представляется мнѣ въ области спекулятивной мысли тѣмъ-же, чѣмъ въ жизни является хроническая нерѣшительность характера,—слабостью.

Но я не вижу, какая, за исключеніемъ этихъ трехъ разобранныхъ нами позицій ума, остается еще возможность, кромѣ чистаго и простаго утвержденія Бога...

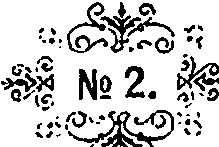
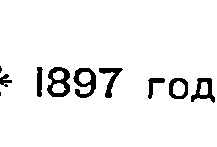
\* \* \*

(Продолженіе будетъ).

# ЛИСТОКЪ

ЛТИ

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Января  № 2.  1897 года.

---

Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 18<sup>95</sup>/<sub>96</sub> учебный годъ (продолженіе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 18<sup>95</sup>/<sub>96</sub> учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

---

### Высочайшее повелѣніе.

*Объ увеличеніи съ 1897 г. кредита на содержаніе городского и сельскаго духовенства.*

Государственный Совѣтъ, въ Департаментѣ Государственной Экономіи, разсмотрѣвъ представленіе Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода объ увеличеніи съ 1897 года кредита на содержаніе городского и сельскаго духовенства, мнѣніемъ положилъ: въ дополненіе къ суммамъ, ассигнуемыхъ на содержаніе городского и сельскаго духовенства, отпускать изъ Государственнаго Казначейства, начиная съ 1-го января 1897 года, по *пятистамъ тысячъ рублей* въ годъ, со внесеніемъ сего расхода въ подлежащее подраздѣленіе финансовой смѣты Святѣйшаго Синода. Означенное мнѣніе Государственнаго Совѣта, 18 ноября 1896 года, Высочайше утверждено.

---

Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 18<sup>95</sup>/<sub>96</sub> учебный годъ.

(Продолженіе \*).

### 5. Пособіе отъ Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.

Отъ 1894—95 учебнаго года оставалось *1890 р. 21 к.* Въ теченіе отчетнаго года въ распоряженіе Епархіальнаго Училищнаго Совѣта на потребности церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты поступили

\*) См. „Вѣра и Разумъ“ № 1, за 1897 г.

изъ мѣстныхъ средствъ епархіи нижеслѣдующія суммы: 1) присланные изъ Харьковской Духовной Консисторіи—453 р., кои составляютъ 10% сбора, поступившаго въ кружки въ пользу православныхъ Св. Земли; 2) отчисленные изъ остатковъ кошелевыхъ суммъ приходскихъ церквей епархіи и собранные въ кружки въ день Св. Николая (6 декабря)—1628 р. 50 к.; 3) отчисленные изъ остатковъ кашелевыхъ суммъ и собранные въ монастыряхъ епархіи—248 р. 22 к.; 4) кружечный сборъ у желѣзно-дорожныхъ станцій, находящихся въ предѣлахъ Харьковской епархіи—72 к.; 5) % отъ обращенія суммы епархіальнаго Училищнаго Совѣта въ Харьковской Конторѣ Государственнаго Банка въ теченіе 1894—1895 года—36 р. 36 к. и 6) пожертвованные свящ. Пантелеимоновской церкви, въ г. Харьковѣ, Василіемъ Ветуховымъ—28 р. Итого *2394 р. 80 к.* Всего съ остаткомъ отъ 1894—95 учебн. года въ распоряженіи Совѣта было *4285 р. 1 коп.* Изъ этой суммы поступило въ расходъ: 1) на устройство школьныхъ зданій: въ с. Краснянѣ, Купянскаго уѣзда,—650 р., въ Русскихъ Тишкахъ, Харьковскаго уѣзда,—450 р., и въ хут. Окопѣ, Удянскаго прихода, того же уѣзда,—216 р. 5 к.; 2) въ едновременное пособіе школамъ: Харьковской Пантелеимоновскаго прихода—28 р., Матвѣевской (ше. гр.), Богодуховскаго уѣзда—30 р., Ново-Водолажской (Николаевскаго прихода), Валковскаго уѣзда—200 р., Мосъпановской (Зміевскаго уѣзда)—30 р., Межиречской (Преображенскаго прихода), Лебединскаго уѣзда—25 р., Казачье Лопанской (Харьковскаго уѣзда)—50 р., и Проходской, того же уѣзда—25 р.; 3) въ награду учителямъ школъ: Калениковской, Валковскаго уѣзда—25 р., Осиновской, Зміевскаго уѣзда—25 р., Бѣлопольской (Петро-Павловскаго прихода) Сумскаго уѣзда—25 р., и Ильмовской, того же уѣзда—25 р., 4) въ годовое жалованье младшему учителю образцовой школы при Харьковской Духовной Семинаріи—160 р. и учительницѣ Терновской, Зміевскаго уѣзда, церковно-приходской школы,—120 р., 5) въ жалованье: Предсѣдателю Совѣта (за январь—іюль мѣсяцы 1896 года)—291 р. 66 к., за то же время казначею Совѣта—70 р., дѣлопроизводителю Совѣта (за августъ—декабрь 1895 г.)—208 р. 30 к., писцу и канцелярскому служителю за то же время—110 р., на канцелярскіе расходы за то же время—61 р. 29 к., на пересылку въ уѣздныя отдѣленія учебныхъ книгъ и денежныхъ пакетовъ—75 р. 89 к., за изготовленіе карты Харьковской епархіи, за упаковку и пересылку экспонатовъ на Всероссийскую Нижегородскую выставку—45 р. 52 к.; на выписку журналовъ: „Народное Образованіе“, „Церковно-приходская школа“ и „Церковныя Вѣдомости“—11 р., въ пособіе лицамъ, командированнымъ

по распоряженію Его Высокопреосвященства на Всероссийскую Нижегородскую выставку, а именно: Предсѣдателю Епархіального Училищнаго Совѣта—150 руб., члену—дѣлопроизводителю совѣта 150 руб. и 12 учителямъ (по 40 руб. каждому)—480 руб. Итого изъ суммы, поступившей отъ епархіи израсходовано—*3737 р. 71 к.* Такимъ образомъ въ распоряженіи Совѣта къ началу 1896—97 учебн. года имѣется *547 руб. 30 коп.*

### 6. Пособіе отъ уѣздныхъ земствъ.

Въ отчетномъ году нѣкоторыя церковно-приходскія школы пользовались пособіями отъ нижеслѣдующихъ уѣздныхъ земствъ: Харьковское Уѣздное Земское Собраніе выдало въ распоряженіе Епархіального Училищнаго Совѣта на нужды церковныхъ школъ Харьковскаго уѣзда и учащихся въ оныхъ 5000 руб., каковая сумма по журнальному опредѣленію Совѣта употреблена на нижеслѣдующіе предметы расхода: а) на устройство и ремонтъ школьныхъ зданій 3255 р., б) на приобрѣтеніе учебныхъ книгъ и пособій 270 р., и в) вознагражденіе учащимъ въ школахъ церковно-приходскихъ и школахъ грамоты 1475 р. Сверхъ сего тѣмъ-же уѣзднымъ земскимъ собраніемъ выдано 92 р. на разѣзды экзаменаторовъ въ церковныхъ школахъ Харьковскаго уѣзда. Въ пользу школъ Ахтырскаго уѣзда Ахтырскимъ земскимъ собраніемъ выдало 125 р., въ томъ числѣ: Ахтырской при Петро-Павловской церкви школѣ 25 р., Хухрянской—25 р. и школѣ грамоты въ хут. Веселомъ, Кириковскаго прихода—75 р. Богодуховское уѣздное земство въ пользу мѣстныхъ церковныхъ школъ выдало 400 р. На нужды школъ грамоты Волчанскаго уѣзда отъ уѣзднаго земства поступило 650 р. На усиленіе матеріальныхъ средствъ школъ Зміевского уѣзда Зміевскимъ уѣзднымъ земскимъ собраніемъ выдано 720 р. въ пособіе школамъ грамоты и 300 р. израсходовано на содержаніе Андреевской двухклассной школы. Купянская уѣздная земская управа въ отчетное время израсходовала 133 руб. 51 к. на покупку учебныхъ книгъ и письменныхъ принадлежностей, для безмездной раздачи оныхъ нуждающимся школамъ грамоты въ уѣздѣ. Итого отъ уѣздныхъ земствъ въ воспособленіе церковнымъ школамъ поступило *7420 руб. 51 коп.* Отъ земствъ: Валковскаго, Изюмскаго, Лебединскаго, Старобѣльскаго и Сумскаго въ отчетное время денежныхъ пособій мѣстнымъ церковнымъ школамъ не было.

### 7. Пособіе отъ церковно-приходскихъ попечительствъ.

Средствами церковно-приходскихъ попечительствъ пользовались нижеслѣдующія школы и въ такомъ размѣрѣ: Александровская, Бого-

духовскаго уѣзда, 75 р., Валковская, Рождество-Богородичнаго прихода—12 р., Ново-Водолажская, въ Николаевскомъ приходѣ—200 руб., Волчавская, при Мировосницкой церкви—2 р. 55 к., Волчавско-Хуторская—9 р. 96 к., Николаевская 1-я—37 р., Шиповатская—80 руб., Зміевскаго уѣзда: Гуляй-Польская—35 р., Звѣдковская—196 р., Нижне-Орельскія: Успенская—20 р., Преображенская—20 р., Соколовская—20 р., Архангело-Миханловская—40 р., Шебелинская—25 р., Введенская—60 р., Изюмская Кресто-Воздвиженская—25 р., Ново-Глуховская, въ Троицкомъ приходѣ, Купянскаго уѣзда—67 р., Гусинская—700 руб., Лебединскаго уѣзда: Бишквинская—35 р., Пристейловская—20 руб., Трехизбянская, Старобѣльскаго, уѣзда—150 р., Петропавловская—57 р., Закотновская—5 руб., Сумская и Николаевской церкви—315 руб. 52 к., Харьковская, при Воскресенской церкви—282 р. 75 к., Харьковская при Свято-Духовской церкви—152 р., Золочевская, при Николаевской церкви, Харьковскаго уѣзда—39 р. 96 к., Больше-Даниловская, того же уѣзда—10 р., Веселовская, того же уѣзда—34 р., Липецкая, того же уѣзда—8 р. 85 к., Непокрѣтивская, того же уѣзда—5 р., Черкасско-Тишковская, того же уѣзда—50 р., Русско-Дозовская, того же уѣзда—12 руб. Всего отъ церковно-приходскихъ попечительствъ воступило 2781 р. 59 к.

### 8. Пособіе волостныхъ и сельскихъ обществъ.

Матеріальныя нужды церковно-приходскимъ школамъ и вообще расходы по содержанію ихъ покрывали опредѣленными денежными взносами и иными матеріальными пособіями нѣкоторыя сельскія общества. Общества, которыя при пособіи натурою дѣлали опредѣленные денежные взносы въ отчетное время, было 122, а именно: *Ахтырскаго уѣзда*: Янково-Рогское—25 р., Бакировское—51 р., Мошенковское, Ахтырскаго собораго прихода—35 р., Краснопольское на двѣ школы по 50 рублей на каждую—100 р., Высоковское, Ахтырскаго Преображенскаго прихода—74 р., Старо-Ивановское—20 р., Верхне-Веселовское 50 руб.; *Водоуховаго уѣзда*: Луговское Вольновской волости—100 рублей; *Валковскаго уѣзда*: Ново-Водолажское, Воскресенскаго прихода—200 руб., Старо-Мерчанское—50 р., Стапичанское—50 руб., Просяевское, Ново-Водолажскаго Преображенскаго прихода—200 р., Квяжанское—125 р., *Волчанскаго уѣзда*: Больше-Бабчанское—44 р., Барваровское, Терновскаго прихода—10 р., Верхне-Салтовское—22 р., Волчанское на одну школу—50 руб. и другую—100 р., Петро-Павловское—39 р., *Зміевскаго уѣзда*: Терновское—50 р., Константиновское—34 р., Каменно-Яругское—300 р., Введенское—120 р., Чугуев-

ское тремъ школамъ—250 р., Асѣевское—120 р., Верхне-Бишкнское—120 р., Черкасско-Бишкнское—120 р., Березкое (для двухъ школъ) 240 р., Булацеловское—60 р., Лозовеньковское—1697 р., Михайловское—150 р., Шебелинское—270 р., Балаклеяское—25 р., Волчье-Ярское—120 р., Лиманское (для двухъ школъ)—240 р., Гинѣевское—60 р., Ново-Покровское—150 р., Тишковское—20 р., Скрипаевское—25 р., Кочетковское—29 р. 12 к., Боровское—159 р. 35 к., Дудковское—90 р., Бурлейское—40 к., Гуляй-Польское—70 р., Кисельское—100 р., Мѣловское—90 р. 70 к., Отрадовское—120 р., Плесовское—120 р., Андреевское—120 р., Глазуповское—40 р.; *Изюмскаго уѣзда*: Мало-Камышевахское—60 р., Чистоводское—120 р., Еремовское—25 р., Бѣлянское—6 р., Закотянское—12 р. 50 к., Некременское—30 р., Никольское—15 р., Знаменское—70 р., Криво Луцкое—40 р., Сиѣваковское—19 р., Мечебилловское—20 р., Щуровское—60 р., Чабановское—15 р., Ново-Павловское—20 р., Заводнянское—10 р., Яровское (въ х. Яровомъ)—12 р. 50 к., Балновское—217 р.; *Купянскаго уѣзда*: Коломійчевское—10 р., Комаровское—10 р., Краснянское—40 р., Пустынское, Боровскаго прихода—50 р., Тарасовское—40 руб., Сватово-Луцкое (на двѣ школы)—150 р., Стельмаховское—25 р., Ямпольское—10 р.; *Лебединскаго уѣзда*: Ворожбянское—100 р., Даченковское—70 р., Сергѣевское, Авнияскаго прихода—80 руб., Велико-Исторопское—100 р., Александровское, Тучнянскаго прихода—50 р., Семеповское, Боровеньскаго прихода—12 руб., Владимірское, Терновскаго прихода—30 р., Сушилинское, Марковскаго прихода—25 руб., Нижне-Верхосульское—50 руб., *Старобѣльскаго уѣзда*: Курячевское—5 р., Основское—10 р., Лизнское—10 руб., Маньковское (Купянскаго уѣзда)—50 р., Ганусовское—42 р., Еварское—15 руб., Варваровское—15 р., Чебановское 12 р., Енифаловское—30 р., Боровеньское—25 р., Верхне-Покровское—4 р., Доццовское—5 р., Боровское—50 р., Трехизбянское—232 р. 11 к., *Сумскаго уѣзда*: Локнянское—100 р., Андреевское—25 р., Васильевское—50 р., Гребенниковское—100 р., Водолажское, Бѣловодскаго прихода—204 руб., Мало-Чернетчинское—50 р., Вировское—15 р., Юнаковское (для двухъ школъ)—75 р., Пушкаровское—191 руб., Стецковское (на устройство зданія)—119 р., Басовское—50 р.; *Харьковскаго уѣзда*: Основянское—50 р., Роганское—125 руб., Больше-Даниловское—85 р., Веселовское—25 р., Березовское—45 р., Русско-Тишковское—300 руб., Русско-Лозовское—18 р., Жлхорское—20 руб., Мало-Рогозянское—10 руб., Мионовское—14 р. 45 к., Казачье-Лопанское—25 руб. Итого отъ волостныхъ и сельскихъ обществъ поступило—10300 руб. 73 коп.

## 9. Пособіе отъ городскихъ думъ, учреждений и городскихъ обществъ.

По опредѣленію Харьковской Городской Думы единовременное пособіе получили школы города Харькова: Воскресенская (постоянный взносъ)—300 р., Александро-Невская—700 р., Свято-Духовская отъ непоименованныхъ въ отдѣленномъ отчетѣ городскихъ учреждений—155 руб. и Озерянская—15 руб.; на содержаніе церковно-приходской школы при Харьковской мѣщанской богадѣльнѣ израсходовано изъ средствъ Харьковского мѣщанскаго общества—300 р., Чугуевская городская дума выдала въ пользу школъ при церквяхъ: Рождество-Богородичной (Осиповской)—25 р., Покровской—25 р. и Николаевской—50 р. Отъ Сумской городской думы на содержаніе церковно-приходской школы въ г. Сумахъ при Николаевской церкви поступило 86 р. 75 к. Сущестующія въ заштатномъ городѣ Бѣлопольѣ, Сумскаго уѣзда, при всѣхъ пяти церквяхъ школы за отчетный годъ получили отъ мѣстной Думы денежное пособіе, а именно: при Петро-Павловской церкви—175 р., при Пророко-Ильинской церкви—100 р., Рождество-Богородичной церкви—110 руб., Преображенской церкви—110 руб. и Покровской церкви—110 руб., итого—605 руб. Такимъ образомъ, отъ означенныхъ учреждений на усиленіе матеріальныхъ средствъ церковныхъ школъ поступило—2261 р. 75 к.

## 10. Пособіе отъ попечителей и благотворителей.

Отъ попечителей и попечительницъ поступили нижеслѣдующія пособія школамъ: *Ахтырскаго уѣзда*: 1) Ясеновской отъ Ахтырскаго 2-й гильдіи купца Ѡ. Ф. Вейсе—600 р., 2) Бакировской—отъ дворянина М. П. Криницкаго—45 р., 3) Кириковской—отъ дворян. титул. совѣтника И. И. Диницкаго—10 р., 4) Котелевской, при Троицкой церкви, отъ генераль-маіора М. А. Сливницкаго—15 руб. 5) Лутчанской—отъ купеч. сына П. З. Виноградова—120 р., *Богодуховскаго уѣзда*: 6) Лютовской—отъ граф. Е. П. Клейнмихель—600 р., 7) Ямнявской—отъ купца А. Е. Гетмана—40 р., 8) Константиновской—отъ дворянина В. П. Берга—100 р.; *Валковскаго уѣзда*: 9) Валковской, при Рождество-Богородичной церкви, отъ купца И. П. Яновскаго—8 руб. 10) Ново-Водслажской, при Воскресенской церкви, отъ крест. И. И. Абдулы—106 р., 11) Сяѣжковской отъ купца Е. Е. Кульминава 120—р., 12) Одринской—отъ дворянина В. И. Афросимова—20 р.; *Зміевскаго уѣзда*: 13) Водянской—отъ поручика Я. М. Саморохова—35 р. 13 к., 14) Звѣдковской—отъ дворянки Е. И. Ляковской—60 р., 15) Булацеловской—отъ дворянина В. Г. Шрейдера—25 р., 16) Гіев-



ской—отъ землевладѣльца П. Г. Харченко—100 р., 17) Чугуевской, Николаевского прихода, отъ дворянки В. Н. Свѣтухиной—17 рублей; *Изюмского уѣзда*: 18) Савинской, Вознесенскаго прихода, отъ купца И. А. Отцовича—37 р., 19) Знаменской—отъ герцогини Н. А. Сассо-Руффо—130 р., 20) Славянской, Воскресенскаго прихода, отъ почет. гражд. А. В. Шнуркова—380 р., 21) Поцовой—отъ крест. С. Д. Яковлева—18 р. 75 к.; *Купянскаго уѣзда*: 22) Купянской при соборѣ отъ барона С. П. Тизенгаузена—40 руб.; *Лебединскаго уѣзда*: 23) Сергѣевской, Аннинскаго прихода, отъ неименованнаго попечителя—35 р., *Старобѣльскаго уѣзда*: 24) Бѣлолуцкой, Покровскаго прихода, отъ крест. Г. И. Головинскаго—5 р.; *Сумскаго уѣзда*: 25) Юнаковской, Рождество-Богородичнаго прихода, отъ жены землевлад. М. М. Лещинской—554 р. 77 к., 26) Юнаковской, Преображенскаго прихода, отъ нея же—150 р., 27) Сумской, при соборѣ, отъ купца Н. А. Суханова—800 р., 28) Сумской, Троицкаго прихода, отъ почетн. гражд. П. И. Харитовенко—800 р., 29) Сумской, Николаевского прихода, отъ купца М. П. Воротилина—20 р., Сумской, Покровскаго прихода, отъ купца П. С. Гриненко—100 р., 31) Сумской, при Петро-Павловской кладбищенской церкви, отъ почет. гражд. Н. И. Скубенко—2110 р., 32) Велико-Бобрицкой, отъ кр. Н. Баранова—204 р. 73 к., 33) Верхне-Сыроватской отъ дворянина К. П. Алферова—135 р. 55 к., 34) Мало-Чернетчинской—отъ дворянина Д. В. Де-Конора—100 руб., 35) Тимошеевской—отъ крест. А. И. Чупринова—25 р., 36) Васильевской, Велико-Бобрицкаго прихода, отъ почет. гражд. И. М. Кабыштова—410 р., 37) Искрисковской, отъ купца И. Н. Терещенко—126 р. 60 к., 38) Рогозянской, отъ дворянина А. П. Прянишникова 640 р., 39) Хотѣнской,—отъ графа П. С. Строганова—445 р. и Ободской отъ него же—150 р., 40) Сумской, Пророко-Ильинскаго прихода, отъ купца Г. К. Кулиша—24 р. 70 к., 41) Старосельской, отъ дворянина Л. М. Зборомірскаго—50 р., 42) Алексѣевской, отъ двор. М. С. Савичъ—5 р., 43) Бѣлопольской, Покровскаго прихода, отъ неименованнаго попечителя—25 р.; *Харьковскаго уѣзда*: 44) Харьковской Всѣхсвятской, отъ А. Ф. Грундлера—100 р., 45) Харьковской Свято-Духовской, отъ купца И. Сергѣева—863 р., отъ него же на содержаніе школы грамоты въ Свято-Духовскомъ приходѣ—516 р. 34 коп., 46) Комаровской, отъ жены купца Ксеин Соколовой—100 р., 47) Березовской, отъ купца А. Корытина—50 руб., 48) Деркачевской, въ Николаевскомъ приходѣ, отъ жены купца М. А. Жмудской—420 р., 49) Деркачевской, Рождество-Богородичнаго прихода, отъ купца Н. И. Галицкаго—203 р., 50) Черкасско-Лозовской,—отъ купца Я. К. Тро-

фименко—475 р. Итого отъ попечителей поступило—12270 р. 57 к. Церковно-приходскія школы въ сс. Покровскомъ и Калениковомъ, Валковскаго уѣзда, въ отчетномъ году содержались на средства почетнаго попечителя церковныхъ школъ сего уѣзда дворянина Е. Н. Сребдольскаго. Расходъ, произведенный Г. Сребдольскимъ на содержаніе сихъ школъ, въ отчетѣ отдѣленія не показанъ.

Кромѣ нѣкоторыхъ изъ поименованныхъ школъ, которыя состояли, главнымъ образомъ, на иждивеніи попечителей оныхъ, въ истекшемъ учебномъ году значительную матеріальную поддержку со стороны частныхъ благотворителей имѣли нижеслѣдующія школы епархіи: *Ахтырскаго уѣзда*: 1) въ хут. Высокомъ, Ахтырскаго прихода—отъ мѣщанина Г. И. Хоменко—100 р., 2) Славгородская—отъ княжны В. Голицыной—5 р., 3) Познанская—отъ крестьянина Харченко—400 р., 4) Боромлянская, Христо-Рождественскаго прихода, отъ И. Ѳ. Колосовскаго—25 р., 5) Видновская—отъ инженеръ-механика В. Ѳ. Вейсе—500 р., *Богодуховскаго уѣзда*: 6) Мурафская—Архангело-Михайловскаго прихода, отъ П. И. Харитоненко—100 р., 7) Мурафская, Николаевскаго прихода,—отъ конторы сахарнаго завода П. И. Харитоненко—23 р. 74 к., и отъ неизвѣстныхъ благотворителей пособія получили нижеслѣдующія школы: 8) Больше-Писаревская—Успенская—50 р., 9) Станицанская—40 р., 10) Александровская—450 р., 11) Мурафская Николаевская—5 р.; *Валковскаго уѣзда*: отъ неизвѣстныхъ благотворителей—Валковская: 12) при соборѣ—50 руб., 13) при Георгіевской церкви 47 руб. 1 к., 14) при Успенской церкви—5 руб. 25 к., 15) Высопольская—22 руб. 54 коп., Коломакскія: 16) при Воскресенской церкви—19 руб. 82 коп., 17) при Успенской церкви—63 руб. 4 коп., 18) Новоселовская 45 руб. 84 коп., 19) Одринская—59 р. 15 коп., 20) Перекопская—2 р., 21) Снѣжковская—35 р. 35 к., 22) Дороховская—5 р.; *Волчанскаго уѣзда*: 23) Волчанская при соборѣ—171 р., кои составляютъ  $\frac{0}{100}$  съ благотворительнаго капитала, завѣщаннаго врачомъ Бѣлокопытовымъ въ пользу этой школы, 24) Варваровская, Терновскаго прихода, отъ землевладѣльца В. Г. Колокольцова 120 р. 25) Волчанско-Хуторская—отъ пот. почет. гражданъ П. Д. Боткина—100 р. и П. П. Боткина 100 р., отъ неизвѣстныхъ благотворителей: 26) Больше-Бабчанская—19 р. 12 к., 27) Волчанско-Хуторская—15 р., 28) Нижне-Бурлуцкая—10 р., 29) Мартовская—19 р. 73 к., 30) Нижне-Писаревская—10 р., Ново-Александровская—75 р., 31) Петро-Павловская—5 руб. 50 к., *Зміевскаго уѣзда*: отъ неизвѣстныхъ благотворителей: 32) Берецкая, Вознесенскаго прихода—15 р.; 33) Линивская—1 р., 34) Михайловская—55

р., 35) Булацельская—30 руб.; *Изюмскаго уѣзда*: 36) Ивановская, отъ казака Д. Калиты—30 р., 37) Золото-Калодержская, отъ дворянки Пьянковичъ—25 р., 38) Ямпольская, отъ почет. гражд. А. В. Шнуркова—15 р. 40 к., 39) Селимовская, отъ него же—100 р., 40) Михайловская, отъ него же—200 р., 41) Карновская, отъ него же—20 р., 42) Селимовская, отъ Славянскаго кунца П. В. Михайловскаго—50 р., отъ неизвѣстныхъ лицъ: 43) Некременская—180 р., 44) Райская—5 р., 45) Изюмская, Кресто-Воздвиженскаго прихода—12 руб., 46) Куньевская—13 р., 47) Савинская, Вознесенскаго прихода—6 р., 48) Волобуевская—24 р., 49) Ольхово-Рогская—12 р., 50) Гавриловская—20 р., 51) Банновская 30 руб. 35 к., 52) Пашковская—20 р. *Купянскаго уѣзда*: отъ неизвѣстныхъ лицъ: 52) Владиміровская—50 руб., 53) Кругляковская—8 руб. 40 коп., 54) Ново-Александровская—1 р. 55) Ново-Млинская—25 р., 56) Покровская, Троицкаго прихода—25 р., 57) Пристѣнская—1 руб. 50 к., 58) Сватово Луцкая, Успенскаго прихода—26 р., 59) Сеньковская—40 р.; *Лебединскаго уѣзда*: отъ неизвѣстныхъ лицъ: 60) Алешепская, Покровскаго прихода—8 р., Василевская—21 р. 20 к., 61) Велико-Исторопская—15 р., 62) Голубовская—10 р. 50 к., 63) Гривцевская—51 р. 42 к., 64) Бѣжевская—5 р., 65) Сушилянская, Марковскаго прихода—30 р., 66) Стеблянская, Мало-Исторопскаго прихода—30 р., 67) Штеповская—30 р., 68) Нижне-Верхосулъская отъ графа М. М. Толстого—100 р.; *Старобѣльскаго уѣзда*: отъ неизвѣстныхъ благотворителей: 69) Лиманская—40 р., 70) Евсугская—4 р., 71) Колядовская—2 р. 45 к., 72) Шпотинская—15 руб., 73) Алексѣевская (2 окр.)—5 р., 74) Демьяновская—2 р., 75) Лизинская—2 р., 76) Маньковская (Купянскаго уѣзда)—15 р., 77) Марковская, Успенскаго прихода—25 руб., 78) Петропавловская Успенскаго прихода—11 руб., 79) Волкодавовская—120 руб., 80) Осиповская, Успенскаго прихода—отъ крест. В. В. Копыловой—50 р., 81) Деркульская, отъ управляющаго Деркульскимъ государств. конымъ заводомъ полковника Здановичъ—100 р.; *Сумскаго уѣзда*: 82) Сумская Покровская, отъ члена уѣзднаго отдѣленія С. М. Дервянки—100 руб., 83) Сумская Николаевская, отъ дочери чиновника А. И. Тигель—50 р., 84) Николаевская, Ульяновскій волости, отъ П. М. Харитоненко—1120 р., 85) Рогознянская отъ конторы сахарнаго завода—400 руб., неизвѣстныхъ благотворителей: 86) Сумская, при Рождество-Богородичной церкви—35 р., 87) Сумская Пророко-Ильинская—12 р. 10 к., 88) Бѣлопольская, Рождество-Богородичнаго прихода—52 р., 89) Бѣлопольская Преображенскаго прихода—11 р., 90) Юнаковскія: Рождество-

Богородичнаго прихода—1 р. 25 к., 91) Преображенскаго прихода—2 р. 92) Пушкаревская—14 р., 93) Гребенниковская—160 р., 94) Водолажская Бѣловодскаго прихода—34 р. 4 к., 95) Тимошеевская—61 р., 96) Рогозянская—13 р., 97) Бобрицкая—24 р. 30 к., 98) Аншинская—7 р., 99) Нижне-Сыроватская, Тихоновскаго прихода,—8 р., 100) Подлѣсновская—64 р., 101) Терешковская—4 р., *Харьковскаго уѣзда*: 102) Харьковская, Пантеленмоновскаго прихода, отъ члена земской управы К. Н. Захарына 40 р., 103) Харьковская, Дмитріевскаго прихода—20 р., составляющіе  $\frac{0}{100}$  на капиталъ въ 400 р., изъ котораго 300 р. пожертвованы женою Харьковскаго купца Крохмалевлю и 100 р.—врачемъ 11-й дивизіи В. Н. Прокоповичемъ, на содержаніе названной школы, въ память 50-ти лѣтняго служенія въ священномъ санѣ прот. І. Л. Чижевскаго; 104) Рогатская, отъ землевладѣльца Гельферихъ-Саде—50 р.; отъ неизвѣстныхъ благотворителей; Харьковскія: при Александро-Невской церкви—881 р. 37 к., 105) при Архангело-Михаиловской церкви—100 р., 106) при Воскресенской церкви—150 р. 75 к., 107) Озерянскаго прихода—10 р., 108) Преображенскаго прихода—100 р. 95 к., 109) Ивановская—400 р., 110) Основинская—15 р., 111) Григоровская (въ хут. Ледномъ)—188 р. 25 к., 112) Казачье-Допанская—10 р., 113) Казачковская—5 р., 114) Удянская—1 р. 54 к., 115) Одноробовская—58 р. 60 к., 116) Веселовская—21 р., 117) Черкасско-Тышковская—150 р., 118) Панъ-Ивановская—100 р., Вертѣевская—3 р. Итого 8910 р. 46 к., а всего отъ попечителей и благотворителей поступило на приходъ—21181 р.

3) кон.

## 11. Плата за обученіе.

Плата за обученіе взималась въ нѣкоторыхъ школахъ епархіи и была расходуема частію на текущія потребности школъ, частію же на содержаніе учащихся въ оныхъ. Денежныя пособія изъ этого источника получили слѣдующія школы: въ городѣ Харьковѣ: 1) Александро-Невская—2498 р., 2) Воскресенская 560 руб., 3) Всѣхсвятская 1-я—485 р., 4) Всѣхсвятская 2-я 376 р., 5) Свято-Духовская—170 р., 6) Архангело-Михаиловская—67 р., 7) Харьковская въ Озерянскомъ приходѣ 1-я—703 руб. 7 к., 8) Озерянская 2-я 393 руб. 60 к., 9) Пантеленмоновская—50 р. 50 к., 10) Преображенская, 100 р.; *школы Харьковскаго уѣзда*: 11) Мало-Даниловская—36 р. 25 к., 12) Роганская—75 р., 13) Мерефянская, при Николаевской церкви—52 р., 50 к., 14) Деркачовская, при Николаевской церкви—84 р., 15) Основинская—162 р. 50 к., 16) Ольшанская-Воскресенская—47 р. 60 к.,

- 17) Казачье-Лопанская—24 р. 95 к., 18) Одноробовская—4 р. 40 к., 19) Комаровская—68 р., 20) Золочевская, при Николаевской церкви—13 р. 21) Веселовская—9 р., *Ахтырскаго уѣзда*: 22) въ х. Мошенкѣ, Ахтырскаго соборнаго прихода—60 р. 23) въ Краснополѣ, Преображенскаго прихода—16 р.; *Богодуховскаго уѣзда*: 24) Богодуховская, при Троицкой церкви—19 р. 84 к., 25) Богодуховская, при Покровской церкви—65 руб. 75 к., 26) Мурафская, Архангело-Михаиловскаго прихода—13 р., 27) Гниловская—7 р.; *Валковскаго уѣзда*: 28) Валковская при соборѣ—85 р., 29) Ново-Водолажская, Воскресенскаго прихода—60 р., 30) Михайловская—15 р., 31) Кантакузовская—5 р., 32) Коломакская при Воскресенской церкви—20 р. 40 к., 33) Коломакской при Успенской—5 р.; *Волчанскаго уѣзда*: 34) Нижне-Писаревская—30 р., *Зміевскаго уѣзда*: 35) Осиновская—75 р., 36) Зміевская, при Успенской церкви—14 руб. 40 к., 37) Кисельская—33 р., 38) Нижне-Орельская при Успенской—10 р. 39) Гіевская—20 р.; *Изюмскаго уѣзда*: 40) Изюмская при соборѣ—19 р. 25 к., 41) Славянская при соборѣ—22 р., 42) Мечебилловская—90 р. 16 к., 43) Ново-Павловская—20 р., 44) Карповская—20 руб., 45) Цареборисовская при Николаевской церкви—4 руб., 46) Рѣзниковская—32 р., 47) Райская—5 р. 12 к., 48) Яровская—8 р., 49) Богодуховская—40 р., 50) Волобуевская—24 р., 51) Дмитровская—28 р. 42) у ст. „Славянскъ“ К. Х.-С. жел. дор.—300 р., 53) Изюмская, при Кресто Воздвиженской церкви—70 р., 54) Славянская, при Воскресенской церкви—30 р., 55) въ двухъ Славянскихъ школахъ грамоты—60 р.; *Купянскаго уѣзда*: 56) Верхне-Дувапская—11 р. 50 к., Двурѣчанскаго прихода: 57) Кутьковская—40 р., 58) Плескачевская—15 р., Покровскія: 59) Покровскаго прихода 15 р., 60) Троицкаго прихода—12 р., 61) Таволжанскія, Ново-Ольшанскаго прихода,—23 р.; *Лебединскаго уѣзда*: 62) Межирічанская, Преображенскаго прихода—66 р., 63) Бѣдиновская, Рябушкинскаго прихода—18 р., 64) Семеновская, Боровеньскаго прихода—13 р.; *Старобѣльскаго уѣзда*: 65) Осиновская, при Успенской церкви—18 р., 66) Бѣловодская, при Николаевской церкви—27 р. 50 к., 67) Бѣловодская, при Троицкой церкви—70 р. 19 к., 68) Роговская—20 руб., 69) Мовяковская—36 руб., 70) Каваусская, Трехизбывскаго прихода—60 р.; *Сумскаго уѣзда*: 71) Сумская, при Покровской церкви—193 руб. 50 к., 72) Бѣлопольская, при Петро-Павловской церкви (цер. прих. школа) 300 р. 73) Бѣлопольская, при Петро-Павловской церкви, (школа-грамоты)—15 р.—70 к., 74) Рогознянская—74 р. 50 к., 75) Водолажская—7 р., 76) Бѣлопольская, при Пророко-Ильинской церкви—337 р. 40 к., 77)

Климовская—35 р. 50 к., 78) Подлѣсновская—48 р., 79) Прорубская—26 р., 80) Ильмовская—35 р. 10 к., 81) Апянская—2 р., 82) Лучанская—36 р. 60 к., 83) Тимошеевская—47 руб. Итого отъ платы за обученіе учащихся поступило 8910 р. 88 к.

Сверхъ означенныхъ въ п.п. 1—2 поступленій на содержаніе школъ епархіи въ распоряженіе уѣздныхъ отдѣленій Епархіальнаго училищнаго Совѣта числилась остаточная сумма отъ 1894—95 учебнаго года, по содержанію церковно-приходскихъ школъ епархіи билетами 5800 р., наличными—9898 р. 25 к., всего—15698 р. 25 к. Такимъ образомъ, въ распоряженіи Епархіальнаго Училищнаго Совѣта и уѣздныхъ отдѣленій онаго, съ остаточными суммами отъ 1894—95 учебнаго года, по содержанію церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты числилось за отчетный 1895—96 учебный годъ 124897 р. (болѣе на 23399 р. 7 к. противъ предшествующаго учебнаго года).

Изъ этой суммы поступило въ расходъ: 1) изъ бывшихъ въ распоряженіи Совѣта (см. гл. VII пп. 1 и 5 отчета) 16919 р. 85 к., въ томъ числѣ: а) пособіе отъ Святѣйшаго Синода—13182 р. 14 к. и б) поступленіе изъ мѣстныхъ средствъ епархіи—3737 р. 71 к. и 2) изъ бывшихъ въ распоряженіи уѣздныхъ отдѣленій Совѣта и завѣдующихъ школами (см. гл. та же пп. 2—4, 6—11 отчета) 76751 р. 10 к., въ томъ числѣ: билетами 200 р. и наличными—76551 р. 10 к., а всего израсходовано суммъ совѣтскихъ и отдѣленскихъ наличными и билетами 93670 р. 95 к.

Къ началу текущаго 1896—97 учебнаго года состоитъ въ остаткѣ: 1) совѣтскихъ суммъ: а) поступившихъ изъ казны—13817 р. 86 к. и б) поступившихъ отъ епархіи 547 р. 30 к., итого 14365 р. 16 к. и 2) суммъ отдѣленскихъ аа) билетами 5600 р. бб) наличными 11260 р. 89 к., итого 16860 р. 89 к.; всего въ остаткѣ къ 1896—97 учебному году состоитъ 31226 р. 5 к., въ томъ числѣ: билетами 5600 р. и наличными—25626 руб. 5 коп.

(Продолженіе будетъ).

Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 18<sup>95</sup>/<sub>96</sub> учебный годъ.

### 1. Личный составъ служащихъ.

Въ личномъ составѣ служащихъ въ Училищѣ, сравнительно съ концомъ 18<sup>94</sup>/<sub>95</sub> учебнаго года, въ отчетномъ году произошло слѣдующія перемѣны:

а) Журпальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 21 августа 1895 г. сво-

бодные уроки арифметики во II нормальномъ классѣ предложены члену Совѣта отъ духовенства, кандидату богословія, священнику Николаю Любарскому, преподававшему этотъ предметъ въ теченіе 13-ти лѣтъ въ Харьковскомъ Духовномъ Училищѣ.

б) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 17 августа 1895 г. уволена, по прошенію, старшая воспитательница училища, Екатерина Смирнова, и на ея мѣсто опредѣлена младшая воспитательница училища, Елисавета Пуковская.

в) Тѣмъ-же журнальнымъ постановленіемъ на мѣсто г-жи Пуковской младшею воспитательницею опредѣлена окончившая курсъ въ Харьковской Маріинской женской гимназіи, дѣвица Валентина Щелкунова.

г) Тѣмъ-же журнальнымъ постановленіемъ уволена, по прошенію, младшая воспитательница Антонина Лукашова и на ея мѣсто опредѣлена окончившая курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы, дѣвица Евгенія Павлова.

д) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 9 октября 1895 г. уволена, по прошенію, младшая воспитательница училища, дѣвица Анастасія Капустянская и на ея мѣсто, журналомъ Совѣта отъ 13 того же октября, опредѣлена окончившая курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы, дѣвица Валентина Степурская.

е) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 11 сентября 1895 г. вслѣдствіе увеличившагося числа воспитанницъ, обучающихся музыкѣ, открыта новая вакансія учительницы музыки, на которую опредѣлена окончившая курсъ въ женской гимназіи г-жи Григорцевичъ, Софія Овельтъ.

Вслѣдствіе всѣхъ этихъ перемѣнъ, къ концу 18<sup>95</sup>/96 учебнаго года образовался слѣдующій составъ служащихъ въ училищѣ лицъ:

#### А. Составъ Совѣта.

1. Предсѣдатель Совѣта, профессоръ богословія въ Императорскомъ Харьковскомъ Университетѣ, протоіерей Тимоѳей Ивановичъ *Буткевичъ*, магистръ богословія; жалованья получаетъ 300 р. и ему лично 200 р., всего 500 р.; въ настоящей должности съ 26 августа 1883 года.

2. Начальница училища, дворянка, дѣвица Евгенія Николаевна *Геймуцъ*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Институтѣ Благородныхъ дѣвицъ; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 984 р. и 100 р. ежегодной награды, всего 1084 р.; въ настоящей должности съ 1 августа 1883 г.

3. Инспекторъ классовъ, протоіерей Никандръ Іоновичъ *Онисевичъ*, кандидатъ богословія; жалованья получаетъ 500 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 30 марта 1873 года.

4. Членъ Совѣта отъ духовенства, священникъ Харьковской Крестовоз-

движенской церкви Николай Николаевичъ *Любарскій*, кандидатъ богословія; жалованья получаетъ 120 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 21 февраля 1895 года.

5. Членъ Совѣта отъ духовенства, священникъ Харьковской Троицкой церкви Павелъ Федоровичъ *Тимощевъ*; окончилъ курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи; жалованья получаетъ 120 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 28 мая 1893 года.

6. Попечительница Училища—вакансія.

7. Почетный блюститель по хозяйственной части, потомственный почетный гражданинъ Павелъ Павловичъ *Рыжовъ*; служитъ безвозмездно, въ настоящей должности съ 20 декабря 1890 года.

8. Завѣдующій казначейскою частію въ училищѣ, протоіерей кладбищенской Иоанно-Усѣкновенской церкви Георгій Ивановичъ *Волобуевъ*; окончилъ курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи; служитъ безвозмездно; въ настоящей должности съ 16 августа 1871 года.

9. И. д. дѣлопроизводителя Совѣта, опъ же и писмоводитель, діаконъ кладбищенской Иоанно-Усѣкновенской церкви Теофанъ Дмитриевичъ *Чернявскій*; онъ же служитъ при совершеніи Богослуженія въ училищной церкви; окончилъ курсъ духовнаго училища; жалованья получаетъ 500 р. и за совершеніе Богослуженія 60 р., всего 560 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 18 декабря 1884 года.

#### **Б. Преподаватели и учительницы обязательныхъ предметовъ.**

1. Закона Божія въ IV нормальномъ и обоихъ отдѣленіяхъ V и VI классовъ и церковно-славянскаго языка въ обоихъ отдѣленіяхъ IV и V классовъ, инспекторъ классовъ, протоіерей Никандръ Іоновичъ *Онищенко*, кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 17 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 1275 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 30 марта 1873 г.

2. Того же предмета въ обоихъ отдѣленіяхъ III класса и въ IV параллельномъ классѣ, священникъ Харьковской Вознесенской церкви, Николай Васильевичъ *Борисоглебскій*, кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 11 уроковъ (въ III классѣ по 50 р. и въ IV по 75 р. за урокъ) 625 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 14 февраля 1892 года.

3. Того же предмета въ I классѣ и обоихъ отдѣленіяхъ II класса, протоіерей Георгій Ивановичъ *Волобуевъ*; онъ же совершаетъ Богослуженіе въ училищной церкви; окончилъ курсъ Харьковской Духовной Семинаріи; жалованья получаетъ за 12 уроковъ (по 50 р. за урокъ) 600 р. въ годъ и за совершеніе Богослуженія 120 р., всего 720 р.; въ настоящей должности съ 16 августа 1871 года.

4. Того же предмета въ приготовительномъ классѣ, священникъ Павелъ



Феодоровичъ *Тимошевъ*, окончилъ курсъ Харьковской Духовной Семинаріи; жалованья получаетъ за 3 урока (по 35 р. за урокъ) 105 р., въ настоящей должности съ 11 августа 1894 года.

5. Русскаго языка во II, IV и V нормальныхъ классахъ, преподаватель греческаго языка въ Харьковской Духовной Семинаріи, статскій совѣтникъ Михаилъ Васильевичъ *Добронравовъ*, кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 10 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 750 р.; въ настоящей должности съ 12 августа 1883 года.

6. Того же предмета во II параллельномъ, обонхъ отдѣленіяхъ III класса и въ V и VI параллельныхъ классахъ, надворный совѣтникъ Михаилъ Андреевичъ *Кокоревъ*, (штатный преподаватель училища), кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ за 19 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 1425 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 26 августа 1888 года.

7. Того же предмета въ I, IV параллельномъ и VI нормальномъ классахъ, преподаватель латинскаго языка въ Харьковской Духовной Семинаріи, надворный совѣтникъ Николай Васильевичъ *Гогинъ*, кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 11 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 825 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 14 октября 1887 года.

8. Арифметики въ III и VI параллельныхъ, обонхъ отдѣленіяхъ V и VI нормальномъ классѣ, геометріи въ обонхъ отдѣленіяхъ V и въ VI нормальномъ классѣ, физики въ V нормальномъ и обонхъ отдѣленіяхъ VI класса и космографіи въ VI нормальномъ классѣ, надворный совѣтникъ Яковъ Михайловичъ *Колосовскій* (штатный преподаватель училища), кандидатъ университета; жалованья получаетъ за 24 урока (въ III классѣ по 50 р. и въ остальныхъ классахъ по 75 р. за урокъ) 1700 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 11 августа 1887 года.

9. Арифметики во II параллельномъ, III нормальномъ, VI нормальномъ и VI параллельномъ классѣ, геометріи въ VI параллельномъ классѣ, физики въ V параллельномъ классахъ и космографіи въ VI параллельномъ классѣ, преподаватель тѣхъ же предметовъ въ Харьковской Маріинской женской гимназіи, Василій Николаевичъ *Моценковъ*, кандидатъ университета; жалованья получаетъ за 16 уроковъ (во II и III классахъ по 50 р. и въ V и VI по 75 р. за урокъ) 1000 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 18 октября 1889 года.

10. Арифметики во II нормальномъ классѣ, членъ Совѣта отъ духовенства, священникъ Николай Николаевичъ *Любарскій*, кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 4 урока (по 50 р. за урокъ) 200 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 21 августа 1895 года.

11. Арифметики въ I классѣ и географіи во II и III параллельныхъ классахъ, дворянка дѣвица Валерія Александровна *О'Конноръ*; окончила

курсъ въ частной женской гимназiи со званiемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 8 уроковъ (по 50 р. за урокъ) 400 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 19 августа 1891 года.

12. Географiи въ IV, V и VI нормальныхъ классахъ, священникъ Харьковской Христо-Рождественской церкви Андрей Θεодоровичъ *Балановскiй*, кандидатъ богословiя; жалованья получаетъ за 8 уроковъ (75 р. за урокъ) 600 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 октября 1886 года.

13. Географiи въ IV, V и VI параллельныхъ классахъ и гражданской исторiи въ обоихъ отдѣленiяхъ IV и VI классовъ, Евгенiй Пароенiевичъ *Трифилевъ* (штатный преподаватель училища), кандидатъ университета; жалованья получаетъ за 18 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 1350 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 6 сентября 1893 года.

14. Географiи во II и III нормальныхъ классахъ, старшая воспитательница училища, дѣвица Людмила Евѣимовна *Дьякова*; окончила курсъ женской гимназiи со званiемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 4 урока (по 50 р. за урокъ) 200 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 25 сентября 1881 года.

15. Гражданской исторiи въ обоихъ отдѣленiяхъ V класса; преподаватель церковной исторiи въ Харьковской Духовной Семинарiи, статскiй совѣтникъ Алексѣй Θεодоровичъ *Вертеловскiй*, кандидатъ богословiя; жалованья получаетъ за 8 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 600 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12 августа 1875 года.

16. Дидактики въ обоихъ отдѣленiяхъ V и VI классовъ, преподаватель философи и педагогки въ Харьковской Духовной Семинарiи, статскiй совѣтникъ Николай Николаевичъ *Страховъ*, кандидатъ богословiя; жалованья получаетъ за 6 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 450 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 августа 1877 года.

17. Церковнаго пѣнiя во всѣхъ штатныхъ классахъ училища, священникъ Иоаннъ Васильевичъ *Петровскiй*; окончилъ курсъ въ Харьковской Духовной Семинарiи; жалованья получаетъ за 22 урока (по 40 р. за урокъ) 880 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 18 октября 1893 года.

18. Чистописанiя въ I классѣ, обоихъ отдѣленiяхъ, II, III и IV нормальныхъ классахъ и рисованiя во всѣхъ классахъ; учитель тѣхъ же предметовъ въ Харьковскомъ Уѣздномъ училищѣ, губернский секретарь Деметiй Осиповичъ *Ланевскiй*; выдержалъ испытанiе на званiе учителя этихъ предметовъ при Харьковскомъ Университетѣ; жалованья получаетъ за 14 уроковъ (по 35 р. за урокъ) 490 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 21 августа 1874 года.

19. Учительница чистописанiя въ III параллельномъ классѣ, младшая воспитательница того же класса, дѣвица Марiя Яковлевна *Павлова*; окон-

чила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 2 урока (по 35 р. за урокъ) 70 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 11 августа 1894 года.

20. Учительница чистописанія въ II параллельномъ классѣ, старшая воспитательница того же класса, дѣвица Александра Владиміровна *Яновская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 2 урока (по 35 р. за урокъ) 70 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 10 августа 1893 года.

21. Учительница русскаго языка, счисленія, церковнаго пѣнія и чистописанія въ приготовительномъ классѣ, дѣвица Таисія Андреевна *Шелкунова*; окончила курсъ женской гимназіи со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 15 уроковъ (за 2 урока пѣнія по 25 р. и за остальные уроки по 35 р.) 505 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 8 августа 1890 года.

22. Учительница руководѣній, дѣвица Меланія Дмитриевна *Чернявская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 222 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 августа 1877 года.

23. Учительница руководѣній, вдова коллежскаго секретаря Александра Ивановна *Соколова*; окончила курсъ въ частномъ пансіонѣ; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 222 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 17 августа 1880 года.

24. Учительница руководѣній, дѣвица Евгенія Георгіевна *Лактіонова*; имѣетъ званіе учительницы начальной школы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 222 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 21 декабря 1894 г.

(Продолженіе будетъ).

### Епархіальныя извѣщенія.

И. д. благочиннаго 1-го округа Ахтырскаго уѣзда, священникъ Данилъ *Поповъ*, 5 декабря 1896 г. утвержденъ въ должности благочиннаго.

— На праздное псаломщицкое мѣсто къ Успенской церкви г. Ахтырки опредѣленъ 12 января н. г. сынъ діакона, окончившій курсъ въ Купянскомъ духовномъ училищѣ, Александръ *Писиченковъ*.

— Псаломщикъ Успенской церкви г. Ахтырки, Стефанъ *Яровой*, 14 декабря 1896 г., волею Божіею, умеръ.

## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Общество для совращенія англичанъ въ іудейство.—Мусульманскій священный союз.—Общество для борьбы съ безправственностію въ Германіи.—Пр.-восл. храмъ въ Вѣнѣ.—Новыя церкви въ Привислинскомъ краѣ.—Открытие новыхъ приходоу.—Дѣятельность миссіонероу.—Мѣры для борьбы съ расколомъ.—Страхованіе церквей.—Правительственное сообщеніе о чумѣ.

По словамъ «Нов. Вр.», сильное возбужденіе умовъ вызвалъ въ Англіи, въ еврейскихъ кружкахъ, проектъ Освальда Симона—основать особое общество съ цѣлью совращенія англичанъ въ іудейство. Очень возможно, замѣчаетъ названная газета, что еврей между англичанами скорѣе всего найдутъ своихъ послѣдователей, и Освальдъ Симонъ сообразилъ, въ какой странѣ можно устроить общество для совращенія христіанъ въ еврейство. Давно ужъ держатся мнѣніе, что сами англичане еврейскаго происхожденія и на этотъ счетъ существуетъ цѣлое генеалогическое дерево, начинающае съ путешествія пророка Іереміи въ Ирландію и брака ирландскаго принца съ одной изъ дочерей послѣдняго царя израильскаго. Ирландскій принцъ, въ послѣдствіи король, принялъ израильское знамя со львомъ Іуды и помѣстилъ арфу царя Давида въ гербъ Ирландіи—она и доселѣ находится въ этомъ гербѣ, а левъ поступилъ на службу къ англичанамъ. Камень, на которомъ спалъ Іаковъ и видѣлъ лѣствицу, находится въ Вестминстерскомъ аббатствѣ. Еврейскій шабашъ, перенесенный на воскресенье, соблюдается англичанами съ еврейскою набожностію. Первобытная ирландская азбука очень похожа на еврейскую; въ англійскомъ языкѣ существуетъ болѣе 800 еврейскихъ словъ; ни въ одной странѣ нельзя найти столько же еврейскихъ семействъ, носящихъ еврейскія имена; метрическая англійская система основана на дюймѣ, т. е. 25 части священнаго еврейскаго локтя. Одинъ изъ извѣстныхъ французскихъ юристовъ сказалъ, что англійское право—еврейское право, а французское—христіанское. Кардиналъ Воганъ (Vaughan) торжественно заявилъ, что въ одномъ Лондонѣ отъ 2 до 3 миліоновъ христіанъ не крещенныхъ, а крещеніе признается христіанствомъ первою необходимостію. Въ Англіи существуетъ двѣ газеты: „The banner of Israël“ и „The life from the dead“, посвященныя тому, чтобъ доказывать происхожденіе англичанъ отъ евреевъ, и эти газеты расходятся каждая, въ 310,000 экземпляровъ... А такое число подписчиковъ говоритъ о сочувствіи англичанъ этому направленію.

— Въ газетѣ «Русь» сообщаются любопытныя свѣдѣнія о мусульманскомъ священномъ тайномъ союзѣ, находящемся подъ непосредственнымъ покровительствомъ султана Абдуль-Гамида. Во главѣ союза стоитъ центральный комитетъ, находящійся въ Константинополѣ и получающій средства прямо отъ султана. Комитетъ собираетъ деньги для мусульманскаго войска—и собранный такимъ образомъ милліонъ турецкихъ лиръ передаетъ уже главному интенданту Явубъ-бею, который энергично предпринимаетъ въ Адрианополѣ соотвѣтствующія мѣры для заготовленія боевыхъ припасовъ. Раздача оружія, длившаяся трое сутокъ, совершенно закончена въ нѣсколькихъ адрианопольскихъ санджакахъ, — Муштафа-пашскомъ и Лозенъ-градскомъ, что доказываетъ великолѣпную военно-административную организацію Турціи. Союзъ пропагандируетъ идею священной войны. Въ качествѣ проповѣдниковъ служатъ такъ-называемые рамаданъ-ходжи, бродящіе по всему мусульманскому міру во дни великаго поста. По мнѣнію «Моск. Вѣд.», дѣятельность союза внушаетъ серіозныя опасенія за спокойствіе Балканскаго полуострова. Русское отдѣленіе союза проявило себя убійствомъ двухъ Армянъ. Благодаря покровительству султана, партія мусульманскаго союза всегда имѣетъ перевѣсъ надъ младотурецкою партіей, не сочувствующею идеѣ священной войны. Мусульманскій тайный союзъ не одинокое явленіе; это—одинъ изъ знаменательныхъ симптомовъ теченія, на которое неоднократно указывалось въ печати. Мусульманскій міръ находится въ движеніи, и характеръ и смыслъ этого движенія ясны. Это не только объединительное теченіе. Это возрожденіе завоевательныхъ идей ислама представляетъ угрозу для всего христіанства.

— Въ Германіи уже лѣтъ десять существуетъ общество борьбы съ безнравственностью. По сообщенію «С.-Пет. Дух. Вѣст.», во главѣ названнаго общества стоитъ Совѣтъ, время отъ времени устрояющій конференціи въ различныхъ городахъ Германіи. Самая пропаганда идеи борьбы и ея необходимости составляетъ пока единственную цѣль, къ которой стремятся члены его, такъ какъ практическихъ результатовъ, плодовъ своей дѣятельности общество еще не успѣло проявить. Чтобы поднять лучшую часть народа на борьбу съ его нравственной язвой, общество старательно собираетъ всякія свѣдѣнія, касающіяся нравственнаго состоянія какъ цѣлыхъ классовъ, такъ и меньшихъ группъ,—не оставляются безъ вниманія и единицы. Орудіемъ пропаганды служитъ печатный органъ общества—

«Листокъ корреспонденцій». Картину нравственнаго уровня нѣмцевъ, даваемую здѣсь, нельзя назвать утѣшительной. Годъ отъ году замѣчается все большее огрубѣніе нравовъ, упадокъ семейной жизни и браковъ. Жизненная устойчивость народа слабѣетъ замѣтно, хваленныя добродѣтели германцевъ оставили по себѣ одно пріятное воспоминаніе. На безпринципной, разслабленной почвѣ народнаго характера въ тысячу рукъ сѣются дурныя и порочныя сѣмена развращенія, къ сожалѣнію дающія обильный плодъ. Своему народу, если онъ не исправится, Листокъ грозитъ паденіемъ и уничтоженіемъ. Помимо печати, совѣтъ германскаго общества считаетъ наиболѣе цѣлесообразнымъ пропагандировать борьбу съ безнравственностью чрезъ устроеніе въ различныхъ городахъ Германіи конференцій и привлеченіе къ участию въ нихъ возможно большаго числа обоюга пола посѣтителей, различнаго возраста, и общественнаго положенія. Такъ, недавно была конференція въ Эссенѣ. Помимо обсуждения вопросовъ, поднятыхъ въ прочитанныхъ на собраніи докладахъ, конференція рѣшила издать воззваніе къ нѣмецкому студенчеству и пригласить его, во имя нравственности, пропагандировать въ своей средѣ цѣломудріе и воздержаніе. 15—18 сентября минувшаго года въ Бернѣ состоялась конференція международнаго общества для подъема нравственности. 3—4 минувшаго ноября торжественная конференція германскаго общества состоялась въ Бреславлѣ. До начала засѣданій въ кирхѣ было отправлено богослуженіе, затѣмъ, въ 8 час. вечера, открыты заразъ два собранія, одно для мужчинъ, другое для женщинъ. На томъ и другомъ читались рефераты, по поводу которыхъ были затѣмъ дебаты. На слѣдующій день состоялось совмѣстное, общее собраніе мужчинъ и женщинъ. Здѣсь были прочтаны основательные рефераты по вопросу объ улучшеніи общественной нравственности. Предметомъ ихъ было обсужденіе нравственности въ деревнѣ, разборъ существующихъ гражданскихъ законовъ о бракахъ и семьѣ, вопросъ о скученности жильцовъ въ одной квартирѣ, о безнравственной литературѣ, говорилось о безнравственномъ вліяніи театра и особенно кафе-шантановъ, которыя рѣшено искоренить даже въ Берлинѣ; намѣченъ, наконецъ, цѣлый рядъ случаевъ, когда вліяніе церкви и ея служителей въ интересахъ нравственности положительно незамѣнимо. По всѣмъ этимъ вопросамъ были оживленныя разсужденія. Сообщая вышеприведенныя свѣдѣнія о борьбѣ съ безнравственностью въ Германіи, «С.-Пет. Дух. Вѣст.» высказываетъ желаніе, чтобы и у насъ, осо-

бенно въ большихъ городахъ, общество удѣляло сколько нибудь вниманія этому вопросу. Достаточно будетъ, конечно, только при-смотреться къ жизни нашихъ окраинъ, фабрикъ, подваловъ, угловъ и чердаковъ, чтобы открыть для себя безбрежное море самыхъ гру-быхъ пороковъ, безсознательныхъ, закоренѣлыхъ и окончательно душепагубныхъ. Привести въ извѣстность эти печальныя явленія, оновѣстить объ нихъ, изучить ихъ условія и причины—вотъ первое и главное, что нужно сдѣлать. Многое поправится отъ одного того только, что станетъ извѣстнымъ, гласнымъ. Многіе задумаются вслѣдствіе того только, что будутъ люди, чувствующіе право осуж-дать то, на что они могутъ смотрѣть сквозь пальцы. Определенность и строгость общественнаго приговора—въ темныхъ дѣлахъ великая сила. А затѣмъ уже можно будетъ мечтать и объ организованной борьбѣ со всякаго рода общественнымъ нравственнымъ зломъ. Одинъ бѣглый взглядъ, брошенный на столичную уличную жизнь даетъ понять, какъ разнообразна и, при помощи Божіей, многоплодна могла бы быть христіанская дѣятельность въ этомъ направленіи.

— Въ Вѣнѣ—столицѣ страны, населенной преимущественно сла-вянскими племенами, гдѣ ежегодно перебивается изъ Россіи масса православныхъ, до послѣдняго времени не было благолѣпнаго, пра-вославнаго русскаго храма. Сущствующая посольская церковь по-мѣщается въ старомъ зданіи, тѣсна и небогата внутренними ук-рашеніями: она мало отвѣчаетъ величію Православнаго Русскаго Имени. Покойный настоятель посольской церкви, протоіерей Раев-скій сознавалъ это и началъ собирать капиталъ на постройку но-вой церкви. Не пришлось ему осуществить своего плана. Преем-никъ покойнаго о. Раевского, о. Николаевскій продолжалъ сборъ денегъ. Бывшій посолъ, князь Лобановъ-Ростовскій, хлопоталъ въ Министерствѣ о необходимости построенія посольскаго храма; тог-да была ассигнована для этой цѣли специальная сумма. Кромѣ то-го, въ Возѣ почившій Государь Императоръ Александръ III соиз-волилъ отъ своихъ щедротъ отпустить довольно значительную сум-му на этотъ предметъ. Съ этими средствами и было приступлено къ построенію храма. Торжественная закладка его была соверше-на 15-го октября 1893 года, а 5-го сего мѣсяца былъ величествен-но уже водруженъ крестъ на главный куполъ храма. Торжество водруженія креста, совершенное въ присутствіи посла—графа Кап-ниста и другихъ членовъ посольства и консульства, при прекрас-ной солнечной погодѣ, привлекло массу пновѣрцевъ зрителей, ко-торые долго оставались смотрѣть на чудной работы крестъ, въ ко-

торый вдѣлано 26 призмowychъ граневыхъ массивныхъ стеколъ величиною отъ 12—20 сант. въ діаметрѣ. Эти стекла при солнечномъ свѣтѣ обнаружаютъ крестъ ореоломъ разноцвѣтныхъ огней. «Мір. Отг.»

— Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Привислянскаго края съ значительнымъ количествомъ православнаго населенія, какъ пишетъ «Хол.-Вар. Еп. Вѣст.», доселѣ не имѣется храмовъ, и православные русскіе, отвыкая отъ церкви, становятся равнодушными къ ней, или же, посѣщая римско-католическіе костелы, проникаются духомъ иновѣрія и забываютъ нерѣдко и свою народность. Это въ особенности замѣтно на подрастающемъ молодомъ поколѣніи и на служащихъ нижнихъ воинскихъ чинахъ. Къ такимъ мѣстностямъ принадлежалъ еще недавно пограничный съ Пруссіею городъ Рыпинъ, Плоцкой губерніи. Въ настоящее время въ Рыпинѣ, гдѣ нѣкоторое время была домовая церковь, выстроена и освящена постоянная церковь. Новый храмъ представляетъ изящное зданіе византійской архитектуры, въ формѣ удлинненнаго креста, вмѣщающее отъ 800 до 850 человекъ молящихся. Внутри церковь хорошо украшена. Надъ входными западными дверями помѣщена Ченстоховская икона Божіей Матери, написанная одной художницей-католичкой, которая принесла трудъ свой въ даръ церкви и взяла только стоимость матеріала. Новый храмъ расположенъ на горѣ, видѣнъ издалека и составляетъ украшеніе города. Въ томъ же краѣ, какъ сообщаетъ вышеназванный епархіальный журналъ, выдѣляются своимъ убогимъ внѣшнимъ видомъ, бѣдностью внутренней обстановки и крайне незначительными размѣрами, многія изъ бывшихъ униатскихъ церквей, особенно сельскихъ, построенныхъ въ періодъ упадка униі. Въ настоящее время, съ возрожденіемъ православія въ Привислянскомъ краѣ, эти церкви въ большинствѣ оказываются недостаточными для воссоединеннаго населенія. Журналъ указываетъ, въ частности, на старую церковь въ селѣ Кане, холмскаго уѣзда, по тѣснотѣ которой большинство богомольцевъ, въ нѣкоторые особо чтимые праздники, совсѣмъ не могло помѣщаться въ ней и должно было во время богослуженій оставаться внѣ церкви. Въ виду этого настоятель вознамѣрился построить въ селѣ Кане вторую деревянную церковь и притомъ не обращаясь къ начальству съ просьбами объ отпускѣ денежныхъ средствъ. Нашлись для этого мѣстныя средства: строительный матеріалъ былъ пожертвованъ помѣщикомъ княземъ В. и отчасти самимъ священникомъ о. В., прихожане согласились безмездно доставить матеріалъ на мѣсто постройки, иконы и иконостасъ оказались на лицо, богослужебныя прина-



длежности найдено возможнымъ брать изъ прежней церкви. Постройка обошлась до 1.200 р., изъ которыхъ 100 р. были пожертвованы кронштадтскимъ протоіереемъ І. И. Сергіевымъ; остальные издержки, кромѣ строительнаго матеріала и его доставки, приняты были на свой счетъ мѣстнымъ священникомъ.

— Потребность въ устройствѣ новыхъ церквей въ обширныхъ или разбросанныхъ приходахъ южной Россіи, въ виду особенно мѣстнаго сектантства, признается и указывается вполне надежными и свѣдущими людьми. Въ описаніи путешествія преосвященнаго ставропольскаго Агаеодора по епархіи, напечатанномъ въ мѣстныхъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ, послѣ указанія на имѣнія и земельные участки, которые тянутся между станицами Варенниковской и Крымской на пространствѣ 45 верстъ и на которыхъ ямѣтся до 300 поселковъ, и послѣ указанія на массу рабочихъ пришлыхъ, проживающихъ въ имѣніяхъ, при экономіяхъ и на нефтяныхъ промыслахъ, читаемъ: страшно становится, когда подумаешь, что такое множество православныхъ въ религіозной жизни предоставлены самимъ себѣ. Пропаганда лжеучителей, постоянная и настойчивая, тѣмъ большую должна имѣть силу, чѣмъ меньше она встрѣчаетъ противодѣйствія. Едва ли серьезнымъ противодѣйствіемъ можно считать кратковременные и не частые (2—3 раза въ годъ) пріѣзды священниковъ; еще меньше значенія могутъ имѣть противусектантскіе листки и брошюры, которые могутъ быть перетолкованы лжеучителями въ свою пользу, не поняты надлежаще простыми читателями. Не принесло въ этомъ случаѣ существенной пользы и усиленіе штатовъ причта у центровъ прихода: по многолюдству населенія, развитію школьнаго дѣла и разнообразію требованій, предъявляемыхъ къ духовенству нынѣ, ему впору управиться только при церкви, и нѣтъ времени для поѣздокъ по хуторамъ и поселкамъ, разбросаннымъ иногда на пространствѣ 20—15 верстъ. И служатъ, и будутъ служить эти отдаленные пункты поселеній рассадниками сектантства, пока не приблизятъ для нихъ церковь, школу и духовенство. Въ виду отсутствія въ епархіи недостатка въ кандидатахъ священства и въ виду существованія очень многихъ поселковъ, которые могутъ дать скромныя средства для жизни священника, а также по вниманію къ опасному положенію православія въ многочисленныхъ и многолюдныхъ поселкахъ края, цѣлесообразнѣе было бы открыть приходы даже и въ такихъ мѣстахъ, гдѣ положеніе священника не было бы вполне обеспеченнымъ: лишь бы получались неболь-

шія средства для непрехотливаго существованія небольшой семьи новоопредѣленнаго священника и одинокаго псаломщика, да не шель православный народъ по распутіямъ сектантства. А такихъ приходовъ въ епархіи можетъ быть много. Правда, многіе поселки существуютъ временно; но съ упраздненіемъ поселка, — что, впрочемъ, бываетъ рѣдко, — можетъ быть закрытъ и штатъ причта. На устройство же недорогого зданія молитвеннаго дома потребуются скромныя средства въ 500—600 руб., которые всегда найдутся. Гражданское и военное начальство и земледѣльцы, думаемъ, не откажутъ въ помощи; а церкви, къ которымъ принадлежали поселки, не откажутъ помочь ризницей и утварью. Въ крайнемъ случаѣ богослуженіе можетъ быть открыто и въ частномъ домѣ. Несомнѣнно, скажутъ, священники такихъ приходовъ будутъ стараться перейти на лучшія мѣста; а частая смѣна не полезна для прихода. Но во всякомъ случаѣ „последняя не горше первая“: на мѣсто ушедшихъ явятся новыя лица и прихожане никогда не будутъ оставаться безъ богослуженія и безъ пастырскаго руководства.

Затронутый вопросъ и весьма важенъ и весьма сложенъ, и было бы очень желательно всестороннее разсмотрѣніе его людьми, близко стоящими къ дѣлу.

— Годъ тому назадъ начальникъ камчатской миссіи совершилъ миссіонерскую поѣздку къ ороконамъ, описаніе которой, въ видѣ путевыхъ замѣтокъ, нынѣ печатается въ мѣстныхъ «Епарх. Вѣдом.». Это описаніе, по словамъ «Церк. Вѣст.», наглядно знакомитъ съ условіями миссіонерскаго служенія въ краѣ и даетъ возможность отчетливо представить себѣ весьма большія трудности, съ которыми соединено это служеніе. „Камчатская духовная миссія (какъ читаемъ въ этомъ описаніи), занимающая огромное пространство по побережьямъ Тихаго океана, населенное аборигенами тайги, имѣетъ много уголковъ, въ которые, по причинѣ почти полнаго отсутствія какихъ-либо путей сообщенія, проповѣдникъ Евангелія Христова, при всемъ желаніи, едва можетъ проникнуть. Такимъ уголкомъ, между прочимъ, является сопредѣльная съ Императорскою гаванью (подъ 49° 28' с. ш. и 157° 57' в. д.) тайга, въ которой, по берегамъ рѣкъ: Тумнина, Сюркумъ, Окумв, Улика, Джуанко, Уй, Ма-Хуту и Хаджи (Императорская), концентрируются ороконскія стойбища съ населеніемъ въ 344 человекъ обоюгаго пола. Съ благословенія преосв. Макарія, въ концѣ 1895 г. пришлось мнѣ посѣтить эту глушь, какъ съ миссіонерскою цѣлью, такъ и цѣлью ближай-

шаго ознакомленія съ условіями быта инородцевъ и путями сообщеній, дабы въ послѣдующее время установить возможно частое сообщеніе съ ними пастырей церкви. Изъ гиликскихъ стойбищъ я взялъ для поѣздки пять нартъ съ собаками и проводниками; въ каждую было заложено отъ 9 до 12 собакъ. Ёдемъ по рыхлому снѣгу. Передніе вожаки, оба на лыжахъ, торятъ дорогу, которой мы и пользуемся съ большимъ затрудненіемъ: на рѣчкѣ то и дѣло встрѣчаются наледи. Полозья нартъ, касаясь воды, леденѣютъ и, при вѣздѣ въ снѣгъ, покрываются слоемъ его; собаки изнурились. Невольно приходилось останавливаться, опрокидывать на бокъ нарту и, при помощи топора и ножа, очищать полозья отъ льда и снѣга. Чѣмъ дальше подвигаемся впередъ, тѣмъ болѣе встрѣчаемъ препятствій на пути: на каждой верстѣ—попыньи и наледи, черезъ которыя, за неимѣніемъ проѣзда по берегу, покрытому густымъ тальникомъ, приходилось переправляться при помощи палокъ тальника, которымъ устилался нашъ путь. Въ этихъ опасныхъ мѣстахъ собака, чувствуя бѣду, стремглавъ летѣли, снѣша перескочить попынью, и—горе... если останавливались. Для ночлега обыкновенно избирается площадка въ лѣсу еловомъ или пихтовомъ. По прибытіи на стоянку, начинается рубка деревьевъ сухостойныхъ на дрова для костра, который необходимо держать цѣлую ночь, иначе нѣтъ возможности, хотя сколько-нибудь, согрѣться и выспаться на морозѣ, который при нашемъ путешествіи доходилъ до 40° по Реомюру. Тѣмъ временемъ одинъ—два человека разгребаютъ снѣгъ почти до земли, опредѣляютъ мѣсто для костра, который и разводятъ, а вокругъ него наше ложбище устилаютъ вѣтками елки и пихты. Испивъ чашку чая, я достаю дневникъ и сажусь писать замѣтки дня. Послѣ ужина, посидишь еще немножко у костра, и укладываешься спать. Гилики же долго еще продолжаютъ разговоры... Наконецъ, всѣ заснули и кругомъ водворилась тишина... только изрѣдка трещитъ костеръ, фантастически освѣщающій своимъ пламенемъ окрестныя деревья. Широкомъ пологомъ раскинулось надъ нами небо, усѣянное звѣздами“.

— Приходскіе священники, нерѣдко обремененные трудами по приходу, дѣлами по школамъ и церковному письмоводству, не всегда и не вездѣ могутъ удѣлять достаточное количество времени для разъясненія раскольникамъ—старобрядцамъ ихъ сомнѣній и заблужденій. Съ другой стороны нѣкоторые изъ раскольниковъ, проникнутыхъ фанатизмомъ, избѣгаютъ не только бесѣдъ, но и встрѣчъ съ православными священниками. Вслѣдствіе этого наблюденія,

съ цѣлью приготовить для приходскихъ священниковъ въ ихъ борьбѣ съ расколомъ помощниковъ и притомъ такихъ, которые были бы близко къ раскольникамъ, въ калужской епархіи, по словамъ «Церк. Вѣст.», въ прошломъ ноябрѣ были открыты при калужской семинаріи миссіонерскіе протвораскольническіе курсы. Слушателями курсовъ состоятъ 3 единовѣрца, 3 обратившихся изъ раскола, 2 православныхъ, одинъ бывший воспитанникъ семинаріи, учитель церковной школы и одинъ псаломщикъ. Къ слушанію курсовъ были привлечены также преосвященнымъ калужскимъ псаломщикомъ и діаконъ церковей г. Калуги, не стѣсненные другими занятіями.

— Въ нѣкоторыхъ провинціальныхъ газетахъ напечатано извѣстіе, что духовное вѣдомство приходитъ къ сознанію необходимости установить обязательное страхованіе церковей отъ огня. Польза такой мѣры, по мнѣнію «Моск. Вѣд.», несомнѣнна; но страхованіе церковей въ страховыхъ учрежденіяхъ было бы большою ошибкой и непродуманною тратой денегъ. Изъ отчетовъ страховыхъ обществъ извѣстно, что всѣ русскія страховыя общества ежегодно собираютъ страховыхъ премій болѣе 50 милліоновъ. Изъ нихъ около 30 милліоновъ поступаютъ на вознагражденіе пожарныхъ убытковъ, а остальное составляетъ чистый барышъ страховыхъ обществъ, который послѣдніи дѣлятъ съ иностранными обществами. Предполагая, что всѣхъ церковей въ Россіи около 50 тысячъ и принимая стоимость церковей на кругъ въ 15,000 рублей каждой оказывается, что если назначить страховую премію съ церковей кругомъ по 2 руб. съ тысячи, то страховыя преміи ежегодно составятъ сумму въ 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub> милліона руб. Очевидно, что ежегодно отъ огня не гибнетъ церковей на 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub> милліона. Зачѣмъ же въ такомъ случаѣ отдавать страховымъ обществамъ громадныя суммы въ видѣ премій, когда совсѣмъ не трудно организовать дѣло такъ, чтобъ эти капиталы оставались въ распоряженіи духовнаго вѣдомства? Святѣйшій Синодъ можетъ повелѣть произвести оцѣнку церковей и затѣмъ съ оцѣнки вносить въ Синодъ каменнымъ церквамъ по рублю, а деревяннымъ по 2 или 3 руб. съ каждой тысячи въ видѣ страховой преміи, и затѣмъ изъ собраннаго капитала, по представленіямъ епархіальныхъ архіереевъ, выдавать пожарныя убытки на возстановленіе сгорѣвшихъ церковей. Врядъ ли надо доказывать, что черезъ 10—20 лѣтъ соберутся такіе милліоны, что можно будетъ не только понизить преміи, но и образовать четыре особые капитала—одинъ

спеціально страховой для возмѣщенія пожарныхъ убытковъ, другой—на выдачу пособія на ремонтъ и исправленіе ветхихъ храмовъ въ бѣднѣйшихъ приходяхъ, третій—на устройство новыхъ церквей въ мѣстностяхъ съ инородческимъ населеніемъ, и четвертый—пенсіонный для дряхлаго запатнаго духовенства и его осиротѣлыхъ семей.

— Государь Императоръ Высочайше утвердить, соизволяя впредъ слѣдующія главныя основанія дѣйствій особой, учрежденной подъ предсѣдательствомъ Его Высочества Принца Александра Петровича Ольденбургскаго, комиссіи о мѣрахъ предупрежденія и борьбы съ чумною заразою: 1) Членами комиссіи назначаются: Министры Иностранныхъ Дѣлъ, Внутреннихъ Дѣлъ, Военный, Финансовъ, Юстиціи, Путей Сообщенія, Государственный Контролеръ, Управляющій Морскимъ Министерствомъ, коимъ разрѣшается, въ случаяхъ надобности, замѣнять себя своими представителями. 2) Предсѣдателю комиссіи предоставляется приглашать въ засѣданія комиссіи, въ качествѣ совѣцательныхъ членовъ, всѣхъ тѣхъ лицъ, участіе коихъ будетъ имъ признано полезнымъ. 3) Управляющимъ дѣлами комиссіи назначается камергеръ Двора Его Величества, дѣйствительный статскій совѣтникъ Саломонъ. 4) Въ составъ канцеляріи комиссіи предоставляется приглашать чиновъ гражданскаго и военнаго вѣдомства, съ сохраненіемъ ими занимаемыхъ должностей и содержанія и съ освобожденіемъ въ случаѣ надобности, по соглашенію съ начальствомъ сихъ лицъ, отъ другихъ занятій. 5) На обязанность комиссіи возлагается опредѣленіе мѣръ, кои должны быть приняты для предупрежденія занесенія чумной заразы въ предѣлы Имперіи и для прекращенія могущихъ начаться эпидемій, а также порядокъ приведенія этихъ мѣръ въ исполненіе и наблюденіе за таковымъ исполненіемъ. 6) Всѣ свѣдѣнія о чумѣ, независимо отъ представленія ихъ въ общеустановленномъ порядкѣ, сообщаются немедленно и непосредственно въ комиссію. 7) Комиссіи предоставляется требовать всѣ необходимыя ей свѣдѣнія отъ всѣхъ вѣдомствъ, а также сношаться непосредственно со всѣми учрежденіями и лицами, по дѣламъ ея касающимся, и командировать должностныхъ лицъ для исполненія возложенныхъ на нихъ комиссіею порученій. 8) Для исполненія этихъ обязанностей Предсѣдателю комиссіи предоставляется приглашать, по соглашенію съ подлежащими Министрами, военныхъ, гражданскихъ и медицинскихъ чиновъ. 9) Комиссіи предоставляется разрѣшать командируемымъ чинамъ принимать

собственною ихъ властью необходимыя мѣры въ случаяхъ, не терпящихъ отлагательства. 10) Размѣръ необходимыхъ денежныхъ средствъ опредѣляется по соглашенію Предсѣдателя комиссіи съ Министромъ Финансовъ и Государственнымъ Контролеромъ.

Таковыя главныя основанія, сообщенныя Предсѣдателемъ комиссіи Его Высочествомъ Прицемъ Александромъ Петровичемъ Ольденбургскимъ, Министръ Юстиціи, 13-го января 1897 года, предложилъ Правительствующему Сенату, для распубликованія во всеобщее свѣдѣніе.

## О В Ъ Я В Л Е Н І Я

### Н О В А Я К Н И Г А:

**„МЫСЛИ И ОБРАЗЫ ВЪ СОЧИНЕНІЯХЪ И. С. ТУРГЕНЕВА“.**

Составилъ преподаватель Харьковской Духовной Семинаріи *Н. С. Протопоповъ*. Цѣна 50 коп.

## Р е г е н т ъ

церковныхъ хоровъ, имѣющій хорошую аттестацію и учитель приходскихъ школъ *ищетъ мѣста*. Адресъ: Харьковъ, Михайловская ул., д. Найденова № 41. Климечко.

ВѢДОМСТВО УЧРЕЖДЕНІЙ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ

**ВѢСТНИКЪ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ.**

Журналъ, посвященный всѣмъ вопросамъ, относящимся до благотворительности и общественнаго призрѣнія. Органъ Вѣдомства дѣтскихъ пріютовъ. Журналъ издается Центральнымъ Управленіемъ дѣтскихъ пріютовъ Вѣдомства учреждений Императрицы Маріи, подъ редакціей д. с. с. Е. С. Шумворскаго. Журналъ выходитъ ежемѣсячно, книжками объемомъ не менѣе трехъ печатныхъ листовъ.—Подписная цѣна за годовое изданіе, съ доставкой и пересылкою, три рубля.—Доходъ отъ изданія, за покрытіемъ всѣхъ расходовъ, обращается въ пользу дѣтскихъ пріютовъ Вѣдомства учреждений Императрицы Маріи.—Подписка принимается въ редакціи (С.-Петербургъ, Казанская ул., 7) —Статьи для напечатанія и всѣ запросы, касающіеся журнала, должны быть адресуемы исключительно въ редакцію.—Редакція для личныхъ объясненій открыта, исключая воскресные и праздничные дни, ежедневно отъ 2 до 3 час. пополудни.—Отдѣльные №№ продаются по 30 к.—Объявленія принимаются за строчку, или занимаемое ею мѣсто, по 15 коп.

Адресъ Редакціи: С.-Петербургъ, Казанская ул., 7.

## ОБЪЯВЛЕНІЯ

### ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1897 ГОДЪ

#### НА ИЗДАВАЕМЫЙ ПРИ СВЯТѢЙШЕМЪ СУНОДѢ ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЪ „ЦЕРКОВНЫЯ ВѢДОМОСТИ“.

„Церковныя Вѣдомости“, издаваемый при Святѣйшемъ Синодѣ, имѣютъ выходить въ 1897 году (10-й годъ изданія) по утвержденной Святѣйшимъ Синодомъ программѣ, въ объемъ до 3 печатныхъ листовъ, еженедѣльно. Кромѣ официальной части, заключающей узаконенія и распоряженія по духовному вѣдомству, „Церковныя Вѣдомости“ имѣютъ прибавленія (часть неофициальная), въ которыхъ печатаются статьи по слѣдующимъ отдѣламъ: I. Слова, рѣчи, бесѣды и поученія. II. Статьи нравственно-назидательнаго содержанія. III. Статьи по церковной исторіи и археологіи. IV. Статьи по церковному управленію, церковному хозяйству и пастырской практикѣ. V. Братства и общества, духовно-просвѣтительныя и благотворительныя учрежденія, духовно-нравственныя чтенія и собесѣдованія. VI. Церковныя торжества. VII. Изъ жизни духовно-учебныхъ заведеній. VIII. Церковно-приходскія школы. IX. Монастыри, общины, храмы и часовни. X. Расколъ, сектантство и миссіонерское дѣло. XI. Православная Церковь внѣ предѣловъ Россіи. XII. Извѣстія и замѣтки. XIII. Некрологи. XIV. Библіографія. XV. Извѣстія изъ заграницы. XVI. Отвѣты редакціи. Объявленія. Въ „Прибавленіяхъ къ Церковнымъ Вѣдомостямъ“ помѣщаются также перѣдко и рисунки наиболее замѣчательныхъ храмовъ, монастырей, церковно-приходскихъ школъ и проч. и рассылаются отъ времени до времени всѣмъ подписчикамъ безплатныя приложенія. Цѣна „Церковныхъ Вѣдомостей“ съ доставкой и пересылкою три р., за границу четыре рубля. Причты церквей, настоятели и настоятельницы монастырей и духовно-учебныхъ заведеній вносятъ подписныя деньги въ мѣстныя духовныя консисторіи, а причты военныхъ церквей въ Правленіе при Протопресвитерѣ. Иногородные частные подписчики адресуютъ свои требованія на „Церковныя Вѣдомости“ въ Хозяйственное Управленіе при Святѣйшемъ Синодѣ. Отъ частныхъ же лицъ, живущихъ въ С.-Петербургѣ, подписка принимается въ конторѣ Редакціи (Конногвардейскій бульваръ, домъ № 5, кв. 7) отъ 10 час. утра до 4 час. ежедневно, за исключеніемъ воскресныхъ, праздничныхъ и табельныхъ дней. Въ Москвѣ въ Синодальной книжной лавкѣ на Никольской улицѣ. Частныя объявленія, соотвѣтствующія назначенію изданія, принимаются съ платою по 30 коп. за мѣсто, занимаемое строкою пята въ одинъ столбецъ. За полную страницу—42 р. Частныя объявленія на первой и послѣдней страницахъ не печатаются.

Редакторъ кафедральный Протоіерей *Петръ Смирновъ*.

## ОТЪ РЕДАКЦІИ

### духовно-народнаго журнала „КОРМЧІЙ“.

Редакція журнала „Кормчій“ сямъ честь имѣетъ извѣстить О.о. Настоятелей Монастырей, Соборовъ и Церквей, а также всѣхъ лицъ, сочувствующихъ духовно-назидательному чтенію, что издаваемые ею иллюстрированные «Воскресные Листки» какъ безплатное приложеніе къ журналу, — съ 1897 года будутъ продаваться и отдѣльно. Цѣна за сотню листовъ безъ пересылки 60 к., съ пересылкой—80 коп. Требованія исполняются не менѣе, какъ на 50 экземпляровъ. Главнымъ предметомъ содержанія листовъ, какъ и прежде, будетъ служить жизнеописаніе Святыхъ Божіихъ съ нравственнымъ выводомъ къ жизни современнаго христіанина; но редакція будетъ, по мѣрѣ средствъ и силъ, и разнообразить листки. Сокровищница духовная неистощима: Писанія богомудрыхъ Отцовъ и Учителей Церкви, Умилительный Чинъ Православнаго Богослуженія и его обряды, изъясненіе праздниковъ и его иѣсновѣній, вылающіеся случаи и назидательные рассказы, — все это, по времени, найдетъ себѣ мѣсто на страницахъ листовъ, если добрыя собратья наши и соработники на Нивѣ Христовой поддержать насъ.

Листки будутъ печататься и приготовляться заблаговременно, посему могутъ служить удобнымъ подспорьемъ, какъ Пастырямъ даже самыхъ отдаленныхъ провинцій въ ихъ святомъ и высокомъ дѣлѣ Церковнаго Учительства, такъ и для раздачъ богомольцамъ въ дни Христовыхъ праздниковъ и другихъ. Съ требованіями обращаться: Москва, Ордынка, Редакція журнала „Кормчій“.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЬ  
**„ТРУДЫ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ“**

на 1897 годъ (тридцать восьмой).

Журналь „Труды Кіевской дух. Академіи“ выходитъ по преже утвержденной программѣ—ежемѣсячно книгами отъ 10 до 12 и болѣе печатныхъ листовъ. Цѣна за годовое изданіе 7 р., за границу—8 р. съ пересылкою. Въ журналь „Труды“ помѣщаются статьи по всемъ отраслямъ наукъ, преподаваемыхъ въ духовной Академіи, по предметамъ общезанимательнымъ и по изложенію доступнымъ большинству читателей, а также переводы твореній блаж. Іеронима и блаж. Августина, которые, въ отдѣльныхъ оттискахъ, будутъ служить продолженіемъ изданія подъ общимъ названіемъ „Библіотена твореній св. отцевъ и учителей церкви западныхъ“. Указомъ св. Синода отъ 3/29 февр. 1884 г., подписка какъ на „Труды“, такъ и на „Библіотеку твореній св. отцевъ и учителей ц. западныхъ“, рекомендована для духовныхъ семинарій, штатныхъ мужскихъ монастырей, каедральныхъ соборовъ и болѣе достаточныхъ приходскихъ церквей. ТРУДЫ АКАДЕМІИ за прежніе годы продаются по уменьшеннымъ цѣнамъ, именно: за 1860—1878 по 5 р., за 1879—1883 г.г. по 6 р.; за 1885—1895 г.г. по прежней цѣнѣ, т. е. по 7 р. съ перес. За 1884 г. всѣ экземпляры Трудовъ распроданы. „Владимірскій Сборникъ въ память девятисотлѣтія крещенія Россіи“ (Сказанія о посѣщеніи Русской страны св. апостоломъ Андреемъ. И. И. Малышевскаго. Владиміръ св. какъ политическій дѣятель. В. З. Завитненка. Древнія изображенія св. Владиміра Н. П. Петрова. Чествованіе памяти св. Владиміра на югѣ Россіи и въ частности въ Кіевѣ. Его же. Слово, сказанное 10 іюля 1888 г. В. Θ. Пѣвницкаго) Ц. 2 р. съ перес. Празднованіе 900-лѣтія крещенія русскаго народа въ Кіевѣ (съ рисунками, относящимися къ празднеству). Ц. 2 р. 50 к., на лучшей бумагѣ—3 р. 50 к. съ перес. Изъясненіе божественной литургіи. Арсенія, м. кiev. (450 стр.). 2 р. Толкованіе на первые 26 псалмовъ. Его же. (634, 8-о). 2 р. Библіотена твореній св. отцевъ и учителей Церкви западныхъ: а) св. Кипріяна карфагенскаго, ч. 1—2, б) бл. Іеронима стридонскаго, ч. 1—13 и в) бл. Августина иппонійскаго, ч. 1—8.—Цѣна каждой части 2 р. съ перес., кромѣ 9-й части твор. бл. Іеронима, которая стоитъ 1 р. 50 к. съ перес. „Книга для назидательнаго чтенія“ (Сборникъ статей изъ „Воскреснаго Чтенія“ за 1837—1868 г.г.). Изд. 4-е. Книга эта одобрена Особ. Отд. Ученаго Комитета Минист. Нар. Просв. для ученическихъ народныхъ библіотекъ и Училищ. Совѣт. при Св. Синодѣ—къ употребленію въ ц.-приход. школахъ въ качествѣ книги для выѣкласнаго чтенія. Ц. 1 р. съ перес. При требованіи 100 и болѣе экз. допускается уступка для Епарх. училищ. Совѣтовъ 40%, а для книжныхъ магазиновъ—30%. Опытъ правосл. догматическаго богословія (съ историческимъ изложеніемъ догматовъ) Еп. Сильвестра. Т. 1-й изд. 3-е. ц. 1 р. 70 к.; т. 2-й, изд. 3-е, ц. 3 р. 30; т. 3-й изд. 2-е, ц. 3 р.; т. 4-й, ц. 3 р. и т. 5-й, ц. 3 р. съ перес. Празднованіе воскреснаго дня (его исторія и значеніе) Смирнова Д. 1893 г. Ц. 2 р. съ перес. Буддизмъ и христіанство. Сравненіе легендарной исторіи и ученія Будды съ евангельской исторіей и ученіемъ нашего Господа І. Христа. С. Келлога. Переводъ съ англ. доцента Академіи Θ. С. Орнатскаго. Изд. 2-е, исправленное и дополненное 1894 г. Ц. 1 р. 75 к. съ перес. Священникъ. Приготовленіе къ священству и жизнь священника В. Θ. Пѣвницкаго. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою. Съ требованіями какъ относительно по журналу „Труды“, такъ и другихъ изданій и книгъ редакція проситъ обращаться непосредственно въ ней—въ Редакцію журнала „Труды Кіевской дух. Академіи“, въ Кіевѣ. Редакторъ проф. В. Пѣвницкій.

**УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ ИМПЕРАТОРСКАГО ЮРЬЕВСКАГО УНИВЕРСИТЕТА**

будутъ выходить въ неопредѣленные сроки, не менѣе 4 разъ въ теченіе года. Ученыя Записки распадаются на I) отдѣлъ оффиціальныи—и II) отдѣлъ научныи; въ послѣднемъ будутъ помѣщаемы: А. мелкія статьи, предварительныя сообщенія, рецензіи, библіографическіе обзоры и т. п. Б. крупныя работы, печатаемыя въ видѣ особыхъ приложеній, съ особой пагинаціей каждое. Подписка принимается Правленіемъ Императорскаго Юрьевскаго Университета. Подписная цѣна 6 руб. Редакторъ Е. Шмурло.



## О Б Ъ И З Д А Н І Я УНИВЕРСИТЕТСКИХЪ ИЗВѢСТІЙ ВЪ 1897 ГОДУ.

Цѣль настоящаго изданія остается прежнею: доставлять членамъ университетскаго сословія свѣдѣнія, необходимыя имъ по отношеніямъ ихъ къ Университету, и знакомить публику съ состояніемъ и дѣятельностію Университета и различныхъ его частей. Согласно съ этою цѣлью, въ Университетскихъ Извѣстіяхъ печатаются: 1) Протоколы засѣданій университетскаго Совѣта. 2) Новые постановленія и распоряженія по Университету. 3) Свѣдѣнія о преподавателяхъ и учащихся, списки студентовъ и постороннихъ слушателей. 4) Обзорѣнія преподаванія по полугодіямъ. 5) Программы, конспекты, и библиографическіе указатели для учащихся. 6) Библиографическіе указатели книгъ, поступающихъ въ университетскую бібліотеку и въ студенческой ея отдѣлъ. 7) Свѣдѣнія и изслѣдованія, относящіяся къ устройству и состоянію ученой, учебной, административной и хозяйственной части Университета. 8) Свѣдѣнія о состояніи коллекцій, кабинетовъ, музеевъ и другихъ учебно-вспомогательныхъ заведеній Университета. 9) Годичные отчеты по Университету. 10) Отчеты о путешествіяхъ преподавателей съ учеными цѣлями. 11) Разборы диссертаций, представляемыхъ для получения ученыхъ степеней, соисканія пагравъ, *pro venia legendi* и т. п., а также и самыя диссертации. 12) Рѣчи, произносимыя на годичномъ актѣ и въ другихъ торжественныхъ собраніяхъ. 13) Вступительныя, пробныя, публичныя лекціи и полныя курсы преподавателей. 14) Ученые труды преподавателей и учащихся. 15. Матеріалы и переводы научныхъ сочиненій. Указанныя статьи распределяются на двѣ части—1)—официальную и протоколы, отчеты и т. п. 2)—неофициальную (статьи научнаго содержанія), съ отдѣлами—*критико-библиографическимъ*, посвященнымъ критическому обзорѣню выдающихся явленій ученой литературы (русской и иностранной), и *научной хроники* заключающимъ въ себѣ извѣстія о дѣятельности ученыхъ обществъ, состоящихъ при Университетѣ, и т. п. свѣдѣнія. Въ *прибавленіяхъ* печатаются матеріалы, указатели бібліотеки, списки, таблицы метеорологическихъ наблюденій и т. п.

Университетскія Извѣстія въ 1897 году будутъ выходить ежемѣсячно книжками, содержащими въ себѣ до 20 печатныхъ листовъ. Цѣна за 12 книжекъ Извѣстій безъ пересылки **ШЕСТЬ** руб. **ПЯТЬДЕСЯТЬ** коп., а съ пересылкой **СЕМЬ** рублей. Подписка и заявленія объ обмѣнѣ изданіями принимаются въ канцеляріи Правленія Университета. Студенты Университета Св. Владимира платятъ за годовое изданіе Университетскихъ Извѣстій 3 руб. сер., а студенты прочихъ Университетовъ 4 руб.; продажа отдѣльныхъ книжекъ не допускается. Университетскія Извѣстія высылаются только по полученіи подписныхъ денегъ. Гр. иногородные могутъ обращаться съ требованіями своими къ комиссіонеру Университета Н. Я. Оглобину въ С.-Петербургъ, на Малую Садовую, № 4-й, и въ Кіевъ, на Крещатику, въ княжній магазинъ его же, или непосредственно въ Правленіе Университета Св. Владимира.

Гл. Редакторъ *В. Иконниковъ*.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ

### „С.-ПЕТЕРБУРГСКІЙ ДУХОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“

съ извѣстіями по С.-Петербургской епархіи въ 1897 г. Третій годъ изданія. Журналъ издается „Обществомъ распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ Православной Церкви“ въ Спб. и даетъ лицамъ всѣхъ сословій назидательное чтеніе въ духѣ Св. Православной Церкви. Особенное вниманіе въ статьяхъ журнала дается церковной проповѣди. Вопросы, выдвигаемые на очередь жизни, находятъ въ журналѣ сильное разрѣшеніе съ церковной точки зрѣнія. Сетки, расколъ, уклоненія отъ церковныхъ правилъ въ жизни, все находитъ подобающее обличеніе и освѣщеніе въ журналѣ. Дѣятельнымъ сотрудникомъ журнала состоитъ протоіерей Іоаннъ Пльчъ Сергіевъ (Кронштадтскій). Въ журналѣ за 1895 и 1896 г.г. печатались его слова и рѣчи, произнесенныя по разнымъ случаямъ, а также дневникъ, нигдѣ не печатанный ранѣе, за 1861, 1894 и 1895 года. Въ 1897 году будетъ продолжаться печатаніе дневниковъ 1861 и 1895 г.г., а также слова и рѣчи о. Іоанна. Подписная цѣна на журналъ—5 руб. въ годъ, 3 руб. за 1/2 года, съ доставкой и пересылкой.

Редакторъ, Свящ. Философъ Орнатскій.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ

## „ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНІЕ“

въ 1897 году.

Издание журнала „ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНІЕ“ въ 1897 году, тридцать восьмью съ начала его изданія, будетъ продолжаться на прежнихъ основаніяхъ. Для лицъ, еще незнакомыхъ съ журналомъ „Душеполезное Чтеніе“ и нуждающихся во вѣнѣ свѣдѣтельствъ о журналѣ, достаточно присовокупить, что извѣстный всей Россіи преосвященный **ТЕОФАНЪ**,—докторъ Богословія и затворникъ, на обращенный къ нему вопросъ о выборѣ чтенія, писалъ: Для чтенія выписывайте журналъ „Душеполезное Чтеніе“. Очень пригодный журналъ и дешевый—4 р. съ пересылкой. И въ другомъ мѣстѣ онъ же пишетъ: „Душеполезное Чтеніе“ я получаю. Это единственный журналъ, гдѣ статьи не отуманиваются мудроречіями“. „Руководство для Сельскихъ Пастырей“, въ своемъ мартовскомъ обзорѣ духовныхъ журналовъ, поименовавъ болѣе двадцати статей изъ „Душеполезнаго Чтенія“, которыя оно рекомендуетъ особенному вниманію своихъ читателей, замѣчаетъ; что „всѣ указанныя статьи и многія другія тѣмъ отличаются въ ряду подобныхъ имъ, что, во-первыхъ, приравнены къ извѣстному опредѣленному дню и событію, во-вторыхъ, отличаются общедоступностію и, въ-третьихъ, назидательностію“. Иныя статьи—общаго характера, „имѣющія значеніе для всякаго образованнаго человека“. И въ Русскомъ Словѣ (№ 240) читаемъ: „Душеполезное Чтеніе богато, какъ и всегда, статьями популярными и нравоучительными, которыя всѣ читаются легко и съ интересомъ. Большую цѣнность представляютъ печатающіяся здѣсь письма преосвященнаго Теофана-Затворника и Амвросія Оптинскаго, этихъ двухъ великихъ знатоковъ души и учителей христіанской мудрости. Въ этихъ письмахъ и поученіяхъ заключается цѣлая система христіанской философіи“. Редакція Троицкихъ Листковъ съ своей стороны присовокупляетъ: „Отъ души советуемъ нашимъ читателямъ выписывать этотъ воистину душеполезный журналъ. Это такое чтеніе, которое даетъ пищу уму и сердцу и за которымъ отдыхаетъ душа... Годовая цѣна журнала съ пересылкой за 12 книгъ, въ которыхъ до 2,300 страницъ, только 4 рубля съ пересылкой“. Адресъ: **МОСКВА**. Въ редакцію журнала: **ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНІЕ**, при церкви Святителя Николая въ Толмачахъ.

Редакторъ-издатель заслуж. проф. прот. **Димитрій КАСИЦИНЪ**.

Открыта подписка на новый журналъ

**ЛИТЕРАТУРНЫЙ, НАУЧНЫЙ и ПОЛИТИЧЕСКІЙ****„ЖИЗНЬ“.**

Журналъ будетъ выходить съ 1 Января 1897 г. въ С.-Петербургѣ три раза въ мѣсяцъ (1, 11 и 21) книгами большого формата in 8<sup>o</sup> въ 10—12 печ. листовъ (160—200 стр.) каждая. Въ программу журнала войдутъ слѣдующіе отдѣлы: I. Романы, повѣсти, рассказы (преимущественно русскихъ авторовъ) стихотворенія и пр. II. Научныя статьи по всѣмъ отраслямъ знанья и искусства, въ популярномъ изложеніи. III. Статьи по общественнымъ вопросамъ. IV. Критика и библиографія. V. Русская жизнь. VI. Заграничная жизнь. VII. Театръ. Музыка. Живопись. VIII. Смѣсь. Подписная цѣна за годовое изданіе „ЖИЗНИ“, состоящее изъ тридцати шести книгъ **СЕМЬ** рублей съ доставкой и пересылкой. За границу 7 р. золотомъ. При обращеніи непосредственно въ контору „Жизни“ (С.-Петербургъ, Новенскій пер., д. № 30) допускается разсрочка: при подпискѣ вносится 3 р., къ 1 Апрѣля 2 р. и къ 1 Юля остальные. По особому соглашенію съ конторой допускается разсрочка на болѣе льготныхъ условіяхъ (отъ 1 р. ежемѣсячно). **КОНТОРА РЕДАКЦИИ С.-Петербургъ. Новенскій пер., д. № 30.**

Редакторъ-Издатель **С. В. Воейковъ**.

При семъ номерѣ разсылается преисъ-курантъ церковныхъ вещей Торговаго дома **М. и А. Калгушкины** въ Харьковѣ.

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

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

# ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

---

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

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

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

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

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

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

Контора редакція 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 ерочи, за одиць разъ 30 к., за два раза 40 к., за три раза 50 к.

Редакторъ, Ректоръ Семинаріи,  
Протоіерей Іоаннъ Знаменній.