

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1900.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

	Стр.
<b>I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:</b>	
Христіанскія мысли о развлеченіяхъ. <i>Прот. Ст. Остроумова</i> . . .	1—20
Ученіе свв. отцовъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.	
<b>II. Калачинскаго</b> . . . . .	21—43
Античный идеаль воспитанія и сравненіе его съ христіанскимъ. <i>Н. Миротубова</i> . . . . .	43—62
<b>II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:</b>	
Философія монизма. Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i> . . . . .	1—27
Основной вопросъ о міровой жизни и сущность пантеизма. <i>Н. Боголюбова</i> . . . . .	28—50
<b>III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:</b>	
Содержаніе. Высочайшій Приказъ.—Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа н. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ селеній (продолженіе). В. Давыденко.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1900.

# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

## СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

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

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ 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 лнн, 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 вѣлучительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 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. Бретано. 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. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вошіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

# ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— ❁ Т. I.—Ч. I. ❁ —

## ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Христіанскія мысли о развлеченіяхъ.—*Прот. Ст. Остроу-мова* (стр. 1—20).

Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.—*П. Калачинскаго* (стр. 21—42, 72—96, 129—143, 201—212, 264—286).

Античный идеаль воспитанія и сравненіе его съ христіанскимъ.—*Н. Миролубови* (стр. 43—62, 97—110).

Слово въ день памяти преподобнаго Антонія Великаго.—*Пресвященнаго Иннокентія*, Епископа Сумскаго (стр. 63—71).

Какую можно усматривать цѣль Христа Спасителя въ Его поученіяхъ народа притчами.—*В. Мышцына* (стр. 111—128).

Средневѣковыя воззрѣнія на юридическую вмѣняемость еретикамъ ихъ лжеученій.—*П. Наумова* (стр. 144—172, 213—242).

Поученіе въ недѣлю Сыропустную. О покаянной скорби и сокрушеніи, какъ основныхъ чувствахъ души человѣка.—*Свящ. Даніила Попова* (стр. 173—180).

„Потребность вѣрить“ Ф. Брюнетьера.—*В. Казанцева* (стр. 181—200).

Посланіе Господомъ Исусомъ Христомъ двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь.—*Ив. Перова* (стр. 243—263, 335—355, 385—402).

Приготовленіе древняго міра къ принятію христіанства.—*К. Г. Воблаго* (стр. 287—314, 356—370, 403—420, 607—626, 677—686) <sup>1)</sup>.

Странное самообвиненіе (отвѣтъ о. Свѣтлову).—*Прот. Т. Буткевича* (стр. 1—20).

<sup>1)</sup> Продолженіе—и во 2-й части: см. оглавленіе.

Книга Руѣъ (экзегетическій очеркъ).—*Епископа Иннокентія* (стр. 315—334, 371—384).

Приглашеніе къ пожертвованію (стр. 1—4).

Мѣры правительства къ улучшенію состоянія духовенства въ царствованіе Императора НИКОЛАЯ I-го.—*Свящ. І. Креchetовича* (стр. 421—438).

Догматическія опредѣленія о богодухновенности и употребленіи св. Писанія въ римско-католической церкви (IX—XVI вв.).—*Д. Леонардова* (стр. 439—458, 521—535).

Историческія судьбы буддизма въ Азіи со времени возникновенія его до VII вѣка по Р. Хр.—*Е. Воронцова* (стр. 459—479, 536—556).

Еще о религиозныхъ убѣжденіяхъ декабристовъ.—*М. Успенскаго* (стр. 480—490).

Фальшивящее упрямство въ отстаиваніи Filioque и въ отверженіи Пресуществленія.—*Профессора А. Гусева* (стр. 491—520, 574—606, 641—676, 699—736) <sup>1)</sup>.

Ученіе Маймонида о ветхозавѣтныхъ пророчествахъ.—*Свящ. Е. В.* (стр. 557—573).

Мысли объ иночествѣ св. Кирилла Туровскаго.—*Е. Воронцова* (стр. 627—640).

Наставленіе дѣтямъ, учащимся въ сельскимъ школахъ. О кроткомъ и жалостливомъ обращеніи съ животными.—*Преосвященнаго Аморосія, Архіепископа Харьковскаго* (стр. 687—698).

<sup>1)</sup> Продолженіе—и во 2-й части: см. оглавленіе.

# ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

Т. I.—Ч. I.

ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ.

Философскія монизма.—Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* (стр. 1—27, 51—78, 121—150, 168—198, 221—245, 275—294, 321—354, 381—410, 437—450) <sup>1)</sup>.

Основной вопросъ о міровой жизни и сущность пантеизма.—*Н. Боголюбова* (стр. 28—50, 79—106).

Современная анархія духа и ея философъ Фридрихъ Ницше.—Заслуженнаго профессора Варшавскаго Университета *Г. Струве* (стр. 107—120, 151—167, 199—220).

Естественное Богопознаніе.—Профессора *С. С. Глаголева* (стр. 246—274, 295—320, 355—380, 411—436, 473—492, 525—552) <sup>2)</sup>.

Философское самообразование при посредствѣ современной намъ философской литературы.—*М. Вержболовича* (стр. 451—472).

Древне-греческія мистеріи.—*Н. П.* (стр. 493—524).

О свободѣ воли человѣка съ нравственной точки зрѣнія.—*В. Лаврова* (стр. 553—572) <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Продолженіе—и во 2-й части: см. оглавленіе.

<sup>2)</sup> Тоже.

<sup>3)</sup> Тоже.

# ВѢРА И РАЗУМЪ

въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналь, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналь выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяць, 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, Столѣнниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналь 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—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналь за всѣ означенные годы, журналь можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

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

3. Последнее сочиненіе графа Л. П. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторовское сочиненіе о. Владимира Гетге. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Января 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтцевъ.*

---

# ХРИСТИАНСКІЯ МЫСЛИ О РАЗВЛЕЧЕНІЯХЪ.

## 1.

Радость и вселіе сердца составляютъ одинъ изъ отличительныхъ признаковъ христіанина. Спаситель, запрещая заботу и печаль, что иное внушалъ, какъ не миръ и веселіе? Онъ умножилъ вино на бракѣ въ Канѣ Галилейской и черезъ то умножилъ довольство гостей и хозяевъ. Въ притчѣ о блудномъ сынѣ, Онъ упоминаетъ о пѣніи и ликованіи по поводу возвращенія блуднаго сына, какъ о непредосудительныхъ выраженіяхъ человѣческой радости.

И нынѣ въ общественной молитвѣ нашей Церкви часто слышится призывъ къ веселію: *радуйтесь, людие, веселитесь, придите, руками воспоемъ* и пр.

Даже строгій аскетизмъ не совершенно отвергаетъ благоразумныя развлечения и удовольствія. Извѣстно, что отвѣтилъ глава монаховъ, преп. Антоній, звѣролову, удивлявшемуся тому, что пр. Антоній съ братіею предается играмъ. Онъ приказалъ звѣролову натягивать лукъ еще и еще. Когда же звѣроловъ замѣтилъ, что тетива можетъ лопнуть, тогда преподобный выяснилъ ему, что и человѣческая природа не выдержитъ постоянного напряженія, что и для ней необходимы послабленія въ видѣ удовольствій.

Радость можетъ быть безкорыстной, естественной, благородной и прекрасной. Она можетъ быть расширеніемъ жизни. Наслаждаться жизнью такъ же свойственно человѣку, какъ и мыслить. Но когда одно мышленіе становится цѣлью жизни, то это уже—уродливо. Такъ точно и одно наслажденіе не



должно быть цѣлью жизни, иначе оно не расширитъ жизнь, а съузитъ ее, утомитъ душу и ослабитъ тѣлесныя силы.

Радость сближаетъ людей, она сродни любви. Прекрасно изображено это Шиллеромъ въ своемъ гимнѣ „Къ радости“.

„Все, что разрознено свѣта дыханіемъ,

„Вяжешь ты братства узломъ;

„Люди тамъ братья, гдѣ ты надъ созданьемъ

„Легкимъ повѣешь крыломъ.

„Радость! ты путь указуешь искятелю

„Къ благу, къ вѣнцу бытія;

„Въ огненномъ зеркалѣ правды пытателю

„Свѣтитъ улыбка твоя.

„Смертному вѣешь ты солнечнымъ знаменемъ

„Вѣры съ крутой высоты;

„Въ щели гробницъ проникающимъ пламенемъ

„Блещешь межъ ангеловъ ты....

Кромѣ этого, удовольствіями достигается „необходимое отдохновеніе отъ трудовъ. Не только тѣло человѣка имѣетъ нужду въ отдохновеніи и обновленіи силъ, а и душа его, утомляемая суетою дѣлъ своихъ, также нуждается въ отдохновеніи, освѣженіи и обновленіи. Тѣло укрѣпляется пищею и сномъ, а душа ищетъ забвенія своихъ печалей, освѣженія и ободренія силъ своихъ въ другихъ, болѣе свойственныхъ ей, наслажденіяхъ. Все это естественно, даже необходимо, а потому не можетъ быть осуждаемо. *Вся ми лѣтъ суть*, говоритъ Апостоль, *но не все на пользу*. Необходимо только прежде испытать себя, точно ли тѣло и душа утомлены, хотя изнурительными, но полезными и важными трудами, и заслуживаютъ ли того, чтобы дозволить имъ то или другое удовольствіе? Не есть ли скука и тягота душевная плодъ бездѣйствія, а не трудовъ,— праздности, а не усиленныхъ занятій?“<sup>1)</sup>

## 2.

Дозволительны удовольствія, но не всѣ безразлично и не всегда. Нужно обращать вниманіе на характеръ удовольствій.

<sup>1)</sup> Изъ проповѣдей Дмитрія (Муретова), архіеп. Херсонскаго. Отд. брош.— „Объ удовольствіяхъ и развлеченіяхъ въ жизни христіанина“. М. 1894 г.

Душа человѣка подобна чувствительной пластинкѣ, отпечатлѣвающей на себѣ образы міра. Какъ же нужно заботиться, чтобы на этой пластинкѣ отпечатлѣвалось только чистое, прекрасное и святое!

Но еще прежде вопроса—грѣшно или нѣтъ наслаждаться тѣмъ или другимъ, развлеченіемъ, надобно спросить самого себя: такъ ли я чистъ и непороченъ душею и сердцемъ, что наслажденіе можетъ возбуждать во мнѣ чувство благодаренія Господу и расширять мое сердце любовью къ ближнему? Такъ ли я твердъ на камени заповѣдей Христовыхъ, такъ ли ограждена душа моя страхомъ Божиимъ, чтобы ничто не могло возбудить въ умѣ моемъ нечистыхъ и грубыхъ помышленій, возжечь въ сердцѣ моемъ нечистыхъ пожеланій и похотей.

Надобно разсуждать и о томъ, послужить ли предполагаемое увеселеніе и удовольствіе къ укрѣпленію, а не къ большому истощенію силъ тѣлесныхъ; возвыситъ ли упавшій духъ мой или напротивъ еще болѣе ослабитъ его, оживитъ ли сердце мое тою чистою, глубокою и животворною радостію, которая наполняетъ, умиротворяетъ, возвышаетъ и ободряетъ душу; или, напротивъ, еще болѣе взволнуетъ сердце мое и возмутитъ душу мою? Въ послѣднемъ случаѣ, очевидно, лучше отказаться отъ увеселенія, бѣжать отъ удовольствій, которыя сопровождаются очевиднымъ вредомъ. Надобно, наконецъ, разсуждать и о томъ, не отвлечетъ ли предположенное удовольствіе отъ ка-  
накихъ либо важнѣйшихъ занятій? Въ такомъ случаѣ самое невинное удовольствіе дѣлается не только вреднымъ, а и преступнымъ. Если, на примѣръ, мать любитъ предаваться удовольствіямъ и забавамъ, когда малыя дѣти ея въ рукахъ наемничихъ подвергаются опасности пострадать тѣлесно или нравственно, то можно ли назвать такое удовольствіе невиннымъ? Если тотъ, кому ввѣрено какое либо служеніе обществу, требующее постояннаго вниманія, всегдашней готовности исполнять требованія нуждающихся,—и нынѣ, и завтра, оставляя все, идетъ развлекаться забавами, то будетъ ли это провозвѣщеніе времени безвредное? Если отецъ семейства, вмѣсто тихихъ, согрѣвающихъ душу семейныхъ радостей, каждый почти день ищетъ развлеченій внѣ своего дома, оставляя домашнихъ сво-

нихъ, какъ чуждыхъ ему, то не будутъ ли удовольствія его достойны осужденія? Если православный христіанинъ проводитъ въ увеселеніяхъ то время, когда церковь призываетъ его на славословіе Божіе, то не будутъ ли забавы его посмѣяніемъ надъ своею вѣрою, явнымъ презрѣніемъ къ уставамъ своей церкви? И невинное само по себѣ удовольствіе можетъ сдѣлаться преступнымъ и безвредное—вреднымъ. *Вся ми лѣтъ суть, но не вся на пользу*“<sup>1)</sup>).

Во имя ложно понимаемой христіанской свободы еще при Тертуліанѣ, въ третьемъ вѣкѣ по Р. Х., говорили: „религія въ совѣсти и сердцѣ. Она ничего не потеряетъ, если глазъ и ухо дозволяетъ себѣ нѣкоторое развлеченіе“. Но многія развлеченія, происходя изъ языческаго образа мыслей и жизни, по духу и внѣшнему виду стоятъ въ связи съ язычествомъ. Тертуліанъ поэтому и называетъ участіе въ нихъ идолослуженіемъ. Последствіемъ такихъ развлеченій является ослабленіе христіанскаго благочинія. „Если всякая нечистота должна быть для насъ мерзостью,—зачѣмъ же мы будемъ слушать то, о чемъ мы не должны говорить, зная, что за каждое праздное слово должны дать отвѣтъ Богу“?<sup>2)</sup>

Тертуліанъ въ этомъ случаѣ разумѣлъ преимущественно театральныя зрѣлища. Но намъ говорятъ, что нынѣ эти зрѣлища сдѣлались назидательными.

Такъ ли? „Страстная музыка не утѣшаетъ, а возбуждаетъ и волнуется страсти; зрѣлища, подъ видомъ наученія, потворствуютъ человѣческимъ слабостямъ и страстямъ, тѣшатъ самолюбіе наше, даютъ пищу нашей склонности къ осужденію и осмѣянію ближнихъ; многія увеселенія наполняютъ воображеніе пріятными для чувственности, но небезвредными для духа образами, волнуютъ сердце и разжигаютъ въ немъ плотскія похоти“<sup>3)</sup>).

Мы будемъ совершенно безопасны, если станемъ избѣгать не только грѣховъ, но и того, что хоть и кажется безразличнымъ, однако бываетъ для насъ поводомъ ко грѣху. Такъ, на-

1) Тамъ-же.

2) Тертуліанъ „О зрѣлищахъ“.

3) Дмятрій еп. Херс. Выше цит. брош.

примѣръ, смѣхъ и шуточные слова не кажутся иногда грѣхомъ, но могутъ приводить къ явному грѣху: часто отъ смѣха рождаются скверныя слова, отъ скверныхъ словъ еще болѣе скверныя дѣла. По этому ап. Павелъ говоритъ: *сквернословіе и бусловіе да не исходитъ изъ устъ вашихъ* (Ефес. V, 4; IV, 29). „Что касается общественныхъ увеселеній и наслажденій искусствомъ, говоритъ одинъ христіанскій моралистъ, то большинство людей увлекается въ нихъ впечатлѣніями, безвредными лишь для окрѣпшей нравственности и для того, кто живетъ въ нѣкоторой духовной твердынѣ, какъ бы находясь на вершинѣ свободы, и кто можетъ быть спокоенъ, что его чувственность, его фантазія совершенно неприступны для искушенія“ <sup>1)</sup>.

Какая рѣзкая противоположность существуетъ между настроеніемъ христіанина и душевнымъ состояніемъ человѣка, предающагося предосудительнымъ удовольствіямъ, это хорошо изображаетъ св. І. Златоустъ въ своемъ сужденіи о конскихъ ристалищахъ: „Какъ, скажи мнѣ, могутъ участвовавшіе въ томъ сатанинскомъ зрѣлищѣ придти сюда (въ храмъ) съ дерзновеніемъ, когда ихъ совѣсть возстаетъ противъ нихъ и вопіетъ громко? Или не слышатъ они, что говоритъ бл. Павелъ: *кое общеніе свѣту ко тьмѣ, или какъ часть вѣрны съ невѣрнымъ?* Какого не заслуживаетъ осужденія то, что вѣрный, участвовавшій въ совершаемыхъ здѣсь молитвахъ и страшныхъ таинствахъ и духовномъ ученіи, послѣ здѣшняго священнодѣйствія уходитъ и садится на сатанинскомъ зрѣлищѣ вмѣстѣ съ невѣрнымъ,—съ блуждающимъ во мракѣ нечестія озаренный свѣтомъ Солнца правды? Тѣ, кои спѣшатъ идти на конскія ристалища и на другія сатанинскія зрѣлища, небрегутъ о цѣломудріи, нисколько не пекутся о добродѣтели, хотятъ распутствовать, предаются веселію и пресыщенію, каждодневно истощаются безумною и неистовою страстью къ деньгамъ“ <sup>2)</sup>.

Здѣсь становится ясною связью склонности къ предосудительнымъ наслажденіямъ съ порочностью сердца человѣка: порождаемая беспорядочными склонностями удовольствія, очевидно, усиливаютъ порочность сердца.

<sup>1)</sup> Мартенсенъ. Хр. уч. о пр. II, § 170.

<sup>2)</sup> Творенія, т. I, стр. 858 и 860. О Лазарѣ слово седьмое.

Во времена Златоуста отъ мужчинъ въ стремленіи къ грѣховнымъ удовольствіямъ не отставали и женщины. Онѣ посѣщали сборища, гдѣ онѣ, по словамъ Златоуста, „увлекаются къ преступному нечестію и предаются невоздержности. Ибо туда обыкновенно собираются и любодѣйцы и изнѣженные мужчины, и цѣлая толпа плясунувъ. Ужели ты не боишься, спрашиваетъ св. учитель мужа, что жена твоя возвратится оттуда съ діаволомъ въ душѣ? Какъ же ты осмѣливаешься, скажи мнѣ, послѣ пляски съ демонами снова идти въ апостольское собраніе?“ <sup>1)</sup>).

## 3.

Вреднымъ слѣдуетъ признать всякое удовольствіе, разрушающее мирно-благочестивое настроеніе и вытѣсняющее изъ ума память о Богѣ. „О Богѣ же нужно вспоминать чаще нежели дышать“ <sup>2)</sup>).

Но не легкая задача распредѣлить всѣ удовольствія на вредныя и безвредныя. Здѣсь нельзя ограничиться одними формальными опредѣленіями различныхъ классовъ удовольствій, но нужно разсматривать удовольствія по отношенію къ каждому данному лицу. Что для одного безвредно, то для другого можетъ быть пагубно. Для чистаго все чисто.

Но такъ какъ людей съ твердыми убѣжденіями и выдержаннымъ характеромъ—меньшинство, то съ христіанской точки зрѣнія въ этомъ отношеніи могутъ быть высказаны лишь нѣкоторыя общія сужденія объ удовольствіяхъ.

Въ дѣлѣ умственнаго и нравственнаго воспитанія человѣчества особенныя надежды возлагаются иногда на театръ. Но и такой поклонникъ театра, какъ поэтъ Шиллеръ, вынужденъ признать безсиліе эстетики въ дѣлѣ воспитанія воли. „Арпагонъ Мольера, вѣроятно, говоритъ онъ, еще не исправилъ ни одного растовщика, самоубійца Беверлей еще не многихъ изъ своихъ собратьевъ избавилъ отъ отвратительной страсти къ азартной игрѣ; несчастная разбойническая исторія Карла Моора быть можетъ не сдѣлаетъ большихъ дорогъ болѣе безопасными... Если сцена не уменьшаетъ суммы пороковъ, то развѣ она не знакомитъ насъ съ

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 656.

<sup>2)</sup> Григорій Богословъ. „Историческ. ученіе объ о.о. Церкви“ II, §§ 14.

ними? Именно такъ! Сцена знакомитъ съ пороками общества, какъ зеркало знакомитъ съ неправильными чертами лица. Есть, конечно, люди, которымъ это знакомство полезно, но не больше ли такихъ, которымъ оно вредно? Душа человѣка наклонна къ подражанію. Поэтому ей вредно видѣніе дурнаго даже съ обличительною цѣлью. Она способна радоваться о неправдѣ, сочувствовать грѣху, смѣяться надъ зломъ въ сатирѣ и комедіи не горькимъ смѣхомъ еврейскаго пророка, но тѣмъ безразличнымъ смѣхомъ, при звукахъ котораго небожно припоминается восклицаніе: „чему смѣтесъ? надъ собой смѣтесъ“!

Не притворство ли и лицедѣйство составляетъ основу сценическихъ представленій? И при подражательности человѣка это притворство переносится въ обыденную жизнь. Эту то показность, сценичность не одобрилъ Самъ божественный Учитель, когда запрещалъ на показъ молиться, поститься и творить дѣла милосердія.

Если бы театральное искусство стремилось удовлетворять только чувству эстетическому, то и тогда въ театрѣ было бы много опаснаго для нравственности, такъ какъ эстетическое чувство требуетъ только, чтобы форма хорошо отображала содержаніе, но не заботится о томъ, нравственно ли содержаніе. Но еще большая бѣда происходитъ отъ того, что эстетиковъ, цѣпителей формы вездѣ мало, а театръ, какъ учрежденіе коммерческое, заботится не о томъ, чтобы воспитать и облагородить вкусы зрителей, но чтобы поддѣлаться подъ грубые вкусы большинства. Такъ было встарь, такъ идетъ дѣло и теперь. „Женщина, говоритъ одинъ древній христіанскій писатель, пришедшая на зрѣлище, можетъ быть, цѣломудренною, выходитъ изъ него безстыдною. Сколько соблазновъ въ комедіантскихъ тѣлодвиженіяхъ! Сколько примѣровъ безстыдства“! <sup>1)</sup> Но зрѣлища оказываютъ развращающее дѣйствіе не только на юношей и дѣвъ, но даже и на отжившихъ стариковъ, которымъ нужно бы готовиться къ смерти <sup>2)</sup>. „Не погрѣшитъ тотъ, говоритъ одинъ святой отецъ, кто сцену, эту вавилонскую печь,

<sup>1)</sup> Свм. Кирианъ. Письмо къ Донату „о благодати“. Въ Хр. чт. 1825. XVIII, 254—255.

<sup>2)</sup> Лактанц. Inst. divin. VI, 20.

назоветъ и сѣдалищемъ пагубы, и школою распутства, и училищемъ невоздержанія. Эта печь хуже вавилонской, потому что и огонь здѣсь пагубнѣе: онъ не тѣла сожигаетъ, но разрушаетъ благосостояніе души; а еще хуже то, что горящіе въ этомъ огнѣ даже и не чувствуютъ этого, потому что если бы чувствовали, то не производили бы громкаго смѣха при видѣ того, что происходитъ. А это и хуже всего, когда больной не знаетъ даже и того, что онъ боленъ. Какая польза въ постѣ, когда тѣло ты лищаешь дозволенной закономъ пищи, а душѣ даешь пищу противозаконную, когда цѣлые дни просиживаешь въ театрѣ, смотря на посрамленіе и униженіе человѣческой природы, на женъ—блудницъ, на лицедеѣвъ, которые, собирая все, что есть худого въ каждомъ домѣ, представляютъ зрѣлища любодѣянія? Да, тамъ можно видѣть и блудодѣянія и прелюбодѣвія, можно слышать и богохульнія рѣчи, такъ что болѣзнь проникаетъ въ душу и черезъ глаза и черезъ слухъ<sup>1)</sup>.

По мнѣнію Руссо, большею частію театръ приводитъ въ движеніе человѣческія страсти, не утишая ихъ; часто возбуждаетъ въ сердцѣ народа, особенно молодежи, побужденія и пожеланія, несовмѣстимыя съ нравственностью, содѣйствуетъ изнѣженности, поощряетъ погоню за наслажденіями и даетъ поводъ людямъ смѣшивать мимолетныя ощущенія, возбуждаемыя театромъ, съ нравственными началами и дѣйствіями. Прибавимъ ко мнѣнію Руссо, что люди мало образованные идутъ въ театръ съ страннымъ предубѣжденіемъ въ пользу театра, какъ будто тамъ они могутъ найти тотъ истинный желанный свѣтъ, котораго имъ недостаетъ, какъ будто театръ научить ихъ разумной жизни и до нѣкоторой степени уравниваетъ съ людьми просвѣщенными.

Что же иногда тамъ находятъ? Нравственную заразу. Одинъ юноша рассказывалъ пишущему, что для него міръ сладострастія открылся въ какой то піесѣ, въ которой молодая племянница соблазняетъ съ искусною постепенностью своего воздержнаго дядюшку. Улыбки, слова, образы, видѣнные въ піесѣ, преслѣдовали юношу и во снѣ и наяву, и на урокахъ, и на

<sup>1)</sup> Творен. Златоуста, II, 348 и 349.

прогулкѣ. А въ театрѣ этотъ юноша стремился, какъ въ высшую школу добра и правды.

Не правъ ли поэтому недавно почившій затворникъ — епископъ Теофанъ въ своемъ приговорѣ театру: „во время мира всячески надо бѣгать всего, что ведетъ къ богозабвенію. Не такого ли свойства театры? Примомните, что бываетъ съ душею въ театрѣ — и что послѣ? У турокъ нѣтъ театра, его замѣняютъ они опиумомъ. Опиумъ и театръ одно и то же. Театръ есть вещь вовсе не христіанская <sup>1)</sup>).

„Въ театрѣ представляется обыденная, суетная, исполненная страстей, надеждъ, очарованій, и разочарованій жизнь человѣческая: и вотъ человѣкъ, какъ въ зеркалѣ, любитъ въ театрѣ, забавляется собою и часто своими собственными пороками, рукоплещетъ имъ, одобряетъ ихъ и щедро награждаетъ мастерское изображеніе ихъ“ <sup>2)</sup>).

„Тѣ, кто ежедневно посѣщаютъ театры для убиванія времени, не принимаютъ во вниманіе, что въ дѣйствительности вмѣстѣ съ временемъ они убиваютъ и самихъ себя, свою собственную умственную жизнь, убиваютъ этими вѣчно измѣнчивыми зрѣлищами, которыя, будучи лишь несовершенно воспринимаемы, не производятъ впечатлѣнія, не даютъ надлежащаго питанія. Чѣмъ болѣе душа наполняется этими пустыми зрѣлищами, тѣмъ она и сама становится болѣе пустою и лѣнливою, болѣе теряетъ въ себѣ жизненности, умственныхъ силъ и плодотворныхъ зародышей, которые гибнутъ отъ столь опустошительнаго потопа“ <sup>3)</sup>. Не оправдывается ли въ пристрастіи къ театрамъ пророческое слово Апостола: *будетъ время, когда... отъ истины отвратятъ слухъ и обратятся къ баснямъ?* (2 Тим. IV, 3—4). Правда, въ старинное время дѣлались попытки басенную форму театра приурочить къ религіозной истинѣ. И въ Россіи иногда при театральной обстановкѣ изображались библейскія событія. Но это было заимствованіе съ католическаго запада, скорѣе вредное, чѣмъ полезное для вѣры. *Мистеріи* эти были вредны, потому что „драматическая обработка священной исто-

1) Еписк. Теофанъ. „Письма о Христ. жизни“. Стр. 63.

2) Прот. Іоаннъ Сергіевъ. „Дневникъ“. Изд. Р. Паломн. С.-ПБ. 1897 г. стр. 7.

3) Мартенсенъ. Христ. уч. о нравствен. 2-я ч. II т. § 111.



ри не можетъ обойтись безъ прикрасъ и прибавленій. А эта исторія, какъ основа нашей вѣры, должна быть припимаема, какъ она есть, и на прикрасы и прибавленія въ этой области нужно смотрѣть, какъ на профанацію<sup>1)</sup>. Изображеніе богослуженія, молитвы, таинства, (напр. исповѣди) въ сценической обстановкѣ есть отвратительная поддѣлка подъ благочестіе, есть оскорбленіе религіи.

Общій выводъ относительно сценическихъ развлеченій тотъ, что они не могутъ быть признавы безвредными для нравственности людей. Не напрасно въ древней церкви „позорищныя и глумлящіяся на зрѣлищахъ“, то есть, актеры и посѣтители театровъ призывались къ покаянію наравнѣ съ отступниками отъ вѣры<sup>2)</sup>.

## 4.

Духъ лжи, несвойственный истинному христіанину, проникаетъ и другую общественную забаву—маскарадъ.

Эта забава осуждена еще въ Ветхомъ завѣтѣ: *на женщинѣ не должно быть мужской одежды, и мужчина не долженъ одѣваться въ женское платье, ибо мерзокъ предъ Господомъ Богомъ твоимъ всякъ дѣлающій сіе* (Втор. XII, 5).

И въ новомъ завѣтѣ св. отцы VI-го вселенскаго собора повелѣвали „мужу не одѣваться въ женскую одежду, ни женѣ въ одежду, мужу свойственную; не носить личинъ комическихъ, или сатирическихъ, или трагическихъ“ (Прав. 62-е).

Что касается танцевъ, то они сами по себѣ, какъ выраженіе радости въ движеніяхъ, не предосудительны. У евреевъ и у многихъ другихъ народовъ религіозный восторгъ выражался въ пляскѣ. Царь Давидъ плясалъ предъ ковчегомъ. Христіане въ Абиссиніи и доселѣ не оставили религіозныхъ плясокъ. Да и мірской радости нельзя отказать въ правѣ выражаться въ тактическихъ тѣлодвиженіяхъ. Прыжками и бѣганьемъ выражаютъ свое восхищеніе и дѣти, не слышавшіе о танцахъ. Пророкъ Іеремія говоритъ отъ имени Бога о времени возвращенія Евреевъ изъ Вавилонскаго плѣна: *Тогда дѣвица будетъ весе-*

<sup>1)</sup> Тамъ же, § 110.

<sup>2)</sup> 55-е прав. Каро. соб.

литъся въ хороводъ, и юноши и старцы вмѣстѣ; и измѣню печаль ихъ на радость и утѣшу ихъ и обрадую ихъ послѣ скорби (XXXI, 13).

Какъ же произошло то, что Церковь, въ лицѣ своихъ учителей и цѣлыхъ соборовъ пастырей, отнеслась къ танцамъ,— какъ къ забавѣ грѣховной и несвойственной христіанину? Это объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что въ общественной жизни народовъ значеніе танцевъ не ограничилось мимическимъ выраженіемъ радостныхъ чувствъ, но они (танцы) скоро сдѣлались символической половыхъ отношеній и къ нимъ примѣшалась похоть очей и похоть плоти. Они сдѣлались „подводнымъ камнемъ невинности и могилой для нравственности“, „праздникомъ діаволу“<sup>1)</sup>. Св. Іоаннъ Златоустъ, объясняя слова Евангелія: *пляса дщи Иродіадина*, замѣчаетъ: „забава достойная такого пиршества! Ибо гдѣ нѣга и роскошь, гдѣ пьянство и всякія забавы, тамъ нѣтъ ничего твердаго, но все шатко и непостоянно. Слушайте это вы, которые любите смотрѣть на пляшущихъ и тѣмъ растлѣваете свои сердца, слушайте, какой плодъ принесло искусное плясаніе“.—Отцы собора Ладикійскаго учили: „не подобаетъ христіанамъ, па браки ходящимъ, скакати и плясати, но скромно вечеряти и обѣдати“ (пр. 53). Шестой вселенскій соборъ запретилъ всенародныя женскія плясанія (по нашему балетъ), великій вредъ и пагубу наноситьи могущія, и повелѣваетъ допускающихъ плясанія клириковъ „извергать изъ священнаго чина“, а мірянъ „отлучать отъ церковнаго общенія“<sup>2)</sup>.

Если сравнить танцы тѣхъ давно-прошедшихъ временъ, когда составлялись каноны и когда жили именитые учителя церкви, съ современными танцами, то сравненіе окажется далеко не въ пользу нашего времени. По этому и нынѣшніе танцы нашли правдиваго судію въ мудромъ Московскомъ Святителѣ Филаретѣ, который въ произнесенномъ на день святителя Алексія (въ 1855 г.) словѣ далъ слѣдующую церковную оцѣнку забавъ вообще: „Трудно было бы кончить, если рѣшиться исчислять,

<sup>1)</sup> Первое выраженіе принадлежитъ св. Амвросію Медиоланскому, а второе св. Ефрему Сирину.

<sup>2)</sup> Прав. 62-е, сравни пр. 51-е того же собора.

какъ много набожнаго, добраго, невиннаго, скромнаго изъ преданій и обычаевъ отеческихъ пренебрежено и утрачено, и какъ много многіе приняли чуждыхъ, очевидно неполезныхъ и не примѣтно клонящихся ко вреду новостей. Указать ли на раболѣпство чуждому непостоянству и нескромности въ одеждѣ? Указать ли на страсть къ искусству Иродіады, сдѣлавшуюся для многихъ почти закономъ? Указать ли на неизвѣстное природѣ лакомство прахомъ и дымомъ хутороднаго зелья? Можетъ быть, меня обвинять, что обращаю вниманіе на мелочи? Обвиняйте, если угодно. Кажущееся маловажнымъ имѣетъ иногда немаловажное значеніе. Если бы вы услышали обличеніе: *вознесошася дщери Сиони и ходиша въею високою, и помазаніемъ очесъ и ступаніемъ ногъ, купно ризы влекущія, и ногами купно играющія*; не показалось ли бы вамъ, что взыскательно преслѣдуется маловажное? Но пророкъ сквозь сіи легкія черты суеты, конечно, усматриваетъ глубокое поврежденіе нравовъ.

Не только духовные витіи, строгіе къ себѣ и къ людямъ, но даже многіе свѣтскіе писатели считаютъ танцы предосудительнымъ развлеченіемъ или прямѣе раздраженіемъ чувственности и замаскированнымъ развратомъ.

Прочтите въ любой повѣсти описаніе танцевъ и вы убѣдитесь, что здѣсь описывается грѣховный поводъ противъ седьмой заповѣди, начало паденія. Въ одномъ разсказѣ г. Баранцевича („Танцы“ въ Русск. Вѣд. 1891 г.) живыми чертами описывается развращеніе малолѣтковъ подъ вліяніемъ устрояемыхъ для нихъ танцевальныхъ вечеровъ, развитіе въ нихъ страсти къ нарядамъ, привычки ко лжи и лицемѣрію, подражаніе старшимъ во всемъ дурномъ, сцены ревности и паденіе, ужасное паденіе двѣнадцатилѣтней дѣвочки.

Все это только въ бѣльшихъ размѣрахъ повторяется и со взрослыми. Танцы нисколько не увелечиваютъ сумму человѣческаго счастья,—они развращаютъ молодежь и разстраиваютъ семейное счастье. Одинъ писатель справедливо замѣчаетъ: „неприличнымъ и оскорбительнымъ для цѣломудрія было бы признано то, когда бы вѣ танцевъ дѣвица одну руку свою прямо отдала постороннему мужчинѣ, а другую положила на плечо ему“.

Въ танцахъ нужно видѣть одну изъ причинъ той затаенной ревности, которая отравляетъ большую половину нашихъ свѣтскихъ супружествъ. Недовольство жизнью, семейный разладъ, нечистота мыслей и чувствъ, жизнь не по средствамъ, долги, дурное воспитаніе дѣтей—вотъ плоды увлеченія Иродіадивымъ искусствомъ.

## 5.

Пѣніе—удовольствіе, заслуживающее особаго поощренія, удовольствіе естественное и общечеловѣческое. Но чтобы сдѣлать это удовольствіе христіанскимъ, нужно обратить вниманіе на содержаніе пѣсенъ. „Постыдное слово, вошедшее черезъ слухъ, возмущаетъ нашу мысль; а часто и пѣснь, искусно пропѣтая, нарушаетъ доброе настроеніе души“<sup>1)</sup>. Нельзя не пожалѣть, что большинство находящихся въ обращеніи пѣсенъ—эротическаго и пошлаго содержанія. Подобно пѣнію, и музыка при нѣкоторыхъ условіяхъ можетъ имѣть полезное воспитывающее значеніе. Даже младенцы любятъ музыку.

Мрачная душа Саула свѣтлѣла при звукахъ арфы Давида. Печаль и тоска расплываются въ мелодіи, и мы переносимся какъ бы въ міръ высшей духовной радости. Но это бываетъ только на почвѣ нравственной жизни, гдѣ музыка зоветъ къ высшему и лучшему.

Но если въ жизни человѣка нѣтъ нравственнаго идеала, то и музыка оплотняется и, удовлетворяя нашимъ невысокимъ требованіямъ, не возвышаетъ насъ. „Отъ такого рода музыки, обыкновенно возникаютъ страсти—порожденія рабства и низости. А намъ должно учиться иной музыкѣ, которая лучше и ведетъ къ лучшему, которою пользовался Давидъ, творецъ священныхъ пѣснопѣній и избавлялъ царя отъ неистовства. Сказываютъ же, что Пифагоръ, встрѣтивъ упившихся на пиру, велѣлъ свирѣльщику, перемѣнивъ напѣвъ, заиграть на дорическій ладъ, и пирующие такъ образумлены были этою игрою, что сбросивъ съ себя вѣнки, разошлись со стыдомъ. Сколько разности—наполнить ли слухъ сладконѣніемъ здоровымъ или негоднымъ“<sup>2)</sup>.

1) Златоустъ. Т. II, стр. 801.

2) Св. Василій В. „Какъ получать пользу изъ языческихъ сочиненій“. Брош. Сергіев. Посадъ. 1892 г.

Совершенно предосудительный характеръ носить азартныя игры вообще и карточная въ особенности. Церковь всегда относилась къ таковымъ играмъ съ рѣшительнымъ осужденіемъ. Въ древнее время, правда, карточной игры не существовало, но все же азартныя игры нашего времени представляютъ копию съ языческихъ игръ. Язычники играли монетами, какъ и въ наше время простой народъ и дѣти играютъ въ орлянку; играли шашками, какъ и у насъ играютъ въ шахматы, домино; игральныя кости шестигранныя и четырехгранныя съ обозначеніемъ на нихъ номеровъ представляютъ прототипъ нашихъ игорныхъ картъ.

Въ немногихъ только нравообличительныхъ христіанскихъ сочиненіяхъ древняго времени встрѣчаются упоминанія о распространенной среди язычниковъ игрѣ въ кости. Причина этого, вѣроятно, та, что страсть къ игрѣ была мало свойственна древнимъ христіанамъ, и что плачевныя послѣдствія азартныхъ игръ встрѣчались между христіанами не часто. Но все же встрѣчались игроки между древними христіанами. Отмѣно ученый человекъ Синезіи Птолемаидскій (V-й в.) въ своемъ письмѣ къ Евопію между причинами, препятствующими принять епископскій санъ, указываетъ и на свою страсть къ игрѣ. Отъ св. Григорія Турскаго узнаемъ, что аббатисса монастыря св. Редегунды въ Пуатьѣ была обвиняема сестрами въ страсти къ игрѣ. Обвиняемая не заиралась, но заявила, что она привыкла играть еще при жизни св. Редегунды, и что ни Писаніе, ни каноны не запретили игру. Впрочемъ аббатисса выразила готовность бросить игру.

Ссылка аббатиссы на каноны не вполне вѣрна. Въ такъ называемыхъ „Правилахъ апостольскихъ“ читаемъ: „епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, игрѣ или пьянству преданный, или да престанетъ или да будетъ изверженъ. Иподіаконъ или чтець или пѣвецъ, подобное творящій, или да престанетъ, или да будетъ отлученъ; *такожде и міряне*“. (Прав. 42—43). Въ числѣ пороковъ игра поставляется и писателями 3-го вѣка: Аполлоніемъ, Климентомъ Александрійскимъ и Тертуллианомъ. Тогда какъ Апостольскія правила приравниваютъ игру къ пьянству, Тертуллианъ приравниваетъ ее къ увлеченію позорными по

христіанскимъ понятіямъ театральными зрѣлищами и конскими ристалищами.

Самое полное извѣстіе объ азартныхъ играхъ находимъ въ сочиненіи „объ игрокахъ“ (de aleatoribus), приписываемомъ папѣ Виктору (189—199 по Р. Х.). По мнѣнію автора этого сочиненія, азартныя игры вредятъ не только самимъ игрокамъ, но и другихъ вводятъ въ соблазвъ. Игра въ кости—одинъ изъ способовъ, коими діаволь уловляетъ христіанина въ свои сѣти, губить его душу и возбуждаетъ въ ней страсти. Игра разрушаетъ и матеріальное благосостояніе христіанина. Даже участіе въ жертвѣ Господней бесполезно для христіанина увлекающагося игрою. Его душа полна всѣми страстями, свойственными язычнику <sup>1)</sup>. Первое соборное постановленіе противъ игры въ кости встрѣчаемъ въ 79 правилѣ соб. Эльвирскаго (около 300 г. по Р. Х.). „Если христіанинъ шашками играетъ ради денегъ, такой да будетъ отлученъ; а черезъ годъ можетъ быть допущенъ къ причащенію, если исправится“ <sup>2)</sup>. Гораздо строже относится къ игрокамъ св. Амвросій Медиоланскій (IV в.). Онъ называетъ кражей прибыль, приобретаемый игрою, поставляетъ его на одну степень съ прибыткомъ лихоимца и говоритъ, что предающійся играмъ ведетъ какъ бы звѣрскую, чуждую христіанской любви, жизнь.

Не нужно думать, что соборныя и святоотеческія прещенія относятся только къ древнимъ формамъ азартныхъ игръ. Христіанское обличеніе преслѣдуетъ не форму, а сущность. И современные намъ игры питаютъ корыстолюбіе, доставляютъ неправедный прибыль, подобно лхвѣ и кражѣ, питаютъ вражду между людьми и доводятъ многихъ до нищеты. Наши профрансы, стуколки, винты не лучше, а, пожалуй, хуже игры въ кости. Нашъ тотализаторъ, безъ сомнѣнія, отвратительнѣе осуждаемыхъ св. І. Златоустомъ конскихъ ристалищъ: здѣсь и бессмысленная трата времени, и жестокость къ безсловеснымъ, и пустое чванство, и жадность, и зависть....

<sup>1)</sup> Подробное разсмотрѣніе трактата „de aleatoribus“ смотри въ „Твореніяхъ свв. отцевъ“ 1889 г. кн. 2-я стр. 640—658, библиогр. замѣтка проф. А. П. Лебедева.

<sup>2)</sup> Азартныя игры запрещаются болѣе строго VI всел. соборомъ (пр. 50) и Майнскимъ соборомъ 813 г. Игры запрещены въ кодексѣ Юстиніана (VI в.).

Тотализаторъ не имѣетъ еще обличителя въ числѣ угодниковъ Божіихъ недавняго времени, но карточныя игры обличены св. Тихономъ Задонскимъ, отнесшимъ эти игры къ „лестному хищенію“, въ которомъ хищники присвояютъ себѣ чужое обманомъ: „Спроси всякаго картежника: ради чего овъ начинаетъ играть? Не для того ли, чтобы чужимъ добромъ покорыствоваться, чтобы ближняго добро себѣ присвоить? А когда такъ, то и занято сердце его страстію хищенія, и онъ, хотя и не выиграетъ, однако грѣшитъ противъ десятой заповѣди Божіей, которая ничего не велитъ ближняго своего желать: *не похислай*. А когда выиграетъ, то и самую вещь похищаетъ. И такъ, выиграетъ ли картежникъ или проиграетъ, все же грѣшитъ. Ежели выиграетъ,—похищаетъ чужое добро; ежели проиграетъ, грѣшитъ желаніемъ чужого добра. Къ тому же, сколько проигравшіеся картежники дѣлаютъ другимъ обиды, исчислити почти не можно: они никому несосны и никакого добра, кромѣ зла, обществу сдѣлать не могутъ. Картежникъ проигравшійся дѣлаетъ обиду, во первыхъ, домашнимъ своимъ, женѣ, дѣтямъ, отнимая отъ нихъ надлежащее удовольствіе и имъ наслѣдіе должное. Ежели будетъ судія и приказный, устремляется на мздоимство, преступаетъ присягу, дѣлается измѣнникомъ Богу и Монарху своему; а оттого возносятся плачевныя вопли къ Судящему праведно; отъ того послѣдуютъ всякія нестроенія въ обществѣ. Насильствующіе торжествуютъ, насилуемые унываютъ и плачутъ; а ежели будетъ купецъ, на обманы и неправды стремится“.

„Но не будемъ смотрѣть на крайности, не будемъ вспоминать о тѣхъ ужасающихъ явленіяхъ картежной игры, когда гибнутъ и честь и совѣсть игроковъ, когда нажитое десятками лѣтъ теряется въ одну минуту, когда безумная страсть поселяетъ отчаяніе въ семействахъ, доводитъ до самоубійства: говорятъ, это исключенія, а потому оставимъ ихъ въ сторонѣ. Возьмемъ игру на самой первой ея степени, которая, по мнѣнію свѣта, считается невиннымъ препровожденіемъ времени. Самый ревностный поборникъ такого времяпрепровожденія долженъ сознаться, что въ немъ нѣтъ ничего достойнаго разумнаго существа. Въ оправданіе его обыкновенно говорятъ: надобно же какъ нибудь убить время! Но это странное выра-

женіе и составляетъ самое горькое осужденіе игры въ карты. Какъ! Ты хочешь убить время, которое Богъ далъ тебѣ для пользы твоей и въ которомъ Онъ потребуеъ у тебя отчета? Безумный! развѣ ты не понимаешь, что время—сокровище, время—средство къ жизни, сама жизнь твоя, а потому, убивая время, ты убиваешь часть своего бытія, совершаешь почти самоубійство. Пусть это выраженіе не покажется никому преувеличеніемъ. Оно бываетъ буквально справедливо во многихъ случаяхъ. Припомните только, какъ многіе, препровождая половину своей жизни за игрою въ карты, дыша дымомъ вмѣсто воздуха, и предаваясь неестественному волненію, явно разстраиваютъ свое здоровье и тѣмъ добровольно сокращаютъ свою жизнь. Но пусть бы это занятіе, кромѣ убійства времени, не заключало въ себѣ ничего дурного! Но нѣтъ. Оно рождаетъ много другихъ пороковъ. Сколько страстей проявляются и разжигаются въ самой хладнокровной игрѣ, сколько досады, ссоръ, желчи, жадности во все продолженіе игры! Многіе всѣ силы тѣла и всю энергію души утрачиваютъ за игрою, а службѣ посвящаютъ незначительный остатокъ своихъ способностей. Какъ часто человѣкъ, бросающій сотни рублей на карты, съ досадой отказывается въ одномъ рублѣ нищему и жалѣетъ пожертвовать что либо на богоугодное дѣло<sup>1)</sup>.

## 6.

Изобрѣтательность человѣческая и любовь къ праздности отнесла къ числу развлеченій и такое естественное дѣло, какъ принятіе пищи. Гостепріимство—дѣло весьма хорошее; еще Апостолы увѣщевали любить братство и не забывать общенія; но христіанинъ всегда долженъ быть вѣренъ своему званію и христіанское гостепріимство не должно принимать характера буйныхъ гульбищъ. Отцы Лаодикійскаго собора запрещали не только духовнымъ лицамъ, но и мірянамъ дѣлать пиры въ складчину, „зрѣти позорищныя представленія на бракахъ и пиршествахъ“ и повелѣвали „прежде вхожденія позорищныхъ лицъ вставать и уходить“ (Прав. 53—55). Седьмой вселенскій соборъ запрещаетъ „ясти съ какими либо позорищными вымыслами или съ сатанинскими пѣснями и съ пѣвницами и съ

<sup>1)</sup> Слова и рѣчи Гавріила, еп. Имеретвискаго. Кутаисъ. 1893 г.



блудническими гласованіями, на кои падаетъ пророческое укореніе: *горе съ гуслями и пѣвницами вино пьющимъ* (Ис. V, 12)<sup>4</sup>. Нашъ обычай провозглашенія тостовъ, выпиванія за благополучіе лица или успѣхъ дѣла не можетъ быть согласованъ съ христіанскимъ настроеніемъ. Въ подобныхъ случаяхъ умѣстна молитва, хотя бы столь краткая, какъ молитва Нееміи, успѣвшаго вздохнуть ко Господу между вопросомъ и отвѣтомъ. (Книга Нееміи, гл. II ст. 4).

Вообще въ допущеніи веселья и роскоши христіанинъ долженъ себѣ поставить мѣру, предѣлъ. „Послушай Соломона, который жилъ во всякой роскоши и наслаждался великимъ спокойствіемъ, говоритъ св. Златоустъ. Что же говоритъ онъ? *Благо ходити въ домъ плача, нежели ходити въ домъ тира.* (Еккл. VII, 2). Что говоришь ты, премудрый, объясни мнѣ? Лучше идти туда, гдѣ плачь и слезы, и стenanія, и скорбь, и уныніе, нежели туда, гдѣ пляски и кимвалы, и смѣхъ и веселье, и пресыщеніе, и пьянство? Да, говоритъ. Почему, скажи мнѣ, и для чего? Потому что тамъ зарождается наглость, а здѣсь скромность. Кто побываетъ на пирѣ у человѣка, который богаче его, тотъ уже не съ прежнимъ удовольствіемъ будетъ смотрѣть на свой домъ, но со скукой возвратится къ женѣ, со скукой сядетъ за свой столъ и въ тягость будетъ и слугамъ, и дѣтямъ, и всѣмъ домашнимъ оттого, что изъ за чужаго богатства яснѣе увидитъ свою бѣдность. И худо не это только, но и то, что онъ часто завидуетъ пригласившему его на пиръ; и вообще возвращается домой, не получивъ ни чего добраго“<sup>1)</sup>.

Сильно заблуждаются тѣ, которые въ наслажденіяхъ видятъ одну изъ существенныхъ задачъ жизни, а не кратковременный отдыхъ. Они, эти искатели наслажденій, подобны дѣтямъ, ловящимъ красивую бабочку: поймана, крылья ея линяютъ на пальцахъ, и остается противный червь. Таковъ конецъ земныхъ сладостей: наслажденіе получено, но радость далека отъ насъ по прежнему, и сердце вновь болитъ отъ неудовлетворенныхъ желаній, отъ невознаградимыхъ ошибокъ.

Наряды, удовольствія—нерѣдко только веселая маска, прикрывающая искаженное скорбью лицо; это только попытка заглушить тоску души по Богѣ хмѣлемъ ли, служеніемъ ли кра-

<sup>1)</sup> Златоустъ. II, 169.

сотѣ, смѣхомъ, рукоплесканіями, почестями или собираніемъ богатствъ. *Всякій, піющій воду сію, возжаждетъ опять* (Іоан. IV, 13). *О смѣхъ сказалъ я: глупость! а о весельѣ: что оно дѣлаетъ?* (Еккл. II, 2).

Что не насыщаетъ души, то легче всего можетъ обратиться въ страсть. И вотъ между свѣтскими людьми мы видимъ множество любителей спорта, меломановъ, театромановъ, картежниковъ и другихъ искателей наслажденій, тратящихъ свой умъ, чувства и тѣлесныя силы на то, что не достойно званія человѣческаго. Это рабы удовольствій. Но „христіанинъ болѣе всего долженъ дорожить тою свободою, ею же свободи насъ Христосъ, тою независимостью отъ всего земного, которая не прельщается ничѣмъ и не страшится ни чего, тѣмъ самообладаніемъ, которое дѣлаетъ его господиномъ своихъ желаній и чувствованій, истиннымъ царемъ своего внутренняго міра. Но кому нынѣ показалось пріятнымъ быть на зрѣлищѣ, тому еще сильнѣе захочется быть тамъ и завтра. Кто пріятно развлекся игрою нынѣ, тому трудно отказаться испытать то же удовольствіе въ другой разъ. Такъ начинается, обыкновенно, жизнь разсѣянная, праздная, бесплодная; такъ заглушается мало по малу голосъ совѣсти и требованія долга, является незамѣтно и отвращеніе ко всякому труду. Склонность къ наслажденію становится, наконецъ, страстью, овладѣваетъ душею, покоряетъ разумъ и волю“ <sup>1)</sup>.

„Не запрещено вкушать тихія удовольствія общественной жизни, но запрещено страстно любить ихъ. Они не цѣль жизни, они только успокоеніе, но не занятіе постоянное. Чтобы какъ можно менѣе получить вреда отъ удовольствій, не простирай ихъ далѣе извѣстныхъ предѣловъ. Употребляй на удовольствія не дни и ночи, а только вѣсколько часовъ и даже минутъ: время дорого. Удовольствія, какъ успокоеніе, ни какъ не должны утруждать и заботить тебя, или разстраивать твое здоровье; изъ за нихъ ты не долженъ расточать имѣніе свое, удаляться отъ должности, отъ семейства, а паче всего отъ Бога“ <sup>2)</sup>. Тѣ, которые обязанности свои исполняютъ механич-

<sup>1)</sup> Дмитрій, епис. Херсонскій. «Объ удов. и развл. въ жизни христіан.» М. 1894 г.

<sup>2)</sup> Проф. Прот. Скворцовъ. „Дом. бесѣда“. 1867 г. вып. XXXII.

но, а усердіе и думы отдають съ утра до вечера забавамъ, тупятъ серпъ не жатвой, а точеніемъ, отдыхъ превращаютъ въ трудъ, теряютъ силы тамъ, гдѣ должно быть восстановление ихъ.

Чтобы исполнить свой долгъ, мы должны нравственно располагать временемъ, имѣть планъ жизни, при которомъ не оставалось бы незаполненныхъ моментовъ и не убивать времени напрасно. При несоблюденіи этого можетъ быть да и почти непременно будетъ недостатокъ времени для исполненія обязанностей, не разъ произойдетъ столкновение обязанностей. Нераспредѣляющій времени человекъ скоро почувствуетъ недовольство настоящимъ и будетъ жить прошлымъ и будущимъ, что можно назвать опаснымъ мечтаніемъ. Отъ пренебреженія настоящимъ нравственный долгъ человека будетъ расти и расти, а возможность выдти изъ прогрессивной задолженности будетъ постепенно уменьшаться.

Преданность удовольствіямъ производитъ въ душѣ человека важныя измѣненія: человекъ теряетъ тогда знакомство съ своимъ собственнымъ душевнымъ состояніемъ и черезъ то лишается возможности улучшить, такъ сказать, возвращать свою душу; онъ слишкомъ снисходительнымъ становится къ себѣ и перестаетъ оцѣнивать вещи съ нравственной точки зрѣнія. Такое состояніе поэтъ изобразилъ въ стихѣ: „къ добру и злу постыдно равнодушны“.

Кромѣ того, преданный удовольствіямъ теряетъ расположеніе къ религіознымъ упражненіямъ и совершаетъ ихъ безъ участія сердца. И въ возмездіе за эти потери любитель удовольствій получаетъ не радость, а недовольство своимъ положеніемъ, оправдывая тѣмъ выраженіе Гете: „ты не получишь наслажденія, пока оно не истечетъ изъ (чистыхъ) нѣдръ твоихъ“.

*Прот. Ст. Остроумовъ.*

---

# Ученіе свв. отцевъ и учителей церкви въ отношеніи къ философіи Платона.

## Предисловіе.

Въ числѣ древнихъ вопросовъ, рѣшавшихся въ литературѣ, посвященной изученію твореній св. отцевъ и учителей церкви, затрагивается и вопросъ объ отношеніи о.о. церкви къ языческой философіи вообще и въ частности къ философіи Платона. И дѣйствительно, при чтеніи свято-отеческихъ твореній такъ часто приходится встрѣчаться съ упоминаніями о Платонѣ, такъ много цитатъ встрѣчается изъ его сочиненій <sup>1)</sup>, что это естественно можетъ наводить на вопросъ о степени вліянія платоновскихъ идей на христіанское міросозерцаніе нашихъ церковныхъ писателей, тѣмъ болѣе, что, повидимому, есть довольно близкая аналогія между нѣкоторыми пунктами платоновой философіи и положеніями христіанскаго вѣроученія. Но, очевидно, насколько важенъ вопросъ, настолько больше осторожности требуется въ его рѣшеніи. Легко Платону приписать то, что у него на самомъ дѣлѣ нѣтъ. „Платонъ—это такой философъ, котораго тѣмъ съ большею осторожностью нужно читать, чѣмъ болѣе сходными кажутся его мнѣнія съ положеніями христіанской догматики“ <sup>2)</sup>. Съ своей стороны мы стараемся доказать, что въ области собственно христіанскаго міросозерцанія отцы церкви не могли ничего заимствовать у

---

<sup>1)</sup> Clausen заботливо собралъ всѣ свято-отеч. цитаты Платона, расположивъ ихъ по діалогамъ Платоновскимъ. (*Apologetae ecclesiae christianae Ante-Theodosiani Platonis ejusque philosophiae arbitri*).

<sup>2)</sup> *Zeitschr. für histor. Theologiae*. 1861. p. 397.

Платона, кромѣ внѣшней формы (терминовъ), и что для нѣкоторыхъ мнѣній своихъ они могли находить основанія не у него, а въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта по переводу LXX и въ неканоническихъ книгахъ.

Христіанское вѣроученіе, преподаемое Спасителемъ Своимъ непосредственнымъ ученикамъ, а черезъ нихъ переданное всѣмъ послѣдователямъ Его, какъ система истинъ, должно было быть воспринято и уразумѣваемо воспринимающимъ его по законамъ и формамъ познающей дѣятельности человѣка (насколько то могли позволять и допускать эти истины); будучи же принимаемо образованными философски язычниками, должно было войти въ соприкосновеніе съ тѣмъ кругомъ понятій и терминовъ, который былъ уже выработанъ въ языческой философіи. Простая и чистосердечная вѣра въ истины, открытыя Христомъ Спасителемъ, какъ первое условіе для вступленія въ число членовъ основанной Имъ церкви, не исключала необходимости проникновенія мыслью въ содержаніе того, что воспринималось вѣрою. *Слово Божіе, по слову апостола, живо и дѣйствительно, и острѣ всякаго меча обоюдоостраго, оно проникаетъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ* (Евф. IV, 12), и потому не только движетъ чувство и волю, но предполагаетъ дѣятельное участіе и мыслительныхъ актовъ. Однако оно состоитъ не въ превосходствѣ слова или мудрости (I Кор. I, 1—2); апостоль Павелъ предупреждаетъ христіанъ отъ увлеченія философіею (Колос. II, 8); истинную мудрость полагаетъ онъ *не въ препрѣтольныхъ человѣческихъ мудростяхъ словесныхъ, но въ явленіи духа и силы* (I Кор. II, 4). Эту же необходимость простой вѣры доказываютъ и отцы церкви противъ тѣхъ, которые упрекали за простоту вѣры христіанъ (Orig. c. Cels. l. III. n. 44).

Но если увлеченіе ложною мудростью человѣческою могло быть препятствіемъ къ чистому воспріятію истинъ Христовыхъ, могло приводить и дѣйствительно приводило къ ложнымъ мудрованіямъ, то образованными язычниками, вступавшими въ число членовъ церкви Христовой, истины эти должны были быть усвоены въ томъ научномъ видѣ, въ тѣхъ разсудочныхъ формахъ, къ которымъ привыкла ихъ мысль.

Интересъ изученія твореній о.о. и учителей церкви, между прочимъ, состоитъ въ томъ, что эти творенія представляютъ для насъ драгоценные памятники, на которыхъ мы можемъ видѣть, какою силою слова, какимъ мужествомъ, въ отстаиваніи своихъ христіанскихъ убѣжденій отличались творцы ихъ; по нимъ же, большею частью по собственнымъ рассказамъ самихъ писателей, мы можемъ прослѣдить въ высшей степени поучительный психологическій процессъ духовной неудовлетворенности язычествомъ, признанія слабости и безсилія разума естественнаго постигнуть истину собственными только силами; здѣсь открывается, что святость и простота ученія и жизни христіанъ поражали ихъ; но съ другой стороны, на нихъ же мы видимъ, что истина Христова въ ихъ твореніяхъ является уже подъ формою научной, не только излагается, но и доказывается.

Такъ какъ извѣстно, что древніе писатели церкви до вступленія въ число послѣдователей Христовыхъ получили філософское образованіе языческое, особенно же усердно изучали платонову философію, которую считали какъ бы завершающимъ моментомъ языческаго спекулятивнаго мышленія; такъ какъ, далѣе, въ самой философіи этой они находили аналогичные съ ученіемъ христіанскимъ пункты, то и могли, говорятъ, произвольно или невольно внести элементы этой философіи въ изложеніе христіанскаго ученія. Такимъ-то образомъ и возникло мнѣніе о такъ называемомъ платонизмѣ писателей церковныхъ; причемъ подъ платонизмомъ разумѣютъ не просто только пользованіе терминами философскими или логическими приѣмами, но прямую будто бы порчу и искаженіе христіанскаго ученія платоновскими элементами <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Какъ извѣстно, еще Цельсъ выступилъ съ нелѣпимъ мнѣніемъ о томъ, что Іисусъ Христосъ заимствовалъ свое ученіе изъ платоновой философіи. (Orig. с. Cels. I п. 2. Lib. VI). У бл. Августина (Epist. 34) упоминается о томъ, что Амвросій писалъ противъ надменнѣйшихъ и невѣжественнѣйшихъ, державшихъ утверждать, будто Христосъ преусиѣвалъ въ книгахъ Платона. De doctr. Christi L. II с. 23: нѣкоторые дерзнули утверждать, что всѣ мысли Господа нашего Іисуса Христа, которыя служатъ предметомъ удивленія и проповѣдыванія, заимствованы изъ книгъ Платона, такъ какъ нельзя отрицать, что этотъ послѣдній жилъ задолго до пришествія Іисуса Христа.—Впоследствии это было не разъ повторено нѣмецкою протестантскою критикою—(См. Липицкій. Ученіе Платона о Божествѣ, стр. 84—150 о платонизмѣ въ уч. Христ. о Богѣ).

Поводъ къ такому обвиненію о.о. церкви въ платонизмъ могли подать тѣ многочисленные отзывы въ похвалу Платона и его философіи, указанія на близость его къ христіанству, сужденія о высокихъ качествахъ не только его ума, но и характера, какія встрѣчаются въ ихъ твореніяхъ. Такъ, св. Іустинъ Философъ называетъ ученіе Платона не чуждымъ (οὐχ ἀλλότρια) ученію Христа, хотя не во всемъ съ нимъ сходнымъ (οὐχ ἕστε πάντη ὅμοια). Климентъ Александрійскій называетъ Платона ὡς θεοφοροῦμενος (Strom. I. 8), φιλαληθείης (какъ бы по внушенію Божію говорящимъ, другомъ истины). Евсевій (Praer. evang. или XIII, 14) высказывается о Платонѣ, что онъ „всѣхъ до него бывшихъ превосходилъ умомъ и разсудительностью и въ ученіи философскомъ; онъ одинъ изъ всѣхъ грековъ провикъ въ преддверіе истины. Бл. Августинъ (de civ. Dei. II, 14 и VIII, 10) высказываетъ мысль, что Платона слѣдуетъ ставить выше не только героевъ, но и самихъ боговъ. Лактанцій (inst. div.) свидѣтельствуетъ, что Сократъ и Платонъ считаются какъ бы царями философовъ“.—Иные высказываются одобрительно о нравственныхъ качествахъ философа (Clem. Pned. II, 10: ὁ καλός. III: ὁ πάντα ἄριστος. Euseb. praer. ev. V: ὁ γενναῖος. Lactant. inst. div. V: justitiae patronus. 18: Plato et Aristoteles honesta quidem voluntate justitia defendere cupierunt) Оригенъ восхваляетъ Платона за религіозную почтительность (Orig. c. Cels. I. 25. IV. 48). Такихъ похвалъ отъ отцевъ церкви Платонъ удостоивался особенно за то, что лучше всѣхъ разсуждалъ о божественныхъ предметахъ <sup>1)</sup>).

Подобные отзывы отцевъ церкви о Платонѣ и его фило-

<sup>1)</sup> Clem. Strom. II. 4. Подобл. образ. говорятъ: Евсев.—Praer. evang. XII. 49, Арновій—adv. g. II 36: Божественный тотъ Платонъ многое говоритъ о Богѣ достойное и, по его мнѣнію, толпѣ несообщаюе—въ книгѣ и разговорѣ, называемомъ „Тимей“; подобное же у Мьяуція Феликса—Octav. 19. Находятъ у него мысль о единомъ, первожденномъ и вѣчномъ Богѣ (Іуст. Cohort. 20. Aepnar. Legat. pro Christ. 6. Clem. Strom. V. Евсев. Praer. ev. XI, 13 в проч.); одобряютъ за то, что онъ Бога признаетъ вѣчнымъ, безначальнымъ и безконечнымъ (Іуст. Coh. 24. 25. Euseb. praer. ev. XI, 13), свободнымъ отъ пространственныхъ границъ, которымъ подчинены вещи (Ibid. XIII, 13), благамъ, которому все обязано самимъ бытіемъ своимъ, и виновникомъ блага (Clem. Coh. 6. Euseb. praer. ev. XI, 21. XIII, 3).

софіи въ отношеніи къ христіанству <sup>1)</sup>, будучи взятыми въ отдѣльности, и могутъ поселить мысль о возможности заимствованія съ ихъ стороны у Платона и согласованія съ элементами его ученіемъ истинъ библейски-христіанскихъ до едва замѣтнаго и уловимаго сліянія однихъ съ другими. Такому предположенію еще болѣе, повидимому, способствуетъ то обстоятельство, что многіе отцы до своего вступленія въ число послѣдователей Христовыхъ и воспитались преимущественно на этой именно філософіи <sup>2)</sup>.

Впослѣдствіи, когда въ лонѣ церкви христіанской явились лжеученія именно вслѣдствіе злоупотребленія суетнымъ разумомъ, вслѣдствіе ложнаго пользованія філософіею языческою (и въ частности, платоновскою), явились и предостереженія отъ увлеченія ею, явились сравнительныя указанія на то, что въ церкви было лучше до проникновенія въ нее пагубныхъ элементовъ этой філософіи. Такъ, св. Григорій Богословъ въ похвальн. сл. Аѳанасію (рус. пер. ч. II. стр. 186) пишетъ: было время, когда дѣла наши (христіанъ) процвѣтали и прекрасно текли, когда этотъ излишній, подкрашенный блескомъ словъ и искусствомъ способъ разсужденія о богословіи, не имѣлъ даже доступа во Дворы Божіи. Оригенъ (бес. VII на Ос.) о Валентинѣ, Василидѣ и Маркіанѣ говоритъ, что они неправильныя толки філософовъ осмѣлились ввести въ церковь и осквернили церковь Божію. Также Григорій Богословъ въ словѣ 26-мъ упоминаетъ, между прочимъ, о льстивыхъ оборотахъ рѣчи Платона (*Ἐὰ γυνεῦματα εὐλαωτίας Πλατῶνος*), вошедшихъ въ церковь нашу подобно казнямъ египетскимъ.

Такое обвиненіе въ злоупотребленіи філософіею, падавшее сначала на еретиковъ, впослѣдствіи было перенесено и на нѣкоторыхъ отцовъ и учителей церкви. Нѣкоторый намекъ на

<sup>1)</sup> Изъ отцовъ церкви особенно много вниманія сравненію платоновскаго ученія съ христіанскимъ удѣляютъ Климентъ Александрійскій, Оригенъ и Евсеій.

<sup>2)</sup> Было бы чудомъ, пишетъ Чирнеръ (*Fall. des Heidenthums*. p. 580), если бы ихъ (о.о. церкви) міросозерцаніе пзмѣнилось какъ бы по мановенію волшебнаго жезла и сразу порвалась бы связь, соединяющая ихъ съ прежнимъ временемъ и образованіемъ своего народа, такъ чтобы нельзя было найти въ снобоѣ ихъ ученія никакого слѣда платонизма, на которомъ они воспитались и съ которымъ соприкасались въ бесѣдахъ съ современниками.



это можно видѣть въ словахъ Евсевія касательно Климента александрійскаго, что онъ къ христіанскимъ истинамъ примѣшиваетъ и мнѣнія философовъ (τούτας ἀπασι κατὰμίγνυσι καὶ τὰ φιλοσόφων δόγματα 1. VI с. 13). Прямѣе же и сильнѣе въ этомъ былъ въ послѣдствіи осуждаемъ Оригенъ, на что свидѣтельство находимъ у бл. Иеронима. Здѣсь уже прямо указывается на то, что Оригенъ слишкомъ увлекался платоновою философіею и превратно пользовался ею въ передачѣ и изъясненіи истинъ христіанской религіи. У бл. Иеронима въ кн. XXXVIII противъ Іоанна Іерусалимскаго къ Паммахію и въ письмѣ LXXXIII къ Паммахію и Окену находимъ слѣдующія свидѣтельства: ваши мистеріи ставятся на показъ и проповѣдуется христіанскимъ умамъ догматъ, сотканный изъ басней языческихъ. То, чему вы удивляетесь, мы нѣкогда презрѣли у Платона.—А что они (оригенисты) оскверняютъ себя орудіями лжи и клятвопреступленій, это весьма ясно доказываетъ 6-я книга Строматъ Оригена (въ которой онъ нашъ догматъ выводитъ изъ ученія Платона) <sup>1)</sup>.

Но если сначала обвиненіе въ излишнемъ пристрастіи къ платонизму падало на отдѣльныхъ отцевъ церкви, то въ послѣдствіи оно было перенесено на всѣхъ почти отцевъ до-никейскихъ. Вопросъ этотъ съ особенною силою и яркостью выступилъ въ XVIII вѣкѣ и раздѣлилъ всѣхъ разсуждавшихъ на два крайнихъ направленія. Были какъ крайніе защитники платонизма о.о. церкви (понимавшагося въ положительномъ искаженіи и порчѣ первоначальнаго христіанскаго вѣроученія подъ вліяніемъ философіи Платона), такъ и крайніе отрицатели всякаго значенія ея даже для второстепенныхъ, не имѣющихъ прямого отношенія къ существу христіанской религіи, мнѣній.

Причиною того, что споръ возгорѣлся именно въ это время, слѣдуетъ считать, помимо проявившагося тогда вообще критическаго отношенія къ сочиненіямъ отцевъ церкви, возрожденіе классицизма и тѣсно соединенное съ нимъ пробужденіе интереса къ классическимъ произведеніямъ философіи греческой, доходившее до поразительнаго смѣшенія христіанскихъ понятій съ языческими. Рѣшительный тонъ рѣзкаго осужденія

<sup>1)</sup> Твор. Бл. Иеронима ч. 4, стр. 331 и т. 2, стр. 366.

отцевъ церкви въ пристрастіи къ платоновой философіи и въ искаженіи и порчѣ христіанскаго ученія у нихъ подѣ ея вліяніемъ, выступилъ въ книгѣ Сувэрэна „Le platonisme dévoilé ou essai tuchant le verbe Platonicien (divisé en deux parties) <sup>1)</sup>).

Въ этой-то книгѣ и выставлены въ самой рѣзкой формѣ обвиненія о.о. церкви въ платонизмъ. Не только научная форма философская и терминологія или логическія формы доказательства и разъясненія приписываются здѣсь вліянію платоновой философіи, а прямо внесеніе новыхъ пунктовъ вѣры. Ученіе о предвѣчно—существующемъ Логосѣ, тождественномъ со Христомъ, ученіе о Духѣ Святомъ, какъ отдѣльной Ипостаси сравнительно съ Богомъ Отцомъ и Сыномъ, только благодаря платонизму будто бы стало вѣроученіемъ церкви. Зараженіе церковнаго ученія платоновскими мыслями началось очень рано, именно послѣ того, какъ христіане изъ іудеевъ, въ царствованіе Адріана, въ первый разъ выбрали себѣ епископа изъ обращенныхъ язычниковъ; вмѣстѣ съ этимъ впервые и проникли будто бы въ церковь христіанскую языческія и въ частности платоновскія мысли. Періодъ сохраненія христіанскаго ученія въ первоначальной чистотѣ (по Сувэрэну) продолжался очень недолго: вмѣстѣ съ апостолами погребено чистое неповрежденное ученіе; еще въ епископство св. Игнатія Богоносца этотъ періодъ чистаго христіанства продолжается; онъ не учился въ школахъ, не пересматривалъ библіотекъ, не учился въ Академіи или Стоѣ. Послѣ же него апостольскія преданія будто бы приходятъ въ забвеніе и вмѣсто апостольской простоты въ церковь проникло смятеніе отъ вторженія элементовъ языческой философіи.

Сувэрэпъ приписываетъ отцамъ церкви введеніе ученія о предвѣчномъ существованіи Логоса и Духѣ Святомъ подѣ вліяніемъ аллегоріи, помощью которой они старались изъ простаго, буквально—выраженнаго ученія извлечь таинственный, глубокій высокій смыслъ; этой аллегоріей они пользовались не

<sup>1)</sup> Она помѣчена вышедшею въ Кельнѣ въ 1700 г., а на самомъ дѣлѣ вышла въ Амстердамѣ на французскомъ языкѣ и одновременно на англійскомъ; на нѣмецкій языкъ была переведена Зулльшеромъ (Zullichau und Freistadt. 1-e Aufl. 1782; 2-e—1792).

только для того, чтобы оправдывать ветхій завѣтъ новымъ, но чтобы находить платонову философію выраженою во Христѣ и евангеліи. На помощь аллегоріи явились у нихъ особые способы изложенія вѣроученія христіанскаго, которыми они могли пользоваться для того, чтобы пріобрѣсть Христу какъ можно болѣе послѣдователей. Такихъ способовъ Сувэрэнъ насчитываетъ три: 1) теологизированіе, 2) политизированіе и 3) экономизированіе. Пользуясь первымъ, они всѣ выражепія, касавшіяся природы Христа, видоизмѣняли такъ, чтобы приписать Ему тѣ же свойства, какія могутъ быть приписаны только Богу. Такъ какъ, далѣе, язычники могли соблазняться незнатнымъ происхожденіемъ Христа по плоти и его позорною смертію, то отцы церкви, старавшіеся быть „всѣмъ для всѣхъ“ и однако не могшіе скрыть отъ язычниковъ факта крестной смерти, нашли другой способъ (экономію), состоявшій въ томъ, чтобы ослабить это униженіе или, по крайней мѣрѣ, сгладить впечатлѣніе отъ него допущеніемъ предвѣчнаго существованія Логоса; природу Его они и считаютъ подобною платоновскому Логосу, находя такимъ образомъ существенное сходство между ученіемъ ев. Іоавна и Платона. Это и былъ въ ихъ рукахъ сильнѣйшій *argumentum ad hominem*. Такимъ-то путемъ и возникло полнѣйшее взаимопроникновеніе христіанскихъ и платоновскихъ идей <sup>1)</sup>.

На этой-то почвѣ будто-бы и возникло стремленіе отцовъ отдавать перевѣсъ духовному евангелію сравнительно съ плотскими, на этомъ основаны тѣ постоянныя сближенія, которыя они дѣлаютъ между ученіемъ св. Писанія и платоновою философіею и даже христіанству усвояютъ названіе философіи, задатки которой въ несовершенной формѣ скрывались въ философіи языческой. Отсюда Сувэрэнъ дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ къ обвиненію отцовъ церкви въ томъ, что они не только не могутъ быть названы хорошими истолкователями своей вѣры, но являются даже плохими излагателями апостольскаго ученія; они перепутали неразрѣшимымъ образомъ апостольское ученіе и пла-

<sup>1)</sup> Начало этого платонизированія Сувэрэнъ видитъ въ ученіи еретика Керинѳа, различавшаго Іисуса сына Маріи отъ небеснаго Христа, также у валенти-ніанъ и василіанъ.

тоново созерцаніе. „Покажите мнѣ, восклицаетъ Сувэрэнъ, хотя одного писателя, который бы говорилъ о Троицѣ только на основаніи религіи и безъ примѣси философскихъ мнѣній. Платонизмъ былъ единственнымъ закономъ, по которому въ первые вѣка судили объ истинѣ и заблужденіи. Писатели церковные живутъ и дышатъ платонизмомъ“ <sup>1)</sup>).

Въ книгѣ Сувэрэна, можно сказать, сконцентрировалось все, что было высказано по разсматриваемому вопросу до его времени. Такъ какъ тѣ выводы, къ которымъ пришелъ Сувэрэнъ по этому вопросу, касаются не только свято-отеческаго ученія, но вмѣстѣ и самаго содержанія христіанской религіи, то, естественно, они съ одной стороны не могли не оказать сильнаго подавляющаго дѣйствія на умы всѣхъ благомыслящихъ христіанъ того времени и не возбудить злорадства вольномыслящихъ, а съ другой—должны были вызвать попытки къ основательному критическому разбору искусственно-сплетенной аргументацій Сувэрэна. Такъ и возникъ тотъ споръ, который извѣстенъ подъ именемъ спора о такъ называемомъ платонизмѣ отцевъ церкви <sup>2)</sup>).

Однако же различные писатели, согласные въ признаніи вліянія платоновой философіи на свято-отеческое ученіе, не всѣ признаютъ одинаковую степень этого вліянія. Тогда какъ Су-

<sup>1)</sup> Блаженный Августинъ и Оригенъ снабдили платоновскими мыслями Западъ и Востокъ. Къ писателямъ этимъ Сувэрэнъ причисляетъ св. Іустина (перваго, по его словамъ, виновника платонизма), Лейпагора, Теофила, Татіана, Иринея, Климента александрійскаго (которому приписываетъ главное мѣсто среди платониковъ), Оригена, Тертуллиана, Арнобія и Лактанція (Stein. Zeitschrift für historische Theologie 1861. Ueber den angeblichen Platonismus der Kirchenväter).

<sup>2)</sup> Къ партіи Сувэрэна принадлежали: Бруккеръ (Historia, philosopp. crit. t. III), Крамеръ, Эльрикъ (de doctrina Platonis de Deo a christianis et recentioribus platonis varie explicata et corrupta), Мосгеймъ (de turbata per Platonicos recentiores ecclesia in Dissert. ad histor. eccles. pertinentibus Vol. I), Ehlers. (Vis atque potestas quam philosophia antiqua imprimis Platonica et Stoica in doctrina apologetarum Saeculi II habuerit), упомянутый нами Чирнеръ (Op. cit), Клерикъ и др. Противниками ихъ были: Бальтусъ (Defense des Saints Pères accusés du Platonisme), авторъ сочиненія: Histoire critique de l'eclectisme ou des nouveaux Platoniciens. Avignon 1766, Рёслеръ (Dissertatio de originibus philosophia ecclesiasticae. Tubingen 1781) и Кейль (De doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicos sententias theologiae liberantis. Comment. I—XII. Leipzig. 1793—1817). Этимъ послѣднимъ трудомъ мы преимущественно пользовались.

вѣрѣнъ, какъ мы видѣли, склоненъ былъ обвинять учителей церкви въ измышленіи совсѣмъ новыхъ пунктовъ вѣроученія христіанскаго подъ вліяніемъ философіи Платона, другіе утверждали, что они только примѣшали понятія платоновскія къ ученію св. Писанія и вывели изъ него путемъ умозаключеній то, что въ немъ прямо не заключалось, или, наконецъ, что они пользовались терминами, методомъ, сравненіями, мнѣніями Платона при изъясненіи истинъ христіанской религіи.

Кромѣ того, нѣкоторые оттѣнки въ сужденіяхъ различныхъ писателей по разсматриваемому вопросу можно усматривать въ томъ, что одни изъ нихъ видятъ въ ученіи о.о. церкви вліяніе философіи самого Платона и древней Академіи, другіе же склонны усматривать вліяніе платониковъ или эклектиковъ.

Мы поставили своею задачею выяснить дѣйствительное отношеніе о.о. церкви къ платоновой философіи,—доказать, что при всемъ уваженіи къ этому генію философскому они не могли придавать ему высшаго авторитета, какимъ для нихъ было единственно слово Божіе, книги св. Писанія; было бы прямымъ отступленіемъ отъ истины допускать, чтобы у нихъ настолько недоставало пониманія различія между истинами христіанскими и платоновою философіей, чтобы смѣшать, перепутать одни съ другими. Если они и допустили нѣкоторыя мнѣнія платоновой философіи, воспользовались нѣкоторыми терминами ея для обозначенія такихъ частныхъ понятій, для которыхъ не имѣлось ихъ въ св. Писаніи (главнѣйшемъ, какъ это докажемъ, авторитетѣ для нихъ), то это было только внѣшней оболочкою для чисто христіанскаго ученія и ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить доказательствомъ какой либо порчи, внесенной ими въ ученіе христіанское.

Для разрѣшенія поставленной нами себѣ задачи необходимо на основаніи свидѣтельствъ самихъ о.о. церкви прослѣдить, что именно они считали заслуживающимъ высочайшаго и святѣйшаго авторитета и какое сужденіе имѣли они о Платонѣ и его философіи. Известно, что многіе о.о. церкви, получивши до пріятія христіанства образованіе въ тогдашнихъ языческихъ школахъ и, слѣдовательно, получивши и знакомство съ философіею вообще и въ частности платоновою, становились по-

слѣдователями Христовыми именно потому, что не находили въ философіи удовлетворенія своему жаждущему истины духу. Извѣстно, что св. Іустинъ философъ, плывшій вначалѣ, какъ самъ говоритъ (Arolog. II. § 13), любовью къ философіи, особенно же Платоновой, предпочелъ ей божественное ученіе Христово, какъ ни восхищало его ученіе платоново о безтѣлесномъ и какъ ни придавала крылья его мысли платонова теорія идей (Dialog. с. Тгурф. с. 2) <sup>1)</sup>. Подобнымъ образомъ и Татіанъ, изучавшій внимательно религію народовъ и философію, нашелъ въ послѣдней только разногласія и противорѣчія (Orat. contra Graec. § 3 и §§ 29—30. Рус. перев. стр. 15 и 45—46) и, будучи просвѣщенъ познаніемъ книгъ варварскихъ (т. е. священныхъ), рѣшилъ отвергнуть языческія заблужденія, какъ дѣтскія брѣдни. То же самое можно сказать и объ Аѳинагорѣ (ad Autolic. l. I. с. 14. Русск. пер. стр. 181—182), Теофилѣ Антиохійскомъ, Ерміи (авторъ „осмѣянія языческой философіи“) и другихъ. Уже въ виду этихъ побужденій къ оставленію языческой мудрости и обращенію ко Христу, естественно ожидать, что о.о. церкви должны были приписывать высочайшій авторитетъ только слову Божию (книгамъ св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта), а не произведеніямъ человѣческаго разума, хотя бы представителемъ послѣдняго и являлся такой, и ими высоко цѣнимый, философъ, какимъ былъ Платонъ. Они проводятъ въ своихъ твореніяхъ ту мысль, что человѣкъ не можетъ знать истины, если ему не поможетъ въ этомъ Самъ Богъ. Такъ, напримѣръ, выражается Оригенъ. (Contra Cels. l. VIII. Migne col. 481): „а мы утверждаемъ <sup>2)</sup>, что сама по себѣ природа человѣческая ни коимъ образомъ не можетъ искать Бога и найти Его подлинно, если не поможетъ ей Тотъ, Кто ищется“.—Лактанцій (Instit. div. lib. VII с. 2) говоритъ: „человѣкъ можетъ дойти до познанія истины не силою своего ума, не тонкостью своихъ умствованій, но обращеніемъ всего своего вниманія къ рѣчамъ Того, Кто одинъ можетъ его научить при готовности выслушать Его. Въ другихъ

<sup>1)</sup> Рус. переводъ свщ. Н. Преображенскаго стр. 128 и 145.

<sup>2)</sup> По поводу извѣстныхъ словъ Платона въ „Тимей“: Отца и художника всего найти трудно, а нашедши, передать всѣмъ невозможно.

мѣстахъ тотъ же писатель говоритъ: „человѣкъ самъ по себѣ не можетъ дойти до этой мудрости (т. е. божественной), если не будетъ наученъ Богомъ (I. II. с. 3). Быть наставленнымъ въ истинѣ иначе нельзя, какъ научившись ей отъ самаго Бога (I. VII. с. 7). Платонъ не вѣдалъ тайнствъ (по вопросу о происхожденіи міра), познаніе которыхъ происходитъ единственно отъ Бога и отъ пророковъ; и далѣе: а мы (христіане) знаемъ не по догадкамъ, а по откровенію Божію“ (I. VII. с. 1). Высшій авторитетъ св. отцы и учителя церкви признавали только за священными писателями; съ ними не сравнятся, по ихъ ученію, ни Платонъ, ни другіе философы (Clem. Strom. I. 20. III. 7. Euseb. Praep. ev. VII, 18. Tertull. ad. nat. I. 4). А что у философовъ находили несогласнаго съ писаніемъ, то признавали безразсуднымъ (Iуст. Апол. II. 13. Orig. с. Cels. VI, 18, 19. Евсев. праер. evang. XIII, 15. Arnob. adv. gent. II). Христіанину у Платона нечему учиться, такъ какъ чего Платонъ не могъ добыть силами смертнаго, то не только учениками Іисуса распространено всюду, но и послѣднему христіанину несомнѣнно и ясно то, что сокрыто отъ философовъ (Euseb. Demonst. evang. III. 6. Тертул. apologet. 6) <sup>1)</sup>. Иеронимъ (ad Rammach. contra Iohan. Hierosolym) говоритъ: „То, чему вы удивляетесь, мы нѣкогда презрѣли у Платона. Презрѣли потому, что приняли неразуміе Христово; приняли неразуміе Христово, потому что неразумное Божіе мудрѣе человѣкъ“. (Т. XXIII. Migne—р. 371). У Теофила Аятіох. (ad Autolic. I. III. с. 33 и 34) читаемъ: всѣ другіе ошибаются, только одни христіане владѣютъ истиною, такъ

<sup>1)</sup> По поводу тѣхъ же словъ Платона въ „Тимеѣ“: „Отца и художника всего найти трудно, а, нашедши, передать всѣмъ невозможно“, онъ говоритъ еще: „ему (т. е. Платону) казалось труднымъ дѣломъ найти и по истинѣ невозможно было передать всѣмъ, такъ какъ не было у него (Платона) такой силы благочестія, какъ у учениковъ Іисусовыхъ, которымъ при содѣйствіи Учителя стало легко найти и узнать Отца и Зиждителя всего, и, нашедши, разгласить,—открыть всему роду человѣческому; вполне передать и открыто провозгласить это познаніе всѣмъ, такъ что вслѣдствіе ученія ихъ (учениковъ Іисусовыхъ) до настоящаго времени всѣ живущія на землѣ племена, многочисленная толпа не только мужей, но и жепъ и дѣтей, рабовъ и простыхъ людей настолько не довѣряютъ ученію Платона, что считаютъ Творцомъ Зиждителемъ всего Бога, Его одного почитаютъ и Его только одного черезъ Христа считаютъ за Бога“. (Migne. Curs. patrol. compl. t. XXII p. 229).

какъ мы научены Святымъ Духомъ, Который говорилъ во святыхъ пророкахъ и все предвозвѣстилъ. Богъ..... далъ законъ и посылалъ святыхъ пророковъ, чтобы возвѣстить роду человѣческому и научить, дабы каждый изъ насъ вразумился. У Иринея (*Adv. haeres* l. III. c. 1. *Migne t. VII. p. 844*): „не черезъ кого другого узнали мы объ устройствѣ нашего спасенія, а черезъ тѣхъ, черезъ которыхъ дошло къ намъ евангеліе, которое они тогда проповѣдывали (устно), потомъ же по волѣ Божіей передали намъ въ Писаніяхъ, какъ будущее основаніе и столпъ нашей вѣры“.

Уже въ виду этого одного было бы совершенно неосновательно предположить, чтобы о.о. церкви могли заимствовать что либо существенное у того философа, у котораго они не нашли возможнымъ открыть истину и котораго поэтому не могли считать авторитетомъ, слѣдовать которому могли бы въ своихъ сочиненіяхъ. Въ подтвержденіе того же самаго говорятъ и тѣ неодобрительные отзывы, которые мы находимъ у отцевъ Церкви относительно личныхъ качествъ Платона и вообще языческихъ философовъ. Такъ, Платона упрекаютъ въ вадменности (*Clem., Strom. II, 11. Arnob., adv. g. II*); считаютъ вообще языческихъ мудрецовъ склонными къ тщеславію и самомнѣнію (*Clem., Strom. I. 17. VI. 2. VII. 15. Tertull. apolog. 46. De an. I. Min. Felix, Octav. Supr., De bono patient, г. XXVIII*). Также, когда нужно было противопоставить святѣйшую истину, которою они владѣли, тщеславной мудрости философовъ языческихъ и Платона, то отцы церкви высказывали о послѣднихъ не мало нелестныхъ эпитетовъ, которыми хотѣли указать, какъ далеки были философы отъ того идеала истины, который для нихъ, отцевъ, заключался въ богооткровенномъ ученіи <sup>1)</sup>).

Кромѣ того, если отцы церкви и находили въ языческой философіи нѣчто согласное съ тою нормою истины, какая представлялась имъ въ книгахъ священныхъ, то это согласіе они усматривали ни въ одной платоновой философіи, но и въ другихъ философскихъ ученіяхъ. Въ такомъ именно смыслѣ и

<sup>1)</sup> См. увѣщаніе 7-е приписываемое св. Іустину философу. *Herm. Irris. 5. Tertul. de an. 17. Θεοφ. ad. Autol. III 6. 16. Лактанц. Instit. div. III. гл. XII,*



нужно понимать тѣ мѣста твореній свято-отеческихъ, гдѣ они высказываются съ похвалою о философіи языческой. Св. Іустинъ Философъ въ „Диалогъ съ Трифономъ“ считаетъ философію поистинѣ (по существу—τῆ ὄντι) величайшимъ и драгоценнѣйшимъ въ очахъ Божіихъ стяжаніемъ, она одна приводитъ насъ къ Богу и дѣлаетъ угодными Ему (рус. пер. стр. 143). Что подъ этою философіей, о которой здѣсь идетъ рѣчь, св. Іустинъ разумѣетъ не какое либо опредѣленное философское ученіе, объ этомъ ясно говорятъ дальнѣйшія слова того же діалога: „знаніе одно; (при немъ) не было бы ни платониковъ, ни стоиковъ, ни перипатетиковъ, ни теоретиковъ, ни пифагорейцевъ“. Подобную же мысль находимъ у Климента Александрійскаго (Strom. lib. I. c. 7), который прямо указываетъ, что нужно разумѣть подъ философіею: „подъ философіей же я не разумѣю ни философіи стоической, ни платоновой, ни эпикурейской, ни философію Аристотеля, а эклектическую, наилучшія изъ всѣхъ ихъ положенія, касающіяся правоты, вѣдѣнія и гуманности“ (Рус. пер. Корсупскаго, столб. 47). Такая-то эклектическая философія, въ смыслѣ выбора и нахождения въ различныхъ философскихъ школахъ нѣкоторыхъ проблесковъ истины, не только была отцами церкви высоко цѣнима, но и была разсматриваема, какъ средство для приготовленія къ принятію христіанскаго ученія и защитѣ его. (Strom. l. I. § I. и § 20). И объ Оригенѣ Григорій Чудотворецъ въ надгробной рѣчи ему высказалъ, что онъ учениковъ своихъ предупреждалъ отъ увлеченія какими либо односторонними мнѣніями, но училъ выбирать все лучшее, клонящееся къ благу вѣры и нравственной жизни; слѣдовательно, опять же имѣлъ для такого различенія (хотя и не всегда) норму въ сдержаніи свящ. книгъ.

Но нѣкоторые о.о. церкви, оцѣнивая съ точки зрѣнія истины Христовой то, что высказано было языческими философами, рѣшительно высказывались, что какъ скоро есть богооткровенное ученіе, то нѣтъ надобности обращаться къ слабымъ попыткамъ разума человѣческаго. Такъ, Тертуліанъ со своею пылкостью и страстностью заявляетъ, что послѣ І. Христа не нужна любознательность и не нужны изысканія послѣ евангелія... (de praescript. haeret. c. VII). Потому же

самому раскрываемое ими ученіе они ставили несравненно выше всякаго человѣческаго ученія <sup>1)</sup>).

Мало того: не только христіанское ученіе, какъ мудрость въ собственномъ смыслѣ, они противопоставляютъ языческому искаженію только мудрости (*φελος—σοφία*), но и самое христіанское ученіе часто называютъ философіей, прибавляя при этомъ эпитеты: божественной (*Strom. I. I. c. 20*), небесной (*Викентій Лиринскій. Comment. I. n. XXIII. Migne II. col. 667—669*), священной (*Gregor. Nyssen. Orat. III. in Resurrect. Christi*), новой и евангельской (*Исид. Пелусіотъ epist. CXXXIV*), высшей (*ἡ ἄνω φιλοσόφια—Златоустъ Homil. LXXXIII in Joh.*) <sup>2)</sup>. Въ подобномъ же смыслѣ они говорили о себѣ самихъ, какъ философахъ. Св. Іустинъ Философъ (*dial. c. Tryph. c. 8*) говоритъ о себѣ, что по обращеніи ко Христу онъ сталъ философомъ. Климентъ Александр. христіанъ называетъ философами Божиими (*Strom. I. VI § 14*), у Лактанція христіане называются философами нашей секты, которую мы защищаемъ. (*De opif. Dei. c. I. § 2*).

Къ сказанному необходимо прибавить, что о.о. церкви, находя проблески истины у языческихъ философовъ, приписывали происхожденіе ихъ не естественнымъ силамъ разума человѣческаго, а сѣмени Слова, воздѣйствию Самого Бога на лучшіе и болѣе возвышенные умы философовъ (*Іуст. Апол. II. § 10. Рус. пер. стр. 124; также Апол. II, § 13. стр. 129. Евсев. Праер. evangel. XIII, 18*), или же считали всѣ болѣе свѣтлыя и приближающіяся къ истинѣ мысли языческихъ философовъ заимствованными изъ священныхъ еврейскихъ книгъ; почему о.о. церкви и называли часто этихъ философовъ ворами, не хотѣвшими упоминать подлиннаго источника, изъ кото-

<sup>1)</sup> Философы тщетно мучать себя исканіемъ не знаа ни того, чего ищутъ, ни мѣста, гдѣ найти. (*Лактанц. Instit. div. I. III. c. 2. Рус. пер. стр. 178*). Мы отвергаемъ философію, какъ изобрѣтеніе ума человѣческаго, и держимся только мудрости, которая есть даръ Божій. (*Ibid. c. 16. Рус. пер. стр. 219*). См. также *Іуст. Апол. II. § 10. Клим. Алекс. Strom. I. II. § 2*.

<sup>2)</sup> См. *Suicerus Thesaurus ecclesiasticus. T. II. слова: φιλοσοφία, φιλόσοφος, φιλοσοφείω*, стр. 1439—1444. Тамъ же о различныхъ смыслахъ этого слова въ соч. о.о. церкви.

раго заимствовали мысли, или искажившими ихъ до неузнаваемости <sup>1)</sup>).

## О Б О Г Ъ.

Предпославши такія общія соображенія объ отношеніи о.о. церкви съ одной стороны къ священнымъ книгамъ, какъ высочайшему и несомнѣнному для нихъ авторитету, и—съ другой, къ языческой вообще и въ частности Платоновой философіи, мы приступимъ къ обсужденію тѣхъ частныхъ пунктовъ въ ученіи о.о. церкви, которые пытались вывести защитники платонизма изъ Платоновой философіи. Такой пунктъ находятъ прежде всего въ ученіи о Богѣ, и именно въ томъ, что Богъ у о.о. церкви называется *ἀνομοιος* или *ἀνομοιατος*—такимъ существомъ, котораго нельзя назвать по имени (Hahnus. *Dissert. de Platonismo Teolog. veter. doctorum, nominatim Iustini.*

<sup>1)</sup> См. напр. Стром. Кл. Алекс. I. I. гл. 14. Рус. пер. столб. 73. I. I гл. 25. рус. пер. столб. 157—158. I. V гл. 14. рус. пер. столб. 597—598 и др. Iуст. Апол. I. 46. Апол. II. 8. Увѣщ. 22. Orig. с. Cels. VI, 19. IV, 11 и 12. (Платонъ боялся упоминать имя Моисея). Нѣкоторые находятъ, что отдѣльные пункты ученія Платона почерпнуты изъ свящ. книгъ еврейскихъ. Напр. Евсевій (Граер. ev. XI, 23. и XII, 19) находитъ, что ученіе Платона объ идеяхъ заимствовано изъ В. Заѣта. (Быт. I, 27. Исх. XXV. 9 и 40. ср. Евр. VIII, 5). Подобнымъ же образомъ ученіе Платона о сущемъ выводятъ изъ известнаго: Азъ есмь Сый (Исх. III, 14). Iуст. Cohort. 22, также Евсев. Граер. ev. XI. с.9. Даже о знакъ X, которымъ Платонъ пользовался для обозначенія способа проникновенія міра міровою душой (Тим.) говорили, что Платонъ заимствовалъ о Моисея (Числ. XXI, 8 и дал.). Платонъ прочиталъ о мѣдномъ змѣи, сдѣланномъ въ видѣ креста, и не зная точно и не сообразивши, что то былъ образъ креста, а видя только фигуру буквы X, сказалъ, что сила, ближайшая къ первому Богу, была во вселенной на подобіе буквы X. (Iуст. Апол. I. 60). Что касается самого способа, какимъ могло произойти знакомство Платона съ св. книгами, то большая часть писателей допускаетъ непосредственное знакомство съ свящ. книгами во время путешествія Платона по Египту, или посредствомъ переводчика, подобно тому, какъ онъ изучалъ и египетскія книги, не перенимая, но посредствомъ устныхъ бесѣдъ усвоивъ ихъ содержаніе (de civ. Dei VIII, 11. Retract. II, 4. § 2. Confes. VII, 20 и 21). Бл. Августинъ соглашался съ этимъ мнѣніемъ нерѣшительно, (я почти согласенъ—*repe assentiar*—на мнѣніе о заимствованіяхъ философомъ Платономъ изъ книгъ Моисеевыхъ). Не касаясь здѣсь вопроса о правильности этого мнѣнія о.о. церкви, мы только указываемъ на него, какъ на соображеніе съ ихъ стороны для оцѣнки признаваемыхъ правильными мыслей Платона. См. подробное изслѣдованіе этого вопроса въ кн. проф. Е. Ловагина объ отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ, по воззрѣнію христіанскихъ апологетовъ. (Петербургъ 1872).

Martyr. et Clem. Alex. 1733). Утверждаютъ, что такое понятіе взято у Платона, который говоритъ, что Творца и Отца этой вселенной открыть трудно, да и открывши, объяснить всѣмъ невозможно—(Тимей. 28. С. Русск. пер. Карпова т. VI. стр. 389). Однако же болѣе внимательное разсмотрѣніе дѣла показываетъ, что отцы церкви термину этому придавали совсѣмъ иное значеніе: они противопоставляютъ христіанскаго Бога языческимъ божествамъ, имѣвшимъ собственныя имена, и это сопоставленіе приводило ихъ къ мысли, что *такого* имени христіанскій Богъ не имѣетъ, *такого* имени Ему и нельзя дать. „Отцу всего—нерожденному нѣтъ собственнаго (θετόν) имени. Ибо если бы Отецъ назывался какимъ нибудь именемъ, то имѣлъ бы кого либо старше себя, который далъ Ему имя. Что же касается до словъ: Отецъ, Богъ, Творецъ, Господь и Владыка, то это не суть имена, но названія, взятая отъ благодарній и дѣлъ Его“ (Апол. 2 с. 6. Рус. пер. стр. 120). Бога также называютъ опи ἄρρητος—неизреченнымъ въ томъ смыслѣ, что нельзя отыскать никакого такого имени, которое выражало бы не то или другое свойство или благодареніе Его, но и опредѣляло бы Его внутреннюю природу и исчерпывало её (Apologet. I. § 10. Клим. Александ. Strom. I. V. с. 12); такъ какъ Отецъ Одинъ, то Его и не нужно различать отъ другихъ (Iust. Cohort. ad. Graec. § 21. Мин. Фел. Октав. с. XVIII, § 10), и самое имя Богъ считали какъ бы собственнымъ (Ориг. adv. Cels. I. VI. и у Мин. Фел. Октав. XVIII).

Откуда же Отцы Церкви почерпнули указанные понятія и термины? Они и сами признаютъ, что и другіе до нихъ учили подобнымъ же образомъ, однако же не считали ихъ за своихъ учителей, а признавали только согласными съ собою. Такъ, Лактанцій (Inst. div. I. I. с. VI. § 4), влагая въ уста Гермеса Трисмегиста признаніе за Богомъ верховной власти и единства, прибавляетъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ Богу приписывается у него же, подобно намъ, имя и Отца; тамъ же указываетъ противъ тѣхъ, которые хотѣли бы знать собственное имя Бога, что Отецъ такого имени не имѣетъ по причинѣ своего единства. Нельзя ли предположить, что подобная мысль могла быть заимствована у александрійца Филона, который ту же

мысль о непостижимости и неопредѣлимости существа Божія старается подкрѣпить повидимому подобными же соображеніями (de nomin. mutat. De Somn)? <sup>1)</sup> Однако же сходство въ терминѣ отнюдь не можетъ служить доказательствомъ тождественности понятія. Если всмотрѣться внимательно въ частнѣйшія опредѣленія Божества, вытекающія изъ общихъ метафизическихъ воззрѣній этого писателя на Божество, какъ первооснову всего существующаго въ пантеистически-стоическомъ смыслѣ, то легко придти къ заключенію, что терминъ этотъ у него имѣетъ совсѣмъ иной смыслъ. Богъ, по Филону, безкачественное (чистое и не имѣющее никакого признака бытіе, *φύλη ἀνευ χαρακτήρος ὑπάρξεως*), неразличимая всеобщность, включающая всѣ признаки личнаго бытія. Въ этомъ то смыслѣ Филонъ и учитъ о совершенной непознаваемости и безыменности Божества <sup>2)</sup>. И самое названіе *ἀνομιμος* въ устахъ о.о. церкви было вызвано сопоставленіемъ проповѣдуемаго ими христіанскаго Бога съ ложными языческими божествами и склонностью язычниковъ усвоить имъ собственныя имена. Это очевидно изъ вышеприведеннаго мѣста св. Іустина Философа, ибо онъ говоритъ тамъ, что неизреченному Богу имя не можетъ быть свойственно; если бы кто сказалъ, что оно есть, тотъ обнаружилъ бы величайшее безуміе. (Аполог. I. п. 61).

Съ разсматриваемымъ обвиненіемъ отцевъ въ заимствованіи у Платона связано и другое, приводимое Ганиусомъ собственно противъ св. Іустина Философа, что сей послѣдній, говоря о Богѣ, что Онъ выше всякой сущности, *ἐπέκεινα πάσης οὐσίας* (dial. с. Тгурн., рус. пер. стр. 149), въ этомъ случаѣ слѣдуетъ данному Платономъ опредѣленію блага, которое (Республ. кн. VI. 509. 13) не есть сущность, но по достоинству и силѣ стоитъ выше предѣловъ сущности—(*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχει*). Однако же, если и допустимъ, что выраженіе Платона (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) не могло не быть извѣстнымъ св. Іустину и могло быть заимствовано имъ, то мысль,

<sup>1)</sup> Keil. Opusc. academ. Sect. poster. p. 475.

<sup>2)</sup> Сравни. Муретовъ. Философ. Филона Алексадр. въ отнош. къ уч. I. Бого-слова о Логосѣ. Прав. Обозр. 1884 г. т. 3. стр. 492—493. Целлеръ. Очеркъ исторіи греч. философіи, стр. 271.

имъ обозначаемая, совершенно новая—не платоновская. Какой смыслъ соединялъ съ этимъ выраженіемъ св. Іустинъ? Сопоставленіе его съ другими мыслями показываетъ, что этотъ отецъ церкви хотѣлъ дать понять, что Богъ не можетъ быть уподобленъ или рядомъ поставленъ съ какимъ либо ограниченнымъ, чувственнымъ предметомъ, но безконечно выше и совершеннѣе всѣхъ вещей. Такой смыслъ этого выраженія прямо предполагается контекстомъ рѣчи. Въ приведенномъ мѣстѣ діалога рѣчь идетъ именно о томъ, что Бога нельзя познать внѣшними чувствами, а можно только постигать умомъ, что Онъ не имѣетъ ни цвѣта, ни формы, ни величины, ни чего либо другого, видимаго глазомъ. Сказавъ это, св. Іустинъ прибавляетъ, что Богъ выше всякой сущности, несравненно выше, безконечно совершеннѣе всего, что можетъ быть въ этомъ, конечномъ, ограниченномъ бытіи, воспринимаемомъ внѣшними чувствами (*ἐπέκεινα πάσης οὐσίας οὐτε ρητῶν, οὐτε ἀγορευτῶν*—неизреченное, неизъяснимое). Подобную же мысль выражаютъ и другіе отцы церкви, когда называютъ Бога *ἀνοούσιον, ὑπερούσιον*—неимѣющимъ сущности, стоящимъ выше сущности <sup>1)</sup>. Нужно ли предполагать, что св. Іустинъ философъ слѣдовалъ въ этомъ случаѣ Платону, когда подобное же онъ могъ читать въ многочисленныхъ мѣстахъ св. Писанія, гдѣ рѣчь идетъ о томъ, что отображеніе Божества въ мірѣ сравнительно съ Его Сущест-

<sup>1)</sup> Damascenus. lib. I. Orthodoxe fidei c. XV: Нѣкоторыя изъ именъ Божіихъ обозначаются отрицательно, свидѣтельствуя о превышеніи всякой сущности, какъ то: неимѣющій сущности, неимѣющій времени, начала, невидимый. Dion. Areopag. c. I. de div. nominibus. О Божествѣ, стоящемъ выше всякой сущности и скрытомъ, нельзя и осмѣливаться ничего говорить кромѣ того, что возвыщено намъ божеств. образомъ въ свящ. книгахъ. Здѣсь называется божество *ὑπερούσιος*, такъ какъ превышаетъ всякое естеств. разумнѣе твари. Также (de myst. theologia c. III) Іисусъ Христосъ называется *ὁ ὑπερούσιος* по причинѣ вѣчной рождаемости отъ Бога Отца, также воплощенія и соед. въ немъ бож. и человѣч. естеств. (Suicerus Thesaur. eccles. T. I. 368 и T. II. 1379). Есть и другіе примѣры употребленія отцами церкви терминовъ философій греческой въ совершенно другомъ смыслѣ. Такъ *ἀναρχος* у Платона значить неимѣющій начальства, анархическій, а у отцевъ оно употребляется въ значеніи безначальный; у Платона *ἀνείδεος ὄλη*—безформенная матерія, а у отцевъ—*ἀνείδεος Θεός* (не то, что *ἀόρατος*—невидимый, не подлежащій зрѣнію), по неимѣющій вещественной формы. (Терминологія отцевъ церкви въ уч. о Богѣ. Прибавл. къ Твор. св. отецъ. 1882 г. ч. II, стр. 546—547).

вомъ настолько неясно и неполно, что нельзя ничего отыскать въ мірѣ такого, съ чѣмъ бы оно могло быть сравнено и чему бы могло быть уподоблено (Ис. 34, 10. Исх. 40, 18). Слова ап. Павла (1 Кор. 13, 9. 12) могли тоже давать поводъ для подобныхъ же выраженій относительно невозможности сравнивать Бога съ какою либо извѣстною, доступною намъ, конечною, ограниченою, вполне (въ противоположность и отчасти) постижимою въ условіяхъ настоящаго, чувственно-духовнаго бытія сущностью.

Кромѣ того, платонизмъ о.о. церкви видятъ въ ихъ ученіи о промышленіи, предоставленномъ Богомъ ангеламъ<sup>1)</sup>. Утверждаютъ, что отцы церкви отрицали у Бога всеобщее промышленіе, допуская, что управленіе небомъ, землею и людьми поручено Богомъ ангеламъ, совершенно подобно Платону, приписывавшему Высочайшему Существо всеобщее промышленіе, а спеціальное—остальнымъ богамъ, которыхъ онъ называлъ демонами. У христіанскихъ учителей, продолжаютъ, было почти единодушное мнѣніе, что Богъ оставилъ Себѣ высочайшее и всеобщее управленіе всѣмъ; а заботу объ отдѣльныхъ міровыхъ предметахъ—небесныхъ тѣлахъ и о томъ, что на землѣ находится, особенно же о человѣкѣ и его дѣяніяхъ, поручилъ ангеламъ, притомъ такъ, что не только всякому народу, странѣ и городу, но и отдѣльнымъ людямъ назначилъ своихъ особыхъ стражей и ангеловъ—хранителей. Св. Іуст. (Аполог. II. п. 5) говоритъ: „Богъ ввѣрилъ попеченіе о людяхъ и поднебесномъ

<sup>1)</sup> Бруккеръ упрекаетъ св. Іуст. философ. въ заимствованіи, говоря: „онъ (св. Іуст.) утверждаетъ, слѣдуя Платону, что ангелы поставлены управлять (gubernationi praefectos fuisse) надъ стихіями и земными тварями“ (посл. къ Діог.). Это почеркнуто изъ Платоновой школы, приписывающей низшимъ богамъ управленіе нашей сферою. (Histor. philos. crit. T. III. p. 377). Чирнеръ не только выводитъ свято-отеческое ученіе объ ангелахъ изъ ф-ія Платова (или изъ неоплатонизма, признававшего высочайшаго Бога, всѣмъ управляющаго, и подчиненныхъ боговъ, но и прибавляетъ, что это ученіе не было вѣрою еврейскаго народа. Glaube des jüdischen Volkes war sie nicht), а въ Нов. Завѣтѣ упоминаемые ангелы были посылаемы въ качествѣ необычайныхъ слугъ, но не были представляемы, какъ постоянные управители народовъ и стихій. Христіанское ученіе о Богѣ и ангелахъ такъ близко подходило къ упомянутому платоновскому ученію, что христіане, сами того не сознавая (ohne des Ueberganges sich bewusst zu werden), могли отъ одного переходить къ другому. (Tschirner, Der Fall des Heidenthums. p. 580).

поставленнымъ на это ангеламъ“. Аѳинагоръ (Legat. pro Christ 27) говоритъ, что Богу принадлежитъ всеобъемлющее промышленіе и общее, а о частяхъ, ангеламъ. Говорятъ объ ангелахъ городовъ и народовъ Тертулл. adv. Прах. с. 3. Иеронимъ Comment. in Math. XVIII, Август. de Soliloqu. anim. с. XXVII и др. Ангелы, по возврѣнію отцовъ, заботятся о спасеніи народовъ и царствъ, порученныхъ ихъ защитѣ и охранѣ, отклоняютъ отъ нихъ всякаго рода бѣдствія, ходатайствуютъ за нихъ предъ Богомъ своими молитвами; преимущественнымъ предметомъ ихъ попеченія является человѣкъ всякій, а особенно праведный и благочестивый. (См. Терт. adv. Прах. с. Hieron. Comment. in Math. XVIII. August. de Soliloqu. anim. с. XXVII и др.).

Это ученіе о.о. церкви объ ангелахъ и ихъ промыслительномъ попеченіи о частяхъ и стихіяхъ міра выводятъ изъ тѣхъ мѣстъ нѣкоторыхъ діалоговъ Платона, гдѣ упоминается, что Богъ промышленяетъ о цѣломъ, а части космоса предоставлены начальственнымъ богамъ. (Полит. 271. Д.; также Пиръ 202) <sup>1)</sup>. Однако же есть ли необходимость обращаться къ Платону, ученіе котораго о демонахъ и геніяхъ отнюдь нельзя назвать яснымъ и опредѣленнымъ <sup>2)</sup>, когда въ св. Писаніи Ветхаго и Новаго Завѣта св. отцы церкви могли найти ясное и опредѣленно выраженное ученіе по разсматриваемому вопросу. Такъ, во Второз. 32, 7 ст. въ переводѣ LXX читаемъ: „постави предѣлы языковъ по числу ангеловъ Божіихъ“, изъ чего ясно видно, что вѣрованіе объ ангелахъ—покровителяхъ отдѣльныхъ народовъ у евреевъ уже было. Въ книгѣ пророка Даніила (10, 13. 14. 20. 21) упоминается объ ангелахъ, какъ князьяхъ царства персидскаго и народовъ греческаго и еврейскаго. Въ

1) Все геніальное находится между Богомъ и смертнымъ.—Ему (геніальн.) свойственна сила истолковывающая и переносящая къ богамъ человѣческое, а къ людямъ—божеское; отъ людей—молитвы и жертвы, а отъ боговъ—повелѣнія и воздавія за жертвы... Богъ не смѣшивается съ человѣкомъ, но всякое сношеніе и бесѣда боговъ съ людьми, какъ бодрствующими, такъ и спящими, производится черезъ нее (геніальное). (Ср. Мирносопскій. Аѳинаг. стр. 236—238).

2) Геніи или демоны то отождествляются съ сѣфилами небесными (Тим. 40. с. земля—старѣйш. среди боговъ), то всякаго мужа мудраго и благочестиваго, какъ живущаго, такъ и умершаго, Платонъ называетъ демономъ (Кратилъ).



Новомъ Завѣтѣ отцы также могли находить основанія для своего ученія объ ангелахъ—хранителяхъ: у Мѡ. XVIII, 10 (выну вядятъ Лице Отца Небеснаго); Евр. 1, 14; Дѣян. XII, 7—11; также Апокалип. 16, 5; 7, 14, 18 1, (здѣсь упоминаются ангелы, приставляемые къ нѣкоторымъ земнымъ стихіямъ, а также къ вѣтрамъ, которыми располагаютъ и правятъ они, согласно съ намѣреніями Божиими) <sup>1)</sup>. Эти-то и другія подобныя мѣста, при томъ авторитетѣ, которымъ пользовались у церковныхъ писателей книги Священнаго Писанія, и были источникомъ, на которомъ Отцы и учителя Церкви основывались въ своихъ сужденіяхъ о предметахъ вѣры. Если же находили аналогичныя сужденія у языческихъ философовъ, особенно у Платона, то ихъ восхваляли за то, что они черпали изъ единственнаго источника истины—іудейской (варварской) философіи. Такъ, напр., Климентъ Александрійскій (Strom. L V. § XIV русск. пер. стр. 601), упомянувъ о безчисленныхъ, по его мнѣнію, и притомъ невѣрно передаваемыхъ Платономъ и другими философами заимствованіяхъ изъ священныхъ книгъ еврейскихъ, въ частности это утверждаетъ и относительно ученія объ ангелахъ, (признавая сходство платоновскаго взгляда на этотъ предметъ—Respubl. X. 620, E. съ библейскимъ ученіемъ). Однако же отцы и учителя церкви далеко не все, что находили по этому предмету у языческихъ философовъ, признавали истиннымъ; скорѣе напротивъ, упрекали ихъ за то, что они считали хранителями народовъ и отдѣльныхъ людей не ангеловъ, а боговъ или демоновъ и допускали, что они достойны религіознаго почитанія—и, такимъ образомъ, удостоивали такого почитанія не добрыхъ ангеловъ, а злыхъ геніевъ <sup>2)</sup>.

*II. Калачинскій.*

(Продолженіе будетъ).

<sup>1)</sup> Ср. Догмат. богосл. Еп. Сильвестра т. III. pp. 378—387.

<sup>2)</sup> Keil. Opus. c. academica. Sect. post. p. 482.

---

## Античный идеаль воспитанія и сравненіе его съ христіанскимъ.

---

Высота христіанскаго идеала воспитанія, хотя-бы въ томъ видѣ, какъ онъ раскрытъ у свв. отцовъ и учителей Церкви,— для насъ представится болѣе ясною и убѣдительною при сравненіи его съ идеаломъ античнымъ. Это сравненіе покажетъ намъ какъ преимущество перваго, такъ и связь его съ послѣднимъ.

Для указанной цѣли намъ достаточно выяснитъ только сущность античнаго идеала, съ его основныхъ сторонъ, того идеала, который высказался въ воззрѣніяхъ древнихъ историческихъ націй и ихъ лучшихъ представителей.

Въ виду того, что педагогическія воззрѣнія тѣсно связаны съ общими, религіозно-философскими воззрѣніями каждаго народа, для характеристики первыхъ мы должны будемъ, хотя кратко, коснуться отчасти и послѣднихъ.

Начнемъ съ изложенія педагогическаго идеала китайцевъ.

Сущность педагогическаго идеала китайцевъ заключалась въ томъ, чтобы воспитать дѣтей послушными и преданными своимъ родителямъ, которымъ при жизни они должны повиноваться абсолютно, а по ихъ смерти религіозно чтить. Какъ государь, этотъ сынъ неба, является неограниченнымъ отцомъ всѣхъ своихъ подданныхъ, имѣя надъ ними право жизни и смерти, такъ и каждый отецъ сѣмейства является такимъ же властителемъ надъ своими домашними. Воспитывая дѣтей на принципѣ абсолютнаго повиновенія родителямъ, китайцы думаютъ черезъ это научить ихъ главной добродѣтели, которая, по ихъ воззрѣнію, заключается въ повиновеніи строго-установленной

субординаціи общественнаго и государственнаго строя ихъ жизни. На этой главной добродѣтели, по понятію китайцевъ, основываются и всѣ другія добродѣтели: справедливость, благоправіе, вѣжливость, довольство своимъ жребіемъ и т. д.,—и все счастье жизни. За такой принципъ воспитанія стоитъ ихъ знаменитый философъ Конфуцій (за 550 л. до Р. Хр.).

Воспитать въ этомъ духѣ нужно и примѣромъ собственной жизни, и наставленіями. На умственное образованіе китайцы смотрѣли очень высоко и считали его великимъ воспитательнымъ средствомъ, которое-де можетъ научить дѣтей нравственной жизни. Все оно заключалось въ чисто-механическомъ изученіи разныхъ наукъ, начиная съ науки объ обязанностяхъ. Они изучали: астрономію, математику, естествознаніе, медицину, исторію, философію и юриспруденцію. Но такимъ изученіемъ этихъ наукъ имѣлось въ виду не развитіе умственно дѣтей, а,—какъ справедливо говоритъ К. Шмидтъ,—„начинить ихъ головы знаніями“<sup>1)</sup>. Характеръ самаго преподаванія былъ основанъ на принципѣ повиновенія наставникамъ, которые замѣняли дѣтямъ ихъ родителей,—и ученики не смѣли ничего понимать иначе, какъ только въ формѣ разъясненія ихъ наставниковъ. Образованіе, признаваемое необходимымъ для мальчиковъ, которые не могли безъ него занять никакой государственной должности, не признавалось нужнымъ для дѣвочекъ; вообще женскій полъ у китайцевъ не считался равнымъ мужскому, въ полномъ распоряженіи у котораго онъ и находился. Все воспитаніе дѣвочекъ заключалось въ томъ, что-бы, помимо повиновенія родителямъ, научить ихъ повиновенію мужчинѣ и занятію домашнимъ хозяйствомъ.

О такомъ воспитаніи китайцевъ нужно сказать, что оно не воспитывало дѣтей въ нравственныя личности, а формировало изъ нихъ живыхъ автоматовъ, жившихъ и дѣйствовавшихъ по приказу старшихъ. Индивидуальность человѣческой личности совсѣмъ не принималась въ расчетъ, а бралась она, какъ механическая единица, воспитывать которую необходимо именно только, какъ единицу семейнаго и государственнаго цѣлаго, для сохраненія установившейся формы жизни. Здѣсь не поста-

<sup>1)</sup> Исторія Педаг. т. I, стр. 83.

влялось высшихъ цѣлей жизни, въ родѣ нравственнаго совершенствованія, а самая установившаяся форма жизни—*statu quo*—считалась идеальной, и для нея только и воспитывали дѣтей.

Вся система воспитанія сковывалась формой, и этой формой убивалась человѣческая личность. Такой идеаль воспитанія, понятно, не могъ ни умственно, ни нравственно развить китайскую націю, которая до сихъ поръ „во всѣхъ отношеніяхъ, —по выраженію К. Шмидта,—коснѣетъ на ступени дѣтства“<sup>1)</sup>.

Идеаль воспитанія у индусовъ—брамаистовъ былъ исключительно кастовый. У нихъ имѣлась въ виду не личность дитяти, какъ личность вообще человѣческая, и принадлежность его къ извѣстной кастѣ, сообразно назначенію которой оно и воспитывалось. Каста браминовъ, какъ господствующая, имѣла своею задачею духовное руководство всѣми другими кастами; каста кшатріевъ было все таки—правлящею кастою; каста вайсіевъ составляла классъ промышленниковъ; каста судровъ была рабочею кастою, кастою рабовъ. Касты эти не составляли между собою чего-нибудь единого, а каждая жила особнякомъ, такъ что безусловно не возможенъ былъ переходъ изъ одной касты въ другую. При такомъ кастовомъ распредѣленіи, понятное дѣло, у индусовъ не могло быть истинно-человѣческаго воспитанія: здѣсь воспитывали не человѣка, а брамина, кшатрія, вайсія, судру. Въ виду этого, здѣсь не было даже общаго для всѣхъ плана воспитанія: общимъ было только то, что воспитаніе у всѣхъ кастъ считало главною цѣлію освобожденіе отъ мукъ бытія, исчезновеніе въ Брамѣ, но достигать эту цѣль каждая каста должна особо, черезъ специальную свою дѣятельность. Основоу индійской нравственности является роковая необходимость, а отнюдь не личная свобода особи; а потому этою кастовою необходимостію опредѣляется и характеръ нравственной дѣятельности индуса: ему вмѣняются въ долгъ миролюбіе, терпѣніе, уступчивость, скромность и т. п., въ предѣлахъ касты исключительно. При такой кастовой нрав-

---

1) Ibid, стр. 92. Подробное изложеніе педагогическихъ воззрѣній см. у К. Шмидта, цит. соч., т. I, стр. 69—95; у Cramer'a: „Geschichte d. Erziehung und d. Unterrichts im Alterthume“ т. I (1832 г.), стр. 20—38; у Модзалевскаго „Очеркъ исторіи воспитанія и обученія“, т. I, стр. 14—19.

ственности не могло-быть, конечно, и истинно-нравственного воспитанія. Принявъ во вниманіе еще то, что женщина занимала у индусовъ низшее положеніе, сравнительно съ мужчинами, и что у нихъ въ обычаѣ было многоженство, а также и то, что родители, при полномъ правѣ на жизнь и смерть дѣтей, могли лишать ихъ жизни, бросая, напримѣръ, ихъ въ священныя воды Инда или отдавая на съѣденіе птицамъ,—мы поймемъ, какъ еще мало тамъ уважалась человѣческая личность. При безусловномъ повиновеніи кровному отцу, индусы требовали отъ дѣтей еще большаго повиновенія отцу духовному, что опять-таки не могло нравственно развивать воспитанниковъ.

Образованіе было привилегіей только браминовъ, отчасти кшатріевъ и вайсіевъ, но оно не дозволялось дѣтямъ судръ и женщинамъ <sup>1)</sup>.

Въ образованіи преобладало релігіозное начало, и жрецы были единственными наставниками народа.

Обученіе релігіи имѣло своимъ содержаніемъ законы вѣры и систему богослужебныхъ обрядовъ и формулъ.

Кастовая рознь значительно вліяла и на предметы обученія. Брамины, какъ хранители релігіи, какъ носители наукъ и искусствъ, какъ совѣтники правителей, какъ судьи и врачи, должны были обучаться всѣмъ преподаваемымъ у нихъ предметамъ. Воины какъ защитники страны отъ враговъ, должны были изучать главнымъ образомъ военное искусство.

Промышленники должны были обучаться разнымъ ремесламъ, земледѣлію, торговлѣ и т. д. Изъ касты-же судръ только нѣкоторымъ дозволялось учиться читать и писать, а то всѣ они обречены были исключительно на черную, рабскую работу.

Общимъ предметомъ образованія для всѣхъ кастъ было только релігіозное знаніе, а высшее образованіе, заключающееся въ изученіи грамматики, просодіи, математики, поэзіи, исторіи, философіи, астрономіи, медицины и законовѣдѣнія,—дозволялось, преимущественно, только браминамъ. Восхваленія знанію и образованію, какія, напр., раздаются на страницахъ

<sup>1)</sup> Если-же дозволялось, то понималъ и то только читать и писать, не больше.

учительной книги „Гитопадеша“, являются въ общемъ пустымъ звукомъ, такъ-какъ образованіе то давалось одной кастѣ <sup>1)</sup>).

Такое кастовое воспитаніе и образованіе у индусовъ—брамаистовъ воспитало не человѣка, а члена извѣстной касты, и самое религіозное образованіе, общее въ формахъ и церемоніяхъ, распредѣлялось содержаніемъ своимъ по кастамъ, а потому и оно не могло нравственно развивать личность индуса.

У индусовъ—буддистовъ, сообразно буддійскому міросозерцанію, измѣнялся нѣсколько и взглядъ на идеальное воспитаніе. Смотря на здѣшнюю жизнь, какъ на необходимое зло, Будда провозгласилъ цѣлію жизни—освобожденіе отъ бытія и погруженіе въ нирвану. На всѣ почти естественныя человѣческія потребности, каковы, напр.: брачная жизнь, законныя удовольствія, научное образованіе, обладаніе честною собственностію и т. п., Буддой наложенъ запретъ,—и идеальной жизнью провозглашена жизнь безбрачная, общежительная, монашеская, которая, основываясь на принципахъ цѣломудрія, терпѣнія и милосердія, должна состоять „въ отрицаніи всякой похоти, всякаго наслажденія, въ бездѣйствіи и въ широкомъ милосердіи ко всѣмъ живущимъ существамъ: браминъ питаетъ робкое благоговѣніе предъ всѣми тварями, буддистъ-же ко всѣмъ питаетъ глубокое состраданіе, потому—что всѣ участвуютъ въ скорби бытія“ <sup>2)</sup>). Сообразно такому взгляду на идеальную жизнь, у буддистовъ и созданъ идеальное воспитаніе, заключавшійся въ томъ, чтобы научить дѣтей подавлять въ себѣ не только страсти, но и естественныя потребности,—подавлять въ себѣ всѣ живыя чувства и чрезъ такое аскетическое бездѣйствіе приближаться къ „нирванѣ“. Буддою уничтожены касты, и всѣ люди признаны братьями; но тѣмъ не менѣе человѣческая личность подавлялась здѣсь самою цѣлію жизни, которая прямо обезличивала буддиста. Такой взглядъ на цѣль жизни, и при ея видимыхъ принципахъ высокой нравственности, повелъ къ тому, что вся жизнь буддистовъ *de facto*-то выразилась въ исполненіи исключительно почти однихъ религіозныхъ церемоній и формальныхъ благопристойностей. Наученіе этимъ

<sup>1)</sup> См. у К. Шмидта цит. соч., стр. 106—108, т. I.

<sup>2)</sup> Ibid. стр. 108.

церемоніямъ и правиламъ благопристойности буддисты и признавали ближайшею цѣлію воспитанія.

Такой идеаль жизни и воспитанія, естественно, не могъ развить въ индусахъ живаго нравственнаго чувства, проявляющагося въ искренне-добрыхъ дѣлахъ любви и милосердія и въ живой нравственной настроенности. Здѣсь не развивалась чело-вѣческая личность, а аскетическою бездѣятельностію медленно убивалась: здѣсь терялось право не только на живую дѣятельность, но и на самую жизнь. Какой-же могъ создаться идеаль воспитанія для жизни, бытіе которой отрицается,—кромѣ сухого и пессимистически мертваго?!—Справедливо отзывается К. Шмидтъ объ идеаль индуса-буддиста: „живое свободное нравственное чувство не пробуждается у него, но гибнетъ въ монастырскихъ кельяхъ, и богоуподобленіе особи, къ которому стремится Будда, обращается въ эгоистическую, малодушную замкнутость, или въ полнѣйшее обезличеніе“<sup>1)</sup>.

Вотъ какъ характеризуетъ индусскій идеаль воспитанія Вутке, сравнивая его съ китайскимъ. „Китаецъ,—говоритъ онъ,—воспитываетъ для практической жизни, Индусъ—для идеальной, первый для земли, послѣдній для неба; первый воспитываетъ сына для преуспѣванія въ мірѣ, вводитъ сына въ міръ дѣйствительности, послѣдній ведетъ его изъ міра во внутрь самаго себя; первый учитъ его приобрѣтать и наслаждаться, послѣдній нищенствовать и отрекаться“<sup>2)</sup>.

Персидскій идеаль воспитанія состоялъ въ томъ, что-бы воспитать изъ дѣтей здоровыхъ и честныхъ гражданъ государства, расширяющихъ и защищающихъ послѣднее и сохраняющихъ установившійся его строй. Здѣсь впервые особенно выдвинуто воспитаніе физическое и нравственно-практическое, въ ущербъ умственному развитію. Воспитаніе должно быть одинаково для всѣхъ сословій, которыя не имѣли здѣсь той розни, какая была у индусовъ, потому-что всѣ считались равными членами государства, олицетворяемаго въ царѣ, предъ которымъ исчисляли всѣ сословія.

<sup>1)</sup> Ibid., стр. 110.

<sup>2)</sup> См. у Шмидта цит. соч., т. I, стр. 108. Педагогическія воззрѣнія индусовъ прекрасно охарактеризованы у Сramer'a цит. соч. сар. 42—70; еще у Модзалевскаго цит. соч., стр. 19—24.

По ученію религіи Зароастра,—этой религіи свѣта, добра, тьмы и зла,—каждый персъ пользовался личнымъ значеніемъ; каждый персъ имѣлъ одну цѣль—бороться со зломъ какъ во внѣшней природѣ, такъ и въ собственной душѣ. Этою цѣлію каждый персъ призывался на энергичную дѣятельность,—и этою дѣятельностію опредѣлялось его личное достоинство и право на высшія государственныя должности. Персъ, какъ личность, исключительно принадлежалъ государству и воспитывался государствомъ въ публичныхъ школахъ. Только до 7 лѣтъ онъ принадлежалъ семьѣ, а съ 7 до 25—жилъ въ государственномъ общежитіи и здѣсь воспитывался. Какъ въ семьѣ онъ безпрекословно долженъ былъ повиноваться отцу, подѣ угрозой смерти, такъ въ публичной школѣ—наставникамъ. Все воспитаніе основывалось на строгой дисциплинѣ. Подѣ руководствомъ старцевъ (отъ 50 лѣтъ), дѣти здѣсь научались правдивости, умѣренности, самообладанію, цѣломудрію, стрѣльбѣ изъ лука, верховой ѣздѣ, метанію дротикомъ, охотѣ и войнѣ. Умственное образованіе здѣсь не особенно почиталось: учились только чтенію и письму, а также молитвамъ и священнымъ правиламъ у жрецовъ <sup>1)</sup>. Такъ воспитывался персъ до 25 лѣтъ, послѣ чего дѣлался онъ мужемъ и граждаиномъ, вступалъ въ бракъ и заботился о бдльшемъ размноженіи потомства,—для этого бралъ, кромѣ нѣсколькихъ законныхъ женъ, много наложницъ <sup>2)</sup>. Для дорисовки общей картины персидскаго идеала воспитанія пужно сказать, что женскій полъ у персовъ имѣлъ чисто только служебное значеніе и не имѣлъ права на одинаковое воспитаніе съ мужчинами <sup>3)</sup>

Такой идеаль воспитанія былъ по истинѣ національнымъ: здѣсь воспитывался именно персъ, въ его традиціонныхъ вѣрованіяхъ и обычаяхъ, для исключительнаго служенія національнымъ интересамъ,—интересамъ практически—утилитарнымъ. Оттого и самый религіозно-нравственный элементъ въ персид-

<sup>1)</sup> Персидскую систему воспитанія подробно излагаетъ Ксенофонтъ съ своей „Киропедіи“.

<sup>2)</sup> При этомъ еще пужно замѣтить, лучшимъ бракомъ у персовъ считался бракъ съ ближайшими родственниками, даже съ матерями и сестрами.

<sup>3)</sup> Подробно излагаются педагогическія воззрѣнія персовъ у Шандта цит. соч., стр. 113—124, т. I: у Стамел'а цит. соч., 70—93, у Молзалева цит. соч., 29—36.



скомъ воспитаніи носилъ какой-то утилитарный характеръ, имѣющій цѣлю не нравственное развитіе индивидуума, а формировавіе изъ него дисциплинированнаго гражданина для общей пользы государства. Оттого-то, далѣе, здѣсь и преобладало физически-практическое воспитаніе надъ интеллектуальнымъ.

При такомъ идеалѣ воспитанія не могло быть и не было истиннаго прогресса націи, которая, потерявъ вѣру въ сухую дисциплинарность и истомившись подъ ея давленіемъ, впала въ мелочный формализмъ, въ пустыя церемоніи и обряды, измѣнилась, заснула и пала, по общему закону смерти всякаго живаго существа, лишившагося духа.

Египтяне, при религіи добра и зла, требующей отъ нихъ умственной и нравственно-практической дѣятельности для подавленія зла и для достиженія черезъ послѣднее высшей формы жизни (вѣра въ переселеніе душъ),—должны были-бы создать болѣе высокій, сравнительно, идеалъ воспитанія, но, подъ давленіемъ кастовыхъ и спеціальныхъ условій дѣйствительной жизни, они немного чѣмъ возвысились лишь надъ идеаломъ разсмотрѣнныхъ нами націй. Здѣсь вся сила государства была въ рукахъ жрецовъ, которые и руководили всею его жизнію, а затѣмъ—воиновъ, какъ исполнительной касты; остальные-же касты ремесленниковъ и земледѣльцевъ составляли рабочій классъ, который, какъ низшій, презирался первыми и держался въ невѣжествѣ. Всѣ касты воспитывались, подъ руководствомъ и наблюденіемъ жрецовъ, для цѣлей своей касты, которыя (касты) соприкасаясь между собой по общимъ дѣламъ, не смѣшивались другъ съ другомъ и жили особнякомъ. Многоженство господствовало среди низшихъ кастъ, жрецы-же довольствовались одной женой. Хотя женщины пользовались здѣсь большимъ почетомъ и свободой, но все-же не считались равно-правными мужчинамъ и лишались образованія. Все воспитаніе египтянъ было направлено на то, чтобы изъ каждаго члена касты создать честнаго, исполнительнаго человѣка во всѣхъ, вѣками установившихся, обычаяхъ и обязанностяхъ данной касты, и у низшихъ кастъ оно исключительно почти носило характеръ житейски-практической: развивая физически тѣло, они обучались тѣмъ житейскимъ дѣламъ, какія соотвѣтствовали извѣстной ка-

стѣ. Настоящее образованіе было только достояніемъ жрецовъ и воиновъ, остальные-же касты могли обучаться только письму, чтенію, счету и немного религіозному знанію. Но и настоящее образованіе, заключающееся въ изученіи разныхъ наукъ: языкованія, математики, геометріи, астрономіи, естествовѣдѣнія, исторіи и религіознаго знанія,—а также нѣкоторыхъ искусствъ: музыки, рисованія и ваянія, —разграничивалось между первыми кастами такъ, что полное и высшее образованіе приходилось только на касту жрецовъ. Сущность этого образованія состояла въ томъ, чтобы усвоить механически тѣ свѣдѣнія, какія ранѣе были извѣстны по указаннымъ предметамъ, а потому здѣсь и не могло быть и не было того научнаго развитія, какое соединяется всегда съ истиннымъ просвѣщеніемъ. Вообще нужно сказать, что египетское воспитаніе, помимо кастоваго характера, носило еще характеръ узко-традиціонный и практической. Устойчивость, внутренняя замкнутость <sup>1)</sup> и косность въ установившихся формахъ жизни—вотъ характерныя черты въ египетской жизни и воспитаніи <sup>2)</sup>.

На всей египетской жизни лежалъ отпечатокъ греческаго вліянія; имъ-же проникнуто было и общественное воспитаніе, которое находилось вполнѣ въ рукахъ жрецовъ. Въ египетскомъ воспитаніи совсѣмъ почти не выдвигался нравственный элементъ, а преобладалъ исключительно житейско-практической; а при такомъ характерѣ воспитанія невозможно истинное развитіе человѣческой личности. Значительно измѣнился характеръ воспитанія съ покореніемъ Египта Александромъ Великимъ (въ 4 в. до. Р. Хр.), когда сюда сталъ проникать еллінизмъ съ его просвѣщеніемъ, науками и искусствами,—когда сдѣлаться образованнымъ человѣкомъ, въ еллінскомъ смыслѣ слова, стало идеальной мечтою большинства египтянъ, хотя кастовый и практической характеръ все еще продолжалъ преобладать въ этомъ воспитаніи, которое и тогда не получило истинной нравственности <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Египтяне жили сначала до Псамметиха вполнѣ изолированной отъ прочихъ народовъ жизнью и не поддавались ихъ вліянію.

<sup>2)</sup> „Мумія лежала тысячелѣтіями,—вотъ египетскій идеалъ“,—говоритъ Прессансе (см. у Шмидта цит. соч., стр. 126). Эту прекрасную фразу Прессансе вполнѣ можно приписать и къ характеристикѣ египетскаго идеала воспитанія.

<sup>3)</sup> Подробное изложеніе педагогическихъ воззрѣній египтянъ можно видѣть у

Греки и римляне,—эти передовыя націи древняго міра,—пытались въ лицѣ лучшихъ умовъ своего времени создать гуманный идеалъ воспитанія, но, сдѣлавъ въ этомъ отношеніи большой шагъ впередъ, сравнительно съ вышеуказанными націями, они все-же не могли возвыситься и не возвысились до идеала общечеловѣческаго, который раскрытъ и исполнѣнъ только христіанствомъ.

Разсмотримъ сначала греческій идеалъ воспитанія, какъ онъ выразился въ общемъ міровоззрѣніи грековъ, особенно въ ихъ законодательствѣ (Ликурга, Солона и др.) и въ самой жизни, а также въ міровоззрѣніи такихъ великихъ людей Греціи, какъ: Пифагоръ, Сократъ, Платонъ, Аристотель и стоики.

Греки—народъ по природѣ идеально-эстетическаго характера, почему и ихъ педагогическій идеалъ носилъ тотъ-же характеръ. Самая ихъ религія—этотъ чистѣйшій антропоморфизмъ, гдѣ всѣ боги являлись тѣми-же людьми, только въ ихъ идеализаціи,—санкціонировала, такъ сказать, такой именно характеръ ихъ воспитанія. Грекъ именно стремился быть идеальнымъ, въ національно-человѣческомъ смыслѣ слова. Цѣлію воспитанія онъ полагалъ въ достиженіи гармоніи между тѣломъ и духомъ, такъ чтобы въ томъ и другомъ отношеніи быть „прекраснымъ“; однимъ словомъ, цѣлію ихъ воспитанія была „*καλοκαγαθία*“, т. е. наружное и внутреннее совершенство. Но такое совершенство не имѣло здѣсь истиннаго этического характера, такъ—какъ это совершенство въ общемъ-то понималось въ житейскомъ смыслѣ: здѣсь имѣлось въ виду развитіе не личность, какъ вообще человѣческую личность, а полезнаго, честнаго члена своего государства; а потому человѣкъ разсматривался и цѣнился здѣсь, какъ только именно „*Ζῷον πολιτικόν*“. Поэтому-то здѣсь воспитаніе и было общественно-государственнымъ: оно велось подъ строгимъ контролемъ государства и даже прямо въ общественныхъ заведеніяхъ (какъ, напр. въ Спартѣ); оттого-то здѣсь и обращено было особенное вниманіе на физическое развитіе дѣтей (слабыхъ позволялось даже убивать), такъ-какъ нездоровое дитя могло быть только излишней

Стамел'а цит. соч., стр. 118—140; у Шмидта цит. соч., стр. 125—138; у Моздлевскаго цит. соч., стр. 24—36.

обузой для государства; и самое умственное образованіе стремилось здѣсь воспитать изъ грека именпо только честнаго гражданина. Индивидуальная личность человѣка не имѣла здѣсь сама по себѣ значенія, а цѣнилась, только какъ особь въ государствѣ; и моральный элементъ въ греческомъ воспитаніи носилъ тотъ-же государственный характеръ: справедливость, честность, цѣломудріе и т. п. развивались въ дѣтяхъ потому, что безъ нихъ послѣднія не могли безъ вреда для государства проводить всю жизнь; между тѣмъ нравственное развитіе личности самопо-себѣ игнорировалось здѣсь. Судя о воспитаніи съ государственной точки зрѣнія, грекъ не считалъ возможнымъ давать одинаковое воспитаніе женщинѣ, для которой признавалось достаточнымъ развиться физически здоровой и красивой, научиться хозяйству и много-много читать и мисать; не давалъ онъ этого образованія и рабамъ, удѣломъ которыхъ назначался только черный, физическій трудъ;—не болѣе. Рабство отстаивалъ даже такой философъ, какъ Аристотель, считавшій существованіе его необходимымъ для свободнаго человѣка, которому оно давало доступъ и время вполнѣ посвятить себя общественной жизни. Не считалъ достойнымъ своего образованія грекъ и всякаго иностранца, котораго третировалъ онъ, какъ варвара.

Въ виду поставленной главной цѣли воспитанія, лучшими его средствами считались: гимнастика, игры, танцы, кулачные бои,—это для физическаго развитія; и для духовнаго:—музыка, пѣніе, поэзія, математика, философія, исторія. Эстетическій элементъ преобладалъ въ греческомъ образованіи, такъ-какъ греки считали его лучшимъ орудіемъ и для нравственнаго развитія дѣтей. Собственно этическое воспитаніе ограничивалось преподаваніемъ правилъ житейской, практической мудрости и примѣромъ собственной ихъ жизни.

Религіозное знаніе почерпалось изъ поэзіи, въ которую облекались религіозныя вѣрованія грековъ.

Самый характеръ воспитанія былъ суровый, и здѣсь допускались и часто примѣнялись тѣлесныя наказанія.

Таковъ былъ общій взглядъ на идеаль воспитанія у всѣхъ грековъ,—мѣнялись только частности его у разныхъ племенъ. Такъ у спартанцевъ, по закону Ликурга, преобладало болѣе

физическое воспитаніе, чѣмъ нравственно-эстетическое и умственное. Поэтому здѣсь на первомъ планѣ были гимнастическія упражненія, потомъ—обученіе музыкѣ и счету,—наконецъ, чтеніе и письмо, грамматика и изученіе вѣсенъ Гомера; впрочемъ, умственное образованіе не было обязательно для всѣхъ. Самый характеръ воспитанія былъ здѣсь очень суровъ: бичеваніе было признано лучшимъ орудіемъ воспитанія, и его употребляли даже и не за проступки, а такъ—для закалыванія дѣтей и для наученія ихъ выносливости. „Всякое чисто научное и ученое занятіе пользовалось здѣсь скуднымъ уваженіемъ,—говоритъ Шмидтъ <sup>1)</sup>. Практическое образованіе ума, искусство выражать свои мысли кратко, живо схватывать суть всякаго дѣла, неуклонно и быстро идти къ цѣли, хитростію и лукавствомъ добиваться предмета стремленій: вотъ чего добивалось солдатское воспитаніе спартанцевъ“.

Аѳиняне старались достигнуть гармоніи между физическимъ и духовнымъ воспитаніемъ, а потому, считая необходимыми разныя физическія, гимнастическія упражненія, настаивали и на эстетически-интеллектуальномъ развитіи дѣтей, которыя здѣсь изучали, помимо музыки, чтенія и письма,—грамматику, поэзію, законы (Солона) и др. науки. Болѣе, чѣмъ спартанцы, они заботились и о религіозно-нравственномъ элементѣ въ воспитаніи, стараясь развить въ дѣтяхъ благочестіе и справедливость. Самый характеръ воспитанія былъ здѣсь болѣе мягкій, хотя все же употреблялись и тѣлесныя наказанія. Но въ общемъ ни въ Спартѣ, ни въ Аѳинахъ воспитаніе не имѣло еще истинной основы, потому-что мало обращало вниманія „на законченное развитіе высшей изъ всѣхъ идей, нравственной и религіозной; ибо грекъ не гѣдалъ никакой нравственности внѣ предѣловъ политическаго и никакого высшаго религіознаго созерцанія помимо эстетическихъ идеаловъ“ <sup>2)</sup>.

Въ лицѣ своихъ великихъ умовъ, философовъ, греки пытались подойти къ истинной основѣ воспитанія и отчасти не безъ успѣха.

Начнемъ съ Пифагора, который, согласно своей философской

<sup>1)</sup> Цит. соч., т. I, стр. 199.

<sup>2)</sup> Шмидтъ, цит. соч. стр. 168.

идеи мѣры и гармоніи, пытался создать гармонію какъ въ единичномъ человѣкѣ, такъ и во всемъ нравственномъ космосѣ, —гармонію тѣла и души, —гармонію въ мысляхъ, чувствахъ и хотѣніяхъ, —гармонію между людьми, въ силу взаимной дружбы и любви, этихъ связующихъ узъ міра, —наконецъ, гармонію между людьми и небожителями (богами). Поэтому цѣлію воспитанія онъ поставилъ путемъ поученій избавить человѣческой духъ отъ рабскаго ига вождѣленій и чувственности, привести къ богоподобію и сдѣлать его достойнымъ вступить со временемъ въ сонмъ боговъ. Пиеагоръ поставилъ воспитаніе на религіозно-нравственную почву и въ этомъ онъ сознательно постигъ основную идею воспитанія. Научить дѣтей чтить безсмертныхъ боговъ, уважать родителей и близкихъ, дружелюбно относиться къ людямъ, —быть добродѣтельными, умственно-развитыми и здоровыми тѣлесно, —вотъ что онъ поставилъ задачей истиннаго воспитанія.

Поэтому вся педагогическая система въ основанной имъ школѣ состояла въ томъ, что онъ прежде всего научалъ дѣтей въ афористической формѣ основнымъ правиламъ нравственности, начаткамъ религіознаго знанія, съ уставомъ всѣхъ религіозныхъ обрядовъ и церемоній, приучалъ къ строго-упорядоченной жизни. заботился о тѣлесномъ ихъ здоровьи черезъ гимнастическія ихъ упражненія и строгую діету и чистоплотность, затѣмъ переходилъ къ эстетическому и умственному ихъ образованію; училъ музыкѣ, которая, по нему, укрощаетъ страсти, очищаетъ и просвѣтляетъ чувство и нравъ человѣка; —математикѣ, которая приучаетъ юношескій духъ къ строго ученой работѣ, —дисциплинируетъ его; —естествознанію и астрономіи, которыя даютъ возможность черезъ изученіе конечнаго познать Безконечное; училъ грамматикѣ и логикѣ, этимъ дисциплинирующимъ умъ наукамъ. Воспитаніе здѣсь носило болѣе мягкой характеръ, хотя и основывалось на строгой дисциплинѣ, которая требовала полного послушанія отъ учениковъ. Важнѣйшимъ факторомъ нравственнаго воспитанія Пиеагоръ признавалъ примѣръ учителя. Но, признавъ данное воспитаніе истиннымъ, Пиеагоръ предназначилъ его не для всѣхъ, а только для избранныхъ, способныхъ людей. Оттого ири пріемѣ въ свою

школу онъ употреблялъ строгую разборчивость и оказавшихся впоследствии негодными онъ тотчасъ выгонялъ. Не считалъ нужнымъ давать такое воспитаніе и женщинамъ, для которыхъ признавалъ достаточнымъ научиться только кроткому праву и прямымъ обязанностямъ, какъ супруги, матери, и хозяйки. Въ этомъ отношеніи Пифагоръ не могъ еще возвыситься до общечеловѣческаго идеала, и его идеаль все-же носилъ какой-то кастовый, аристократическій характеръ. Кромѣ того, вѣрно понятая имъ идея религіозно-нравственнаго воспитанія, не получила еще у него точнаго, опредѣленнаго теоретическаго обоснованія, и на практикѣ его воспитаніе приняло характеръ формально-дисциплинарный.

Въ духѣ отчасти Пифагора выяснялъ сущность идеальнаго воспитанія и Сократъ. Согласно основному положенію своей философіи, что цѣль человѣческой жизни заключается въ нравственномъ совершенствованіи, достигаемомъ путемъ свободнаго самопознанія,—Сократъ и полагалъ идеаль воспитанія въ наученіи дѣтей добродѣтельной жизни. Въ виду такой основной задачи воспитанія, Сократъ и отдавалъ предпочтеніе духовному образованію людей предъ физическимъ, хотя окончательно не отвергалъ и послѣдняго, но совѣтовалъ заниматься имъ постольку, поскольку тѣло служитъ орудіемъ души.

Главною воспитывающею наукою Сократъ признавалъ философію, которую понималъ не какъ метафизическую или натуральную науку, и какъ науку этическую, гуманную, которая должна заниматься нравственною природою чловѣка и исчерпываетъ идеаль для его жизни. Она должна научить людей самопознанію и черезъ послѣднее добродѣтельной жизни.

Путемъ самопознанія, по Сократу, чловѣкъ научится познавать себя такимъ, каковъ онъ на самомъ дѣлѣ,—познавать добро и зло, истину и ложь; а разъ будетъ онъ различать истинное положеніе вещей, то не преминетъ воспользоваться этимъ знаніемъ въ своей жизни, которая должна быть именно выраженіемъ этого истиннаго знанія. Сократъ не различалъ истиннаго знанія отъ истинно-добродѣтельной жизни: для него истинное знаніе равнялось истинной жизни. Оттого-то онъ и предостерегалъ отъ воображаемаго знанія,—отъ того увлеченія, ког-

да люди думаютъ, что они знаютъ то, чего на самомъ дѣлѣ не знаютъ, т. е. зная, не проявляютъ этого знанія въ жизни, а такое знаніе онъ не считалъ знаніемъ, а потому его любимую фразою была фраза: „я знаю только то, что ничего не знаю“, т. е. не въ состояніи выполнить своего знанія въ жизни, хотя и стремлюсь къ тому.

Научить этому-то самопознанію и истинному знанію и поставилъ главною задачею своей педагогики Сократъ. А такъ какъ этому самопознанію можно научить людей черезъ нихъ самихъ, когда они сами будутъ въ немъ участвовать, то Сократъ считалъ нужнымъ сообщать имъ не готовые знанія, а старался навести ихъ самихъ на размышленія объ извѣстномъ предметѣ и довести путемъ эвристическаго и индуктивнаго метода до полного его пониманія. При этомъ онъ не училъ ничему такому, чего не открылъ въ своемъ самопознаніи, не продумалъ и не созналъ, а также не проявилъ въ жизни. Но все же Сократъ не указалъ опредѣленной нормы для нравственности, положительныхъ руководителей ея, признавая таковыми только голосъ совѣсти и отчасти государственные законы, поскольку послѣдніе были согласны съ первымъ. Онъ дѣйствовалъ въ этомъ случаѣ болѣе отрицательно, желая привести людей къ сознанію своего незнанія и указать имъ методъ къ пріобрѣтенію истиннаго знанія.

Приглашая людей къ самопознанію и черезъ него къ истинному, жизненному знанію, Сократъ говорилъ, что при этомъ нужно помнить, что полное знаніе истины и добра находится лишь въ одномъ Богѣ, и высшая мудрость человѣка потому будетъ—знать, что въ немъ нѣтъ этого знанія, а нужно только стремиться къ нему. Знать это нужно для того, чтобы не остановиться въ своемъ познаніи и въ его исполненіи; чтобы постоянно чтить боговъ и черезъ то свискивать съ ихъ стороны внутренняго (демоническаго) озаренія въ истинѣ и добрѣ.

Содѣйствующими нравственному облагораживанію человѣка предметами, кромѣ философіи, Сократъ считалъ еще: музыку, математику, отчасти литературу и естествознаніе.

Такимъ раскрытіемъ идеала воспитанія Сократъ оказалъ великую услугу дѣлу воспитанія.



Но, сознавъ истинную идею воспитанія, идею религіозно-этическую, Сократъ все же вполнѣ не выяснилъ ея сущности, не указалъ истиннаго фактора такого воспитанія, полагая, что воспитать дѣтей въ добродѣтельной жизни можно только путемъ теоретическаго преподаванія имъ правилъ нравственности; тогда какъ здѣсь еще нужны нравственная борьба, навыкъ и характеръ. Кромѣ того, у Сократа не выяснены въ точности и полнотѣ самыя понятія добродѣтели и нравственности: гдѣ ихъ основа и въ чемъ ихъ сущность? Точное опредѣленіе ихъ теряется въ его аллегоріяхъ и примѣрахъ, которые выясняютъ эти понятія болѣе съ отрицательной стороны, чѣмъ съ положительной. Затѣмъ, признавая за всѣми людьми личное достоинство, Сократъ все же не могъ признать за всѣми права на его идеальное воспитаніе и самъ дѣлалъ строгій выборъ изъ входящихъ въ его школу. Не считалъ достойнымъ такого воспитанія и женщинъ, признавая ихъ по способностямъ ниже мужчинъ, а потому онѣ, по нему, не могли воспринять и усвоить надлежащимъ образомъ главную воспитательную науку-философію, требующую трезваго и отвлеченнаго мышленія, котораго имъ недостаетъ.

Въ общемъ нельзя не признать Сократа нѣкоторымъ провозвѣстникомъ Христа и той нравственной истины, которую въ абсолютной полнотѣ раскрылъ Спаситель. Но современники не поняли Сократа, и онъ палъ жертвою этого пониманія, которое обвинило его въ безбожии и развращеніи юности.

Какъ достойный ученикъ Сократа, Платонъ продолжалъ развивать сущность его философіи и его педагогическихъ взглядовъ. Онъ полагалъ въ основу также нравственный принципъ. „Путемъ нравственности человекъ долженъ,—говоритъ Платонъ въ „Тимей“,—насколько то ему дано, уподобиться Богу. Нравственность же состоитъ въ справедливости, въ укрощеніи пожеланій, въ святости. Богъ—что ни есть справедливѣйшій, и къ Нему ближе подходитъ тотъ изъ насъ, кто достигъ крайней ступени справедливости“. Къ этой-то цѣли и должно стремиться воспитаніе. „Руководство къ наживѣ денегъ, или къ укрѣпленію тѣла, или къ какому-бы то ни было ремесленному и рабскому знанію, помимо духа и чувства правды, недостойно

назваться воспитаніемъ“<sup>1)</sup>), говоритъ Платонъ. Человѣкъ, имѣя въ себѣ тѣ вѣчныя идеи, которыя созерцалъ въ до-земное свое существованіе и которыя затемняются у него на землѣ тѣлесными его вожделѣніями, можетъ подавить послѣднія именно проясненіемъ этихъ идей черезъ самопознаніе и умственное развитіе. Поэтому-то воспитательнымъ средствомъ Платонъ признаетъ духовное образованіе: изученіе математики, астрономіи, но главнымъ образомъ—діалектики и логики, потому—что онъ раскрываетъ истины въ ихъ отвлеченности отъ всего чувственнаго, земного.

Знаніе этихъ истинъ подавляетъ, по Платону, проявленіе низшихъ стремленій тѣла. Кромѣ того, полезнымъ въ этомъ отношеніи считаетъ онъ и изученіе музыки. Не отвергая физическаго воспитанія, Платонъ совѣтуетъ заботиться о немъ въ первые дѣтскіе годы жизни, когда дѣти еще неспособны усваивать отвлеченныя истины.

Но, признавая умственное образованіе за факторъ моральнаго развитія, Платонъ, какъ и Сократъ, признаетъ его такимъ только тогда, когда оно проявляется потомъ въ жизни на дѣлахъ; поэтому совѣтуетъ воспитывать дѣтей не только словомъ, но и жизнью.

Но такой, повидимому, возвышенный идеаль воспитанія Платона на самомъ дѣлѣ не имѣетъ еще настоящей нравственной высоты. Разсмотрѣннаго воспитанія Платонъ требовалъ не ради индивидуальнаго достоинства человѣка, а ради его государственной пользы, и человѣка цѣнилъ, какъ только особь, хотя и нравственную, но въ государственномъ цѣломъ.

Считая государство за нравственную единицу, подобную человѣческой личности, состоящей изъ трехъ духовныхъ способностей: ума, воли и сердца,—Платонъ и самое воспитаніе распредѣлил въ нѣкоторомъ отношеніи по сословіямъ, отдавъ преимущество высшему, управляющему классу, какъ представителю мудрости, предъ классомъ воиновъ, представителемъ храбрости, и—ремесленниковъ, представителей низшихъ, житейскихъ потребностей. За классомъ рабовъ признавалъ значеніе только простой рабочей силы. Всѣ классы должны слу-

<sup>1)</sup> См. у Шмидта, цит. соч., т. I, стр. 308.

жить не ради себя, а ради государства, въ предѣлахъ опредѣленныхъ для нихъ обязанностей.

А такъ-какъ два послѣднихъ класса, ремесленниковъ и рабовъ, служатъ государству низшею дѣятельностію, то Платонъ лишаетъ ихъ совсѣмъ того образованія, какое требуетъ отъ первыхъ классовъ. Не считаетъ нужнымъ давать его вполнѣ и женщинамъ, которымъ дозволяетъ изучать только музыку и гимнастику.

Такимъ образомъ въ основѣ государственной педагогической системы Платона „лежитъ ничтожество индивидуальности предъ государственнымъ цѣлымъ: забота о государствѣ не дозволяетъ Платону принимать въ соображеніе человѣка самого-по-себѣ и его нравственную свободу“<sup>1)</sup>. Оттого-то нравственный принципъ воспитанія носитъ какой-то утилитарно-государственный характеръ, и нравственное развитіе личности переходитъ у Платона въ развитіе государственной добродѣтели. Въ этомъ отношеніи педагогическій идеалъ Платона, хотя выраженъ опредѣленнѣе и яснѣе, стоитъ ниже идеала Сократа.

Аристотель строитъ такой-же идеалъ воспитанія, какъ и Платонъ, только на эмпирической, реальной почвѣ: послѣдній основываетъ свои педагогическія воззрѣнія болѣе на апріорныхъ данныхъ, тогда какъ первый — на практическихъ и психологическихъ.

Конечною цѣлію воспитанія Аристотель, какъ и Платонъ, признаетъ нравственное совершенство, богоподобіе. Но самая нравственность у Аристотеля, какъ и Платона, опять таки получаетъ исключительно почти политико-государственный характеръ. Разсматривая человѣка, какъ свободно-разумное существо, Аристотель не можетъ въ то-же время представить его отдѣльно отъ государственнаго цѣлаго, членомъ котораго онъ состоитъ. Но Аристотелю, жизнь отдѣльнаго индивидуума такъ тѣсно связана съ государственной, что только въ связи съ ней получаетъ смыслъ и значеніе; а потому всю индивидуальную жизнь онъ разсматриваетъ съ государственной точки

<sup>1)</sup> См. Шмидта цит. соч., т. I, стр. 287.

зрѣнія. Оттого-то у Аристотеля всѣ нравственныя требованія сводятся въ концѣ концовъ къ понятію гражданской добропорядочности и измѣряются его нравственной „серединой“— „*οὐδὲν ὑπὲρ μέτρον*“. Правда, Аристотель много говоритъ о добрѣ и справедливости, добродѣтели и доставляемомъ ею блаженствѣ, но весь истинный смыслъ этихъ понятій опредѣляется у него принципомъ государственнаго значенія и пользы. Конечно, и въ этомъ случаѣ много нравственнаго развитія требуется отъ человѣка, чтобы быть истинно-полезнымъ государству и обществу: и тутъ нужны честность, справедливость, благоразуміе и т. п.; но все-же это не истинное развитіе нравственности человѣка, какъ самодовлѣющей особи.

Здѣсь опять личность теряется въ государствѣ; оттого-то начертанное воспитаніе Аристотель ограничиваетъ только классомъ свободныхъ гражданъ, не считая необходимымъ давать его жевщинамъ и рабочимъ классамъ, которые должны учиться только своимъ прямымъ обязанностямъ; робовъ-же онъ совсѣмъ игнорировалъ, считая ихъ наравнѣ съ животными.

Какая-же у него идеальная система воспитанія? Признавая человѣка разумно-чувственнымъ существомъ, въ которомъ происходитъ внутренняя борьба истины и лжи, добра и зла,—Аристотель для упорядоченія интеллектуальной и моральной жизни человѣка считаетъ нужнымъ развить его умственно черезъ сообщеніе научныхъ знаній и—нравственно, путемъ приученія его къ добропорядочной жизни, путемъ навыка и сообщенія этическихъ правилъ. А такъ какъ истинно-духовная жизнь, по Аристотелю, можетъ быть только въ здоровомъ тѣлѣ, то онъ совѣтуетъ заботиться и о физическомъ воспитаніи дѣтей, но не черезъ мѣру, такъ какъ излишнія физическія упражненія ослабляютъ тѣло такъ-же, какъ и недостаточныя.

Для интеллектуально-эстетическаго образованія Аристотель считаетъ необходимымъ изучать: грамматику, реторику, математику, физику, исторію, а особенно—философію и политику; изъ искусствъ: музыку и графику. Такое образованіе, особенно изученіе философіи и политики, будетъ содѣйствовать, по Ари-

стотелю, и нравственному развитію учениковъ, которыя найдутъ здѣсь рѣшеніе многихъ нравственно-практическихъ вопросовъ; но главнымъ факторомъ моральнаго развитія, по нему, является привычка, чему должны учить дѣтей воспитатели примѣромъ собственной жизни, удаляя при этомъ отъ всего того, что можетъ безнравственно повліять на нихъ.

Въ общемъ педагогическій идеалъ Аристотеля, какъ и Платона, въ основѣ остается національнымъ, хотя много въ немъ общечеловѣческаго.

Главный недостатокъ Аристотелевой системы тотъ, что здѣсь нѣтъ правильнаго взгляда на человѣческую личность, какъ нравственную, самостоятельную особь, въ себѣ самой заключающую нравственныя достоинства и значеніе.

*Н. Миромобовъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

---

## ФИЛОСОФІЯ МОНИЗМА.

(Критическій разбор сочиненія Геккеля „Die Welträthsel. Bonn. 1899).

Въ концѣ прошедшаго (1899) года издано въ Боннѣ довольно интересное сочиненіе выдающагося представителя новѣйшаго философскаго міровоззрѣнія—*Эрнста Геккеля*—„*Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*“.

Нынѣ *Геккель* уже 66-лѣтній старикъ. Въ молодости онъ съ большою любовью занимался изученіемъ естественныхъ наукъ и увлекался матеріалистическими воззрѣніями *Молешота*, *Бюхнера* и *Фогта*. Но матеріализмъ, какъ философское міровоззрѣніе, его вполнѣ не удовлетворилъ и онъ скоро перешелъ въ число самыхъ преданнѣйшихъ учениковъ *Дарвина* и даже пошелъ дальше своего учителя: подъ руководствомъ *Спенсера* онъ расширилъ принципы *Дарвина* до той формы философскаго ученія, которое принято называть „*ученіемъ развитія*“ или *эволюціонизмомъ*. Впрочемъ, въ границахъ строгаго эволюціонизма *Геккель* долго не могъ оставаться: эволюціонизмъ обѣщаль своимъ послѣдователямъ дать объясненіе лишь развитія міровыхъ явленій, но самъ по себѣ онъ не представляетъ законченнаго и систематическаго философскаго міровоззрѣнія; для созданія такого міровоззрѣнія онъ подготовилъ только достаточное количество матеріала. Воспользовавшись-то этимъ матеріаломъ *эволюціонизма*, удержавъ основныя положенія *Дарвина* и многіе выводы германскаго матеріализма, *Геккель* создалъ свою собственную философскую систему, которая старается занять среднее положеніе между матеріализмомъ и пан-

теизмомъ (съ рѣшительнымъ, впрочемъ, перевѣсомъ въ сторону перваго), и которую самъ *Геккель* назвалъ *монизмомъ*. По ученію *Геккеля*, матеріальный или вещественный міръ и міръ духовный или нематеріальный составляютъ единый, нераздѣльный и всеобъемлющій универсъ. Въ обширѣйшемъ смыслѣ *монизмъ* познаетъ въ универсѣ только единую субстанцію, которая вмѣстѣ есть „Богъ и природа“. Тѣло и духъ или—точнѣе—матерія и энергія соединены для него нераздѣльно. Самъ *Геккель* характеризуетъ свое міровоззрѣніе такимъ образомъ. „Нашъ *чистый монизмъ* не тождественъ ни съ теоретическимъ *материализмомъ*, который отрицаетъ духъ и превращаетъ міръ въ сумму мертвыхъ атомовъ, ни съ теоретическимъ *спиритуализмомъ* (*Оствальдъ* недавно назвалъ его *энергетикою*), который отрицаетъ матерію и смотритъ на міръ только какъ на пространственно упорядоченную группу энергій или нематеріальныхъ силъ природы. Напротивъ мы вмѣстѣ съ *Гёте* придерживаемся того твердаго убѣжденія, что „матерія никогда не можетъ существовать и дѣйствовать безъ духа, а духъ никогда не можетъ существовать и дѣйствовать безъ матеріи“. Мы придерживаемся твердо чистаго и рѣшительнаго монизма *Спинозы*: матерія, какъ безконечно протяженная субстанція и духъ (или энергія), какъ ощущающая или мыслящая субстанція, суть основные атрибуты или основныя свойства всеобъемлющаго божественнаго міроваго существа, универсальной субстанціи“.

*Геккель* уже давно извѣстенъ какъ мыслитель матеріалистическаго направленія или, какъ называли его въ 60-хъ годахъ, *натурфилософъ*. 33 года тому назадъ онъ издалъ въ свѣтъ свое сочиненіе „*Generelle Morphologie der Organismen*“, въ которомъ онъ изложилъ основныя и существенныя воззрѣнія своей *монистической* и *генетической* философіи. Но сочиненіе это осталось совершенно незамѣченнымъ; самъ *Геккель* говоритъ, что онъ „нашло только весьма мало читателей“. Въ немъ *Геккель* почти рабски слѣдуетъ еще *Дарвину*, повторяя его выводы относительно развитія органическихъ формъ жизни. Совершенно ипаче было принято читающею публикою другое сочиненіе *Геккеля*, изданное въ 1868 году,—„*Natürliche Schöpfungsgeschichte*“. Не смотря на то, что сочиненіе это, по сознанию са-

мага Геккеля, „написано въ легкомъ изложеніи“ и заключало въ себѣ „большіе недостатки“, оно было встрѣчено читателями съ энтузіазмомъ, въ одинъ годъ выдержало цѣлыхъ семь изданій въ громадномъ количествѣ экземпляровъ и было переведено на 12 иностранныхъ языковъ. Оно наиболѣе содѣйствовало распространенію монистическаго міровоззрѣнія. Въ 1874 году Геккель издалъ въ свѣтъ новое сочиненіе—„*Anthropogenie*“, въ которомъ онъ уже прямо и откровенно объявилъ, что человѣкъ произошелъ именно отъ обезьяны (по Дарвину—отъ обезьяновиднаго существа). Сочиненіе это выдержало четыре изданія (послѣднее напечатано въ 1891 году); но особенною популярностію оно вовсе не пользовалось. Въ 1898 году на четвертомъ международномъ зоологическомъ конгрессѣ, бывшемъ въ Кембриджѣ, Геккель читалъ свою публичную лекцію „*Отноительно настоящаго нашего познанія о происхожденіи человека*“; въ этой лекціи Геккель высказалъ тотъ же самый взглядъ, который онъ провелъ и въ своей „*Anthropogenie*“ и однако же лекція была принята слушателями восторженно (въ 1899 г. вышло седьмое изданіе ея). Но особенною популярностію пользуются два сочиненія Геккеля: 1. „*Gesammelte populären Vorträge aus dem Gebiete der Entwicklungslehre*“ (1878) и 2. „*Glaubensbekenntniss eines Naturforschers: Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*“ (1892); послѣднее сочиненіе въ 1899 году вышло въ свѣтъ восьмымъ изданіемъ.

Разбираемое нами нынѣ сочиненіе Геккеля „*Weltkräthsel*“ мы называемъ „интереснымъ“ не потому, что оно заключаетъ въ себѣ что-либо новое въ области философскаго знанія или въ системѣ самаго Геккеля, а потому, что на него можно смотрѣть какъ на послѣднее слово западно-европейской философіи новѣйшаго времени, въ которомъ въ сжатомъ и популярномъ изложеніи представлено все то, что было высказано матеріалистами и дарвинистами по важнѣйшимъ вопросамъ въ области философскаго изслѣдованія.

Но что это за міровыя загадки, которыя Геккель обѣщаетъ намъ разрѣшить въ своей книгѣ? Свою книгу Геккель ставитъ только во внѣшнюю связь съ извѣстною рѣчью Эмиля дю Буа-Реймунда, произнесенною въ Лейбницевскомъ засѣданіи Бер-



линской академіи наукъ въ 1880 году. Въ этой рѣчи ораторъ назвалъ „*семь міровыхъ загадокъ*“, которыя онъ приводитъ въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) сущность матеріи и силы, 2) происхожденіе движенія, 3) первое происхожденіе жизни, 4) цѣлесообразное устройство природы, 5) происхожденіе простого чувственнаго ощущенія и сознанія, 6) разумное мышленіе и соединенное съ нимъ происхожденіе языка и 7) вопросъ о свободѣ воли. Изъ этихъ „семи міровыхъ загадокъ“ *дю Буа-Рей-мундъ* объявляетъ совершенно неразрѣшимыми и трансцендентными *три* (первую, вторую и пятую); три другія (третью, четвертую и шестую) онъ считаетъ хотя трудными, но разрѣшимыми; относительно седьмой и послѣдней „міровой загадки“, которая въ практическомъ отношеніи имѣетъ весьма важное значеніе, онъ отзывается нерѣшительно. „Мой монизмъ, говоритъ *Геккель*, существенно отличается отъ монизма берлинскаго оратора, но такъ какъ съ другой стороны его пониманіе „семи загадокъ“ нашло для себя большое одобреніе въ широкихъ кругахъ, я считаю цѣлесообразнымъ—напередъ здѣсь занять ясное положеніе по отношенію къ нимъ. По моему взгляду, три „трансцендентныя“ „загадки“ (1-я, 2-я и 5-я) разрѣшаются нашимъ пониманіемъ *субстанции*; три другія, трудныя, но разрѣшимыя загадки (3-я, 4-я и 6-я) окончательно уже разрѣшены нашимъ новѣйшимъ *ученіемъ о развитіи* (теоріею *эволюціонизма*); седьмая и послѣдняя міровая загадка, свобода воли, даже и не есть объектъ критическаго научнаго изслѣдованія, такъ какъ она, какъ чистая *догма*, основывается только на обманѣ, а въ дѣйствительности вовсе и не существуетъ“. Для *монистической философіи* существуетъ, говоритъ *Геккель*, единственная загадка, это именно—вопросъ о *субстанции*. Въ частности, *Геккель* обѣщаетъ дать въ своей книгѣ отвѣтъ на вопросы: „Какой ступени въ познаніи истины мы дѣйствительно достигли въ концѣ девятнадцатаго вѣка? И какіе успѣхи въ теченіи его мы дѣйствительно сдѣлали для достиженія этой безконечно отдаленной цѣли?“ Къ чести *Геккеля* нужно сказать, что онъ самъ не приписываетъ своему сочиненію особенно важнаго значенія и своихъ отвѣтовъ не считаетъ непогрѣшимо-вѣрными. „Отвѣтъ на эти великіе вопросы, который я даю здѣсь, говоритъ онъ, естественно можетъ

быть только *субъективнымъ* и только отчасти *вѣрнымъ*; потому что мои познанія *дѣйствительной природы* и мой разумъ къ сужденію объ ея *объективной сущности* ограниченны точно такъ же, какъ и у всѣхъ другихъ людей“. Это сознаніе *Геккеля* весьма важно и объ немъ не слѣдуетъ вообще забывать при чтеніи его книги.

Книга *Геккеля* распадается на четыре большихъ отдѣла: I. Антропологическая часть: *человѣкъ* (стр. 1—100); II. Психологическая часть: *душа* (101—242); III. Космологическая часть: *міръ* (стр. 243—336); IV. Теологическая часть: *Богъ* (стр. 337—440). Вся книга *Геккеля* не можетъ не быть отмѣченною со стороны критики. Въ ней *Геккель*,—первый, откровенно объявившій выводъ изъ дарвинизма, что *человѣкъ произошелъ отъ обезьяны*,—теперь со всею развязностію и свойственною ему наивною откровенностію представляетъ намъ результаты, достигнутые всею его лже-философскою школою. Съ другой стороны *Геккель*, какъ объ этомъ онъ заявляетъ и самъ, предназначаетъ свою книгу людямъ „*всѣхъ состояній*“, мыслящимъ и честно ищущимъ истины“. Въ виду этого онъ излагаетъ ее простымъ и общедоступнымъ языкомъ. И надежда его не обманетъ: его книга, безъ сомнѣнія, будетъ пользоваться большимъ распространеніемъ и найдетъ себѣ многочисленныхъ читателей.

Мы, впрочемъ, не будемъ слѣдовать тому порядку, въ какомъ самъ *Геккель* излагаетъ свою книгу. На первомъ мѣстѣ мы поставимъ здѣсь то, что имѣетъ наиболѣе важное значеніе и по своему содержанію, и по своему практическому отношенію къ жизни. Такимъ мы признаемъ послѣдній отдѣлъ его книги или часть теологическую—*ученіе о Богѣ*. Съ этого отдѣла мы и начнемъ, чтобы посмотрѣть, насколько удачно и вѣрно разрѣшается современными намъ эволюціонистами эта „*міровая загадка*“.

## I.

### Теологическая часть.

Прежде всего *Геккель* знакомитъ своихъ читателей съ *различными формами*, въ которыхъ *человѣчество* выражало свое *представленіе о Богѣ*. „Какъ послѣднее и наивысшее перво-

основаніе всѣхъ явленій, говоритъ *Геккель*, въ теченіе тысячулѣтій человѣчество разсматриваетъ дѣйствующую причину подъ понятіемъ *Бога* (Deus, Theos). Какъ всѣ другія общія понятія, такъ и это высшее основное понятіе во время развитія разума подвергалось весьма значительнымъ преобразованіямъ и разнообразнымъ видоизмѣненіямъ. Даже можно сказать, что ни какое другое понятіе не было такъ сильно преобразуемо и измѣняемо; потому что ни какое другое понятіе въ такой высокой мѣрѣ не затрогиваетъ наивысшихъ задачъ познающаго разсудка и разумной науки, равно какъ глубочайшихъ интересовъ вѣрующаго духа и творческой фантазіи". *Геккель*, впрочемъ, отказывается знакомить своихъ читателей со всѣми этими многочисленными и разнообразными представленіями о Богѣ, такъ какъ это далеко бы отвлекло его въ сторону; любознательныхъ онъ отсылаетъ къ „отличному“ труду *Адальберта Свободы*—*„Gestalten des Glaubens“* (2 Bände. Leipzig 1897), которому онъ и самъ слѣдуетъ, по его откровенному заявленію.

Всѣ различныя представленія о Богѣ *Геккель* раздѣляетъ на двѣ противоположныя группы—*теистическую* и *пантеистическую*. Послѣдняя, по его мнѣнію, тѣсно соединяется съ *монистическимъ* или раціональнымъ міровоззрѣніемъ, первая—съ *дуалистическимъ* или мистическимъ.

Сужденія *Геккеля* объ этихъ многочисленныхъ и разнообразныхъ формахъ религіозныхъ представленій *въ большей части* поверхностны, блѣдны, нисколько не возвышаются надъ обычными сужденіями заурядныхъ школьныхъ учебниковъ и потому особеннаго вниманія не заслуживаютъ. Но нѣкоторыя настолько оригинальны, что ихъ нельзя пройти молчаніемъ. Къ числу ихъ прежде всего принадлежитъ разсужденіе *Геккеля* о той формѣ религіознаго представленія, которую онъ называетъ *триплотеизмомъ* (трибожіе, ученіе о троичности). „Ученіе о „Троичности Бога“, которое еще и въ настоящее время составляетъ основные „три члена вѣры“ въ вѣроисповѣданіи христіанскихъ культурныхъ народовъ (говоритъ *Геккель*), какъ извѣстно, заканчивается представленіемъ, что собственно *единный Богъ* христіанства составляется въ дѣйствительности изъ *трехъ* различной сущности: I. *Богъ Отецъ* есть „всемогущій

Творецъ неба и земли“ (этотъ безсодержательный миѣ давнымъ давно опровергнутъ научно космогеніею, астрономіею и геологіею). II. *Иисусъ Христосъ* есть „единородный Сынъ Бога Отца“ (и вмѣстѣ третьяго лица, „Святаго Духа“!), рожденный чрезъ непорочное зачатіе Дѣвы Маріи. III. *Святый Духъ*, мистическое существо, о непонятномъ отношеніи котораго къ „Сыну“ и къ „Отцу“ миллионы христіанскихъ теологовъ въ теченіи 1900 лѣтъ совершенно напрасно ломали голову. Евангелія, которыя суть единственно несомнѣнный источникъ этого *христіанскаго триплотеизма*, касательно особыхъ отношеній этихъ Трехъ Лицъ другъ къ другу, совершенно оставляютъ насъ въ темнотѣ и на вопросъ объ ихъ загадочномъ единствѣ не даютъ никакого удовлетворительнаго отвѣта. Въ противоположность этому мы въ особенности должны указать на то, какую путаницу это неясное и мистическое ученіе о Троичности необходимо должно произвести въ головахъ нашихъ дѣтей уже при первоначальномъ обученіи въ школѣ. Въ понедѣльникъ утромъ на первомъ урокѣ (религія) они учатъ: трижды одинъ—одинъ! и тотъ часъ послѣ этого на второмъ урокѣ (счисленіе): трижды одинъ — три! Я вспоминаю (говоритъ Геккель) по себѣ самомъ о томъ сомнѣніи, какое возбуждено было во мнѣ при самомъ первомъ обученіи этимъ поразительнымъ противорѣчіемъ.— Впрочемъ (замѣчаетъ Геккель далѣе), ученіе о „Троичности“ въ христіанствѣ ни въ какомъ случаѣ не оригинально, но подобно очень многимъ другимъ его ученіямъ заимствовано изъ болѣе древнихъ религій. Изъ служенія солнцу халдейскихъ волхвовъ развилась троичность *Илу*, таинственнаго первоисточника міра; тремя откровеніями ея были *Ану*, первоначальный хаосъ, *Белъ*, созидатель міра, и *Ао*, небесный свѣтъ, всепросвѣщающая мудрость.—Въ браманской религіи *Тримурти*, какъ „бого-единство“, также составляется изъ трехъ лицъ, изъ *Брамы* (творецъ), *Вишну* (хранитель) и *Шивы* (разрушитель). Кажется, что въ этихъ, какъ и въ другихъ представленіяхъ о троичности играло роль „священное число три“, какъ таковое—какъ „число символическое“. Три первыя христіанскія обязанности „вѣра, любовь и надежда“ также составляетъ такую *тріаду*.

Такъ разсуждаетъ *Геккель*, выдающійся представитель новѣйшаго философскаго міровоззрѣнія, на котораго всѣ остальные дарвинисты смотрятъ какъ на своего „пророка“ и глашатая! И это разсужденіе онъ выдаетъ за окончательное рѣшеніе міровой загадки, достигнутое современною наукою! Но въ приведенномъ разсужденіи *Геккеля* нѣтъ ничего новаго, нѣтъ ничего оригинальнаго, нѣтъ ничего научнаго, а главное—все то, что сказано *Геккелемъ* въ этой книгѣ, сказано вовсе не современною наукою и даже не эволюціонистами. Что христіанскій догматъ о Троичности лицъ въ Богѣ непостижимъ для человѣческаго разума,—это и естественно, и не ново. Если бы религія не имѣла тайнъ и непостижимыхъ догматовъ, она перестала бы быть религіею. Ограниченный человѣческій разумъ (а *Геккель*, какъ мы видѣли, не только свой разумъ, но даже и свои познанія объявляетъ ограниченными) не можетъ понять этого таинственнаго догмата, не искажая его. *Геккель* думаетъ, что христіанство учитъ о трехъ отдѣльныхъ богахъ. Не ново и это. Исторія христіанской церкви знаетъ и ереси трибожниковъ, и ереси антитринитаріевъ. Но эти ереси, уже потому что онѣ ереси, давнымъ давно прекратили свое существованіе. Искренно вѣримъ *Геккелю*, что непостижимый христіанскій догматъ о Пресв. Троицѣ произвелъ путаницу въ его головѣ еще во время его первоначальнаго школьнаго обученія. Это замѣтно и по теперешнему его разсужденію. Какъ мы видѣли, *Геккель* увѣряетъ своихъ читателей, будто бы по христіанскому ученію, Три лица Пресв. Троицы различны по Своему существованію (*von verschiedenem Wesen*). Ясно, что *Геккель* плохо усвоилъ даже и малый лютеранскій катихизисъ. По крайней мѣрѣ, не только христіанство, но даже и протестантство такъ никогда не учило <sup>1)</sup>. По ученію христіанскому, Богъ троиченъ (а слѣдовательно и различенъ) въ лицахъ, но единъ по существованію. Не имѣя правильнаго понятія объ этомъ христіанскомъ ученіи, *Геккель* увѣряетъ, что оно заключаетъ въ себѣ не только не-

<sup>1)</sup> На вопросъ: „И такъ, мы вѣруемъ въ трехъ боговъ?“ Краткій катихизисъ доктора Мартына Лютера (Слб. 1882, стр. 99) отвѣчаетъ: „Нѣтъ, но въ одного тріединнаго Бога,—именно въ одномъ Божественномъ Существомъ три различествующія лица и эти три суть одно (празднуетъ Св. Троицы)“.

примиримое противорѣчіе, но и нелѣпность: трижды одинъ—одинъ. Ничего подобнаго нѣтъ въ христіанскомъ ученіи. Конечно, если бы христіанство учило, какъ того хочетъ *Геккель*, что три Лица Пресв. Троицы различны по существу и въ то же время составляютъ одно существо, т. е., не различны по существу, то въ такомъ ученіи дѣйствительно заключалось бы противорѣчіе и нелѣпность. Но христіанство учитъ не такъ. По его ученію, Богъ троиченъ и единъ не въ одномъ и томъ же отношеніи, а въ различныхъ: троиченъ въ *лицахъ* (Упостасяхъ), единъ по *существу*; ясно, что здѣсь нѣтъ и не можетъ быть никакого противорѣчія, и христіанство, какъ и счисленіе, признаетъ:  $3=3$ ,  $1=1$ . Невѣжество *Геккеля* въ области христіанскаго вѣроученія обнаруживается и въ томъ, что, по его словамъ, христіанство будто бы учитъ, что Иисусъ Христосъ есть Сынъ Бога Отца и Сынъ Святаго Духа. Нѣтъ нужды много говорить, что христіанство *такъ* не учитъ. По ученію Божественнаго Откровенія, Второе Лицо Пресв. Троицы дѣйствительно есть истинный Сынъ Божій по Своему предвѣчному рожденію отъ Отца; но оно нигдѣ и никогда не учило, что Иисусъ Христосъ есть Сынъ Святаго Духа. *Геккель*, высказывая это, по всей вѣроятности, имѣлъ въ виду рожденіе Иисуса Христа по чело-вѣчеству. Но въ этомъ случаѣ Слово Божіе ясно говоритъ, что Иисусъ Христосъ есть *сынъ Пресв. Дѣвы Маріи*, отъ которой Онъ родился только по наитію Св. Духа или—что то же—по осѣненію *силы Вышняго*. Далѣе,—*Геккель* утверждаетъ, что христіанское ученіе о Пресв. Троицѣ не оригинально, а заимствовано изъ болѣе древнихъ религій,—при чемъ онъ указываетъ на религіи—халдейскую и браманскую, какъ на первоисточники христіанскаго вѣроученія. Очевидно, *Геккель* мало знакомъ съ литературою по этому предмету; иначе онъ, по примѣру *Дрэпера*, *Уильфорда* и др., указалъ бы намъ еще на религію грековъ, римлянъ, египтянъ и т. д. Вѣдь и у грековъ было ученіе о Зевсѣ и его двухъ братьяхъ, происшедшихъ изъ Хроноса, и у египтянъ *Дрэперъ* находилъ миѣы, изъ которыхъ христіане будто бы позаимствовали свой догматъ о тріединомъ Богѣ. Конечно, всѣ эти фантастическія предположенія враждебныхъ христіанству мыслителей съ полною основательностію

были своевременно опровергнуты христіанскими апологетами. Но вѣдь *Геккель* не читалъ этихъ опроверженій! Иначе онъ не сталъ бы повторять того, что можетъ послужить только не къ чести „современной науки“ и отъ чего отказались люди, имѣвшіе мужество съ должною объективноію и безпристрастіемъ отнестись къ выводамъ, сдѣланнымъ противными сторонами. Но допустимъ (чего, впрочемъ, на разумныхъ началахъ и допустить было бы нельзя), допустимъ, что христіанское ученіе о Пресв. Троицѣ не оригинально, а заимствовано изъ другихъ болѣе древнихъ религій. Согласились ли, по крайней мѣрѣ, между собою представители мнимой „современной науки“ относительно того, изъ какой же именно древней религіи христіанство позаимствовало свой догматъ о Трїединомъ Богѣ? Или оно заимствовало сразу этотъ догматъ изъ всѣхъ древнихъ религій — халдейской, браминской, египетской, греческой и римской? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ враждебные христіанству „ученые“ не только не согласны между собою, но разошлись до непримиримаго разногласія. Спорамъ, опроверженіямъ, уличеніямъ во лжи и искаженіи древнихъ мѣровъ — нѣтъ конца. Это ли рѣшеніе міровой загадки? Такое ли наслѣдство передавать ХХ-му столѣтію? Самъ *Геккель* указываетъ намъ на двѣ древнихъ религіи, какъ на первоисточникъ христіанскаго вѣроученія. Но изъ какой же именно изъ нихъ, кто и когда позаимствовалъ для христіанства догматъ о Троичности Лицъ въ Богѣ? На этотъ вопросъ *Геккель* отвѣта не даетъ. Пусть разбираются въ этой „путаницѣ“ сами читатели, какъ хотятъ! До этого ему дѣла нѣтъ. Онъ сказалъ, что христіанское вѣроученіе не оригинально, — и довольно! Чего же еще? Наконецъ, *Геккель* находитъ, что ученіе о Трїединомъ Богѣ заключаетъ въ себѣ противорѣчіе и потому противно нашему разуму. Но другіе мыслители, не менѣе его враждебные христіанству, были иного мнѣнія. *Гегель*, напр., столь деспотически владѣвшій умами мыслящихъ людей въ теченіе вѣсколькихъ десятилѣтій, находилъ это ученіе въ высшей степени разумнымъ и несомнѣнно истиннымъ; онъ приходилъ въ восторгъ отъ него. Да и одинъ ли *Гегель* былъ такого мнѣнія? Литература по этому предмету почти необозрима; большинство сочиненій, въ которыхъ встрѣ-

чаются попытки уяснить христіанское ученіе о Троичности Лицъ въ Богѣ на началахъ чисто рациональныхъ, принадлежатъ не богословамъ, а такимъ же профессорамъ философіи въ иностранныхъ университетахъ, какъ и самъ *Геккель*. Кому же послѣ этого вѣрить? И отчего объ этихъ послѣднихъ философахъ *Геккель* не обмолвился ни однимъ словомъ? Не думаемъ, чтобы онъ не былъ знакомъ со столь обширною литературою на его родномъ языкѣ и въ его специальной философской области. Предвзятость его школьно-философскаго міровоззрѣнія одна могла быть для него помѣхою взяться за безпристрастное и объективное разрѣшеніе „міровой загадки“.

Но послѣдуемъ за нимъ далѣе.

Признавъ христіанское ученіе „триплотеизмомъ“ или троебожіемъ, *Геккель* не дальше, какъ чрезъ одинъ листикъ своей книги, впадаетъ въ странное противорѣчіе съ самимъ собою и объявляетъ, что христіанство вмѣстѣ съ ветхозавѣтною религіею (моисействомъ) и магометанствомъ есть такъ называемый „антропистическій монотеизмъ“ (стр. 326); а еще чрезъ одну страницу послѣ этого христіанство у *Геккеля* уже опять перестаетъ быть не только монотеизмомъ, но и триплотеизмомъ. Оно превращается у него въ безграничный *политеизмъ*. Но предоставимъ *Геккелю* самому изложить свое ученіе предъ нашими читателями.

„Иудейскій монотеизмъ, какъ его основалъ *Моиссей* (1600 до Р. Х.), говоритъ *Геккель*, обыкновенно считается тою формою древней вѣры, которая имѣетъ величайшее значеніе для широкаго иѣческаго и религіознаго развитія человѣчества. Несомнѣнно это высокое историческое достоинство слѣдуетъ признать за нимъ уже потому, что обѣ другія міровыя „средиземныя“ религіи (т. е., христіанство и магометанство) произошли изъ него; Христось такъ же стоитъ на плечахъ Моисея, какъ позже Магометъ—на плечахъ Христа. Новый Завѣтъ, въ короткое время,—въ 1900 лѣтъ,—образовавшій фундаментъ вѣры для высоко развитыхъ культурныхъ народовъ, также покоится на почтенномъ базисѣ Ветхаго Завѣта. Оба взятые вмѣстѣ въ видѣ Библии приобрѣли такое вліяніе и распространеніе, какъ никакая другая книга въ мірѣ. Фактически даже еще



и теперь Библия—не смотря на странное смѣшеніе въ ней наилучшихъ и наихудшихъ составныхъ частей!—въ извѣстномъ отношеніи есть „книга книгъ“... Монотеизмъ, какъ старался обосновать его Моисей въ служеніи Іеговѣ и какъ позже съ большимъ успѣхомъ развивали его *пророки*—философы евреевъ,—первоначально долженъ былъ выдержать жестокую и продолжительную борьбу съ господствовавшимъ древнимъ политеизмомъ. Первоначально *Іегова* или *Яфѣ* былъ выведенъ изъ того бога неба, который какъ Молохъ или Ваальъ былъ однимъ изъ наиболѣе почитаемыхъ восточныхъ божествъ (Сетъ или Тифовъ египтянъ, Сатурнъ или Кроносъ грековъ). Но рядомъ съ нимъ часто пользовались высокимъ уваженіемъ другія божества, и борьба съ „идолопоклонствомъ“ у іудейскаго народа продолжалась всегда. Не смотря на это въ принципѣ Іегова оставался единственнымъ Богомъ, Который ясно говоритъ въ первой изъ десяти заповѣдей Моисея: „Я—Господь Богъ твой, рядомъ со Мною ты не долженъ имѣть другихъ боговъ“.

Христіанскій монотеизмъ, продолжаетъ *Геккель*, раздѣлялъ судьбу своей матери, мозаизма (моисейства), и оставался *истиннымъ единобожіемъ* большею частію только теоретически въ принципѣ, между тѣмъ какъ практически онъ превращался въ разнообразнѣйшія формы *политеизма*. Собственно говоря, уже въ самомъ ученіи о Троичности, которое считается вѣдь необходимымъ фундаментомъ христіанской религіи, монотеизмъ былъ уничтоженъ логическимъ образомъ. *Три Лица*, которыя различаются какъ Отецъ, Сынъ и Святой Духъ, суть и остаются столь же тремя различными *индивидуумами* (и при томъ антропоморфическими лицами!), какъ три индійскихъ божества Тримурти (Брама, Вишну, Шива) или какъ троичность древнихъ евреевъ (Ану, Белъ, Ао). Къ этому присоединяется еще, что въ широко-распространенныхъ видоизмѣненіяхъ христіанства какъ четвертое божество большую роль играетъ Дѣва Марія, какъ непорочная мать Христа, въ широкихъ католическихъ кругахъ она считается даже гораздо болѣе важною и болѣе вліятельною, чѣмъ тѣ три мужскія лица небеснаго правительства. Фактически *культъ Мадонны* здѣсь пріобрѣлъ такое значеніе, что его какъ *женскій монотеизмъ* можно про-

тивупоставить обыкновенной мужской формѣ единобожія. „Святая Царица неба“ здѣсь такъ часто является на первомъ планѣ всѣхъ представленій (какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ также безчисленные иконы и сказанія о Мадоннѣ), что въ сравненіи съ нею три мужскія лица совершенно отступаютъ назадъ. Но сверхъ этого уже весьма рано въ фантазіи вѣрующихъ христіанъ къ этому верховному небесному правительству присоединилось многочисленное общество „святыхъ“ всякаго рода, а музыкальные ангелы заботятся о томъ, чтобы и въ „вѣчной жизни“ не было недостатка въ концертныхъ наслажденіяхъ. Римскіе папы—величайшіе шарлатаны, какихъ создавала когда—либо религія!—постоянно старались о томъ, чтобы чрезъ новыя канонизаціи увеличивать число этихъ антропоморфическихъ трабантовъ (т. е. тѣлохранителей, спутниковъ) неба, но самый богатый и интереснѣйшій приростъ это странное райское товарищество получило 13-го іюля 1870 года чрезъ то, что ватиканскій соборъ объявилъ папъ, какъ намѣстниковъ Христа, непогрѣшимыми и этимъ самымъ возвысилъ ихъ до ранга боговъ. Если къ нимъ прибавить еще признаваемого ими „личнаго діавола“ и „злыхъ ангеловъ“, составляющихъ его придворный штатъ, то *папизмъ*, эта еще и нынѣ наиболѣе распространенная форма новѣйшаго христіанства, представляетъ намъ такой пестрый образъ богатѣйшаго *политеизма*, что эллинскій Олимпъ по отношенію къ нему является незначительнымъ и скуднымъ“.

Все только что высказанное *Геккелемъ* мы привели здѣсь не какъ нѣчто достойное вниманія серьезныхъ людей или представляющее научный интересъ, а лишь для того, чтобы показать читателямъ, интересующимся богословскими и философскими вопросами, до чего, наконецъ, договорился матеріализмъ, нынѣ выродившійся въ дарвинизмъ и эволюціонизмъ. Вѣдъ *Геккеля* многіе признаютъ не зауряднымъ писателемъ фельетонновъ и фарсовъ. Онъ—послѣ Спенсера—главный представитель цѣлой quasi—философской школы, извѣстной подъ именемъ эволюціонизма. Онъ держитъ въ своихъ рукахъ знамя „современной науки“—гордой, заносчивой, надмѣнной, не терпящей рядомъ съ собою ни какой другой науки,—называющей

себя единственною обладательницею истины и общающей человечеству устроить блаженство и счастье на землѣ. Среди дарвинистовъ нашего времени *Геккель*—колоссъ, остальные члены этой философской школы—лишь пигмеи, съ благоговѣніемъ на него взирающіе и покорно за нимъ шествующіе. Взгляните на заглавный листъ его книги, которую мы разбираемъ, и вы поразитесь тѣми высокими академическими почестями, которыми наградила его „современная“ вѣмецкая наука: онъ—докторъ философіи, докторъ медицины, докторъ юриспруденціи, докторъ сцієнціи и профессоръ іенскаго университета! Какъ не преклоняться предъ такимъ оффиціально-великимъ ученымъ! Какъ не слѣдовать за нимъ обыкновеннымъ смертнымъ, не желающимъ отстать отъ вѣка и „современнаго“ прогресса? Но — увы! — этотъ мнимо-великій ученый нашего времени, этотъ докторъ почти всѣхъ наукъ, этотъ профессоръ знаменитаго вѣкогда университета, какъ свидѣтельствуєтъ его приведенное выше разсужденіе о характерѣ христіанства, по своему знакомству съ вѣроученіемъ христіанской церкви, право, стоитъ ниже простого, неграмотнаго русскаго крестьянина. Ни одинъ крестьянинъ не скажетъ вамъ, по крайней мѣрѣ, того, что, по христіанскому ученію, Пресвятую Дѣву Марію, ангеловъ и Божіихъ угодниковъ слѣдуетъ признавать *богами*. Онъ часто слышитъ въ своей Церкви, что ангелы только *слуги* Божіи, въ служеніе посылаемые, что они *слуги* Бога, творящіе волю Его (ис. 102, 21; срв. Мѡ. 5, 21). Онъ слышитъ, что сами апостолы называютъ себя только *рабами* Іисуса Христа и *служителями* Церкви. Но ни отъ кого онъ не можетъ услышать въ своей церкви, ни въ одной христіанской книгѣ ему не прочитаютъ, что Пресвятую Дѣву Марію, ангеловъ и *угодниковъ* Божіихъ слѣдуетъ считать *богами*. Правда, въ послѣднее время появившіеся штундисты *иногда* говорятъ языкомъ *Геккеля*, хуля Св. Церковь. Но штундистъ—врагъ Церкви. Онъ ненавидитъ христіанскую Церковь,—и въ своемъ крайнемъ раздраженіи хулитъ ее, клевететъ, кощунствуетъ. Философу и серьезному мыслителю такое поведеніе не свойственно. Философъ долженъ судить о вещахъ съ полнымъ безпристрастіемъ и объективностію. Изъ какого же источника

*Геккель* могъ узнать, что, по христіанскому ученію, Пресв. Дѣву Марію, ангеловъ и угодниковъ Божіихъ слѣдуетъ почитать богами? Если бы онъ обратился къ тому самому малому катихизису Лютера, который онъ самъ будто бы изучалъ въ первоначальной школѣ, то онъ узналъ бы, что протестанты не только не признаютъ богами Пресвятой Дѣвы Маріи, ангеловъ и святыхъ, но отвергають даже и самое почитаніе ихъ, не переставая однако-же чрезъ это именоваться христіанами. Если бы *Геккель* захотѣлъ познакомиться съ ученіемъ Православной Церкви объ этомъ предметѣ, ему достаточно было бы прочитывать нѣсколько строкъ въ катихизисѣ Филарета, гдѣ на вопросъ: „Если первая заповѣдь предписываетъ благоговѣнно почитать единого Бога: то согласно ли съ сею заповѣдію *почитаніе ангеловъ и святыхъ челоуковъ?*“ дается совершенно ясный и точный отвѣтъ: „*Правильное* почитаніе ихъ совершенно согласно съ сею заповѣдію: потому что въ нихъ мы почитаемъ благодать Божію, въ нихъ обитающую и дѣйствующую, и помощи чрезъ нихъ просимъ отъ Бога“.—Католическая церковь, не смотря на всѣ свои уклоненія отъ истинно-христіанскаго ученія, также не представляетъ для выводовъ *Геккеля* достаточнаго основанія. И она не боготворитъ ни Мадонны, ни ангеловъ, ни святыхъ. Она провозгласила нехристіанскій догматъ о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы,—это правда; но она чтитъ Мадонну благословенною все-таки между *женами*; ангеловъ она называетъ *тварями* и *слугами* Божіими, угодниковъ Божіихъ—святими *людьми* (Стацевичъ, Катихизисъ 1889 г., стр. 38, 63, 82). Католическая церковь заблуждается, признавая своихъ папъ *непогрѣшимыми* судьями въ дѣлахъ вѣры, въ истолкованіи церковнаго ученія; но *Геккель* обнаруживаетъ или свое крайнее невѣжество, или недостойную серьезнаго мыслителя злонамѣренность, когда этотъ лже-христіанскій догматъ истолковываетъ въ смыслѣ непогрѣшимости папъ въ жизни и поведеніи. *Геккель* увѣряетъ, что, объявивъ своихъ папъ непогрѣшимыми, католики чрезъ это признали ихъ *богами*. Можно ли сказать что либо нелѣпѣе и пошлѣе? Какъ ни высоко уважають католики своихъ папъ, но ни одинъ изъ нихъ не скажетъ, что папа Пій IX, при которомъ провозглашенъ выше

упомянутый догматъ, есть *богъ*. Эту мысль онъ отвергнетъ съ негодованіемъ, какъ богохульство и кощунство. Католическіе писатели, признающіе ученіе своей церкви о папской непогрѣшимости, открыто однако же утверждаютъ, что среди римскихъ папъ было много лицъ недостойныхъ, дурныхъ и развратныхъ. Возмутительно читать въ книгѣ *Геккеля* и увѣреніе въ томъ, будто бы христіанство причисляетъ къ богамъ *личнаго діавола* и весь его придворный штатъ, т. е., злыхъ ангеловъ. Эта мысль уже совершенно не заслуживаетъ опроверженія. Наконецъ, нельзя не отмѣтить и того ненаучнаго приѣма въ разсужденіи *Геккеля*, по которому онъ все ученіе христіанства отождествляетъ съ искаженнымъ имъ ученіемъ *католической* церкви. Дѣлаетъ ли онъ это по невѣжеству или по злонамѣренности, онъ, очевидно, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ поступаетъ не такъ, какъ долженъ былъ бы вести себя серьезный и безпристрастный изслѣдователь. Но *Геккель* въ этомъ отношеніи остается удивительно вѣрнымъ самому себѣ, когда говоритъ далѣе о вѣрѣ и знаніи.

Къ числу *источниковъ познанія* *Геккель* относитъ, между прочимъ, и *вѣру*. Но онъ полагаетъ строгое различіе между вѣрою научною и вѣрою религіозною. Подъ первую онъ разумѣетъ научныя теоріи и гипотезы, подъ вторую—пустое суевѣріе. Вѣра научная, по его мнѣнію, принесла человѣчеству неопцѣнимую пользу, обогативъ его обширными и полезными познаніями; религіозная вѣра всегда причиняла будто бы только одинъ ужасный вредъ и тормозила естественное развитіе человѣческой жизни. „Неизмѣримый вредъ, который причиняло вѣрующему человѣчеству въ теченіе тысячелѣтій это неразумное суевѣріе,—говоритъ *Геккель*, нигдѣ не открывается съ большею поразительностію, какъ въ непрерывной „борьбѣ вѣроисповѣданій“. Между всѣми войнами, которые другъ противъ друга вели народы огнемъ и мечемъ, самыми кровопролитными были войны религіозныя; между всѣми фѣрмами раздора, которыя разрушили счастье семействъ и отдѣльныхъ лицъ, самыми отвратительнѣйшими были религіозныя, происшедшія изъ различія вѣры. Вспомнимъ только о многихъ милліонахъ людей, которые потеряли свою жизнь во время гоненій на христіанъ,

въ борьбахъ изъ-за вѣры ислама и реформаціи, чрезъ инквизицію и процессы о вѣдьмахъ. Или вспомнимъ о еще большемъ числѣ несчастныхъ, которые изъ-за различій въ вѣрѣ испытали семейную распрю, потеряли свой авторитетъ въ глазахъ вѣрующихъ согражданъ или должны были даже удалиться изъ отечества. Но самое вредное дѣйствіе производитъ официальное вѣроисповѣданіе тогда, когда оно соединяется съ политическими цѣлями культурнаго государства и какъ „конфессіональное обученіе религіи“ принудительно изучается въ школахъ. Чрезъ него разумъ дѣтей уже рано отклоняется отъ познанія истины и подчиняется суевѣрію. Поэтому каждый другъ человѣчества всѣми средствами долженъ стараться содѣйствовать учрежденію *безконфессіональной школы*, какъ одному изъ разумнѣйшихъ учрежденій новѣйшаго разумнаго государства“.

Все сказанное здѣсь Геккелемъ не заключаетъ въ себѣ даже и интереса новизны. *Безконфессіональныя* школы, даже больше—школы безъ всякой религіи вообще—уже есть во Франціи. Опытъ сдѣланъ несравненно раньше, чѣмъ въ лицѣ *Геккеля*, его съ опозданіемъ потребовала „современная наука“. И каждый „другъ человѣчества“ имѣетъ возможность на опытѣ убѣдиться въ томъ, какіе результаты достигаются такою школою. Не ново и указаніе *Геккеля* на тотъ вредъ, какой будто бы религія причинила человѣчеству. Разсужденіе *Геккеля* о религіозныхъ войнахъ, процессахъ вѣдьмъ и инквизиціи почти буквально повторяетъ то, что было высказано матеріалистомъ *Бюхнеромъ* въ его публичной лекціи „*О религіозномъ и научномъ міровоззрѣніи*“, читанной имъ въ Апольдѣ еще 31-го мая 1885 года, и что дословно повторяется почти всѣми враждебными христіанству писателями и лекторами. Въ свое время эти положенія мы подвергали обстоятельному критическому разбору и повторяютъ здѣсь уже сказаннаго однажды не будемъ <sup>1)</sup>. Замѣтимъ лишь мимоходомъ, что, говоря съ чужого голоса, *Геккель* впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою: если „многіе милліоны людей“ изъ-за своихъ религіозныхъ убѣжде-

<sup>1)</sup> См. нашу статью „Невѣріе XIX вѣка“ въ Вѣр. и Раз. 1899 г.

ній охотно проливали свою кровь, шли на костры, клали на плаху свои головы, теряли свои имущества и свою жизнь, приносили въ жертву свои родственныя чувства и привязанности, оставляли свои любимыя отечества и т. д., то, очевидно, ихъ религіозныя убѣжденія не были тѣмъ пустымъ и никому ненужнымъ *суевѣріемъ*, какимъ *Геккель* считаетъ религіозныя вѣрованія и знаменитыхъ философовъ, и ученыхъ, и всего вообще рода человѣческаго...

О *Божественномъ Откровеніи* *Геккель* рассуждаетъ такимъ образомъ. „Очень многія религіи, не смотря на свое чрезвычайное различіе, имѣютъ одну общую основную черту, которая вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ одну изъ ихъ сильнѣйшихъ опоръ въ широкихъ кругахъ; онѣ утверждаютъ, что загадки бытія, разрѣшеніе которыхъ чрезъ разумъ невозможно естественнымъ путемъ, могутъ быть разрѣшены чрезъ откровеніе путемъ сверхъестественнымъ; вмѣстѣ съ тѣмъ отсюда же они выводятъ значеніе догматовъ или вѣроопредѣленій, которые какъ „божескіе законы“ должны устанавливать правоученіе и опредѣлять поведеніе въ жизни. Такія божественныя внушенія составляютъ основаніе многочисленныхъ мѣтовъ и легендъ, антропистическое происхожденіе которыхъ очевидно. Правда, „открывающійся“ Богъ часто является непрямо въ человѣческомъ образѣ, но въ громѣ и молніи, въ бурѣ и землетрясеніи, въ огненномъ кустѣ или грозныхъ облакахъ. Но самое откровеніе, сообщаемое Имъ вѣрующему дитяти-человѣку, во всѣхъ случаяхъ мыслится антропистически, какъ сообщеніе представленій или приказаній, формулированныхъ и высказанныхъ точно такъ, какъ нормальнымъ образомъ это происходитъ только чрезъ оболочку большого мозга и головку дыхательнаго горла человѣка. Въ индійскихъ и египетскихъ религіяхъ, въ эллинской и римской мѣологіи, въ талмудѣ, какъ и въ коранѣ, въ Ветхомъ, какъ и въ Новомъ Завѣтѣ—боги мыслятъ, говорятъ и поступаютъ совершенно какъ люди, и откровенія, въ которыхъ они хотятъ разоблачить намъ тайны бытія, разрѣшить темную міровую загадку, суть *вымыслы* человѣческой фантазіи. *Истина*, которую вѣрующій находитъ въ нихъ, есть человѣческое измышленіе, а „дѣтская вѣра“ въ эти неразумныя откровенія есть суевѣріе.

*Истинное откровеніе*, т. е., истинный источникъ разумнаго познанія, можно находить только въ *природѣ*. Богатое сокровище истиннаго знанія, составляющее драгоцѣнную часть человѣческой культуры, произошло единственно и исключительно изъ опытовъ, пріобрѣтенныхъ испытующимъ разсудкомъ чрезъ *естествознаніе* и разумныя умозаключенія, которыя онъ вывелъ чрезъ правильную ассоціацію этихъ эмпирическихъ представлений. Каждый разумный человѣкъ съ нормальнымъ мозгомъ и нормальными чувствами при безпристрастномъ изслѣдованіи черпаетъ это истинное откровеніе изъ природы и тѣмъ освобождаетъ себя отъ суевѣрія, которое навязали ему откровенія религій“.

Какое поразительное легкомысліе высказывается въ этомъ сужденіи объ откровеніи! Несомнѣнно, оно шло у Геккеля чрезъ „оболочку большого мозга“ и чрезъ „головку дыхательнаго горла“ (Kehlkopf); но крайне невѣроятно, чтобы оно слѣдовало законамъ здравой человѣческой логики. Вотъ вкратцѣ умозаключеніе Геккеля: откровенія религій антропистичны; слѣдовательно, они суть вымыслъ человѣческой фантазіи. Кто назоветъ логичнымъ это умозаключеніе? Какъ же иначе Божество могло бы открывать себя человѣчеству, если не въ формѣ антропистической, т. е., доступной человѣчеству? Нашъ человѣческій языкъ недостаточенъ даже для того, чтобы выражать на немъ сужденія объ обыкновенныхъ явленіяхъ изъ нашей *духовной* жизни. Для этого мы постоянно обращаемся къ сравненіямъ и уподобленіямъ. Что же сказать объ откровеніяхъ Божественныхъ? Какъ могъ бы человѣкъ понять откровеніе Божіе, если бы Богъ не открывалъ себя понятнымъ для человѣка образомъ? Русскій крестьянинъ не могъ бы понять настоящаго сочиненія *Геккеля* безъ перевода на русскій языкъ; неужели слѣдуетъ заключать отсюда, что сочиненіе *Геккеля* не есть дѣйствительность, а лишь произведеніе фантазіи? Не такъ слѣдовало бы поступить серьезному мыслителю, если бы онъ захотѣлъ отвергнуть дѣйствительность Божественнаго откровенія. Въ этомъ случаѣ ему нужно было бы доказать, что откровеніе невозможно, не смотря на то, что и Богъ есть существо духовное, обладающее разумомъ, волею, благостію и всемогуществомъ, и че-



ловѣкъ есть существо разумно-духовное, обладающее разумомъ и волею, но, по своей ограниченности, крайне нуждающееся въ руководствѣ и по отношенію къ своей волѣ, и по отношенію къ своему разуму. Далѣе, *Геккель* утверждаетъ, что всѣ религіи обѣщаютъ на основаніи откровенія разрѣшить міровую загадку; слѣдовательно, всѣ онѣ не истинны; то же самое нужно сказать и объ отношеніи между собою различныхъ философскихъ ученій; всѣ онѣ обѣщаютъ человѣчеству открыть истину; но онѣ противорѣчатъ между собою; слѣдовательно, истинной философіи нѣтъ и быть не можетъ. Кромѣ того истинное откровеніе представляетъ каждому и ясныя доказательства своей истинности и своего божественнаго происхожденія. Такія доказательства или критеріи распадаются на два вида: на доказательства внутреннія и на доказательства внѣшнія, первыя относятся къ внутреннему содержанію Божественнаго Откровенія—къ его чистотѣ, истинности, превосходствѣ предъ естественнымъ человѣческимъ познаніемъ, удовлетворенію религіозно-нравственнымъ потребностямъ человѣка, къ благотворному вліянію на человѣческую жизнь; послѣднія суть внѣшнія доказательства Божественнаго Откровенія въ собственномъ смыслѣ—чудеса и пророчества. Кто отвергаетъ истинность Божественнаго Откровенія, тотъ, очевидно, долженъ доказать, что всѣ эти—внутренніе и внѣшніе критеріи вовсе не имѣютъ того значенія, какое имъ приписываютъ защитники Божественнаго Откровенія. *Геккель* не дѣлаетъ ничего подобнаго. Онъ считаетъ достаточнымъ сказать, что всѣ такъ называемыя откровенія суть мифы, легенды, произведенія фантазіи христіанъ, и онъ увѣренъ, что поклонники его, какъ лица, не имѣющія понятія о свободѣ изслѣдованія, какъ рабы, закрѣпощенные авторитетомъ его мнимой „науки“, должны внимать ему, какъ оракулу. Но гдѣ излагаются только личныя мнѣнія, гдѣ выводы зиждутся только на произволѣ, тамъ, конечно, не можетъ быть и рѣчи о научномъ рѣшеніи поставленныхъ вопросовъ.

Къ сожалѣнію, *Геккель* такъ разрѣшаетъ и важнѣйшій вопросъ объ отношеніи между наукою и христіанствомъ. „Къ выдающимся характеристическимъ чертамъ оканчивающагося 19

вѣка, говорить онъ, принадлежитъ возрастающая рѣзкость противоположности между наукою и христіанствомъ. Это совершенно естественно и необходимо; ибо въ той мѣрѣ, въ какой побѣдоносныя успѣхи повѣйшаго *естествознанія* перегнали научныя завоеванія прежнихъ вѣковъ, вмѣстѣ съ тѣмъ стала очевидно безсодержательность всѣхъ тѣхъ мистическихъ міровоззрѣній, которыя хотѣли подчинить разумъ игу такъ называемаго „откровенія“, а къ нимъ принадлежитъ и христіанская религія. Чѣмъ несомнѣннѣе доказано новѣйшею астрономіею, физикою и химіею единогосподство неизмѣнныхъ законовъ природы, въ универсѣ, новѣйшею ботаникою, зоологіею и антропологіею—значеніе тѣхъ же законовъ во всемъ царствѣ органической природы, тѣмъ энергичнѣе противится христіанская религія, въ союзѣ съ дуалистическою метафизикою, признать значеніе этихъ законовъ природы въ области такъ называемой „духовной жизни“, т. е., въ области *физиологии мозга*. Этой очевидной и непримиримой противоположности между новѣйшимъ научнымъ и пережитымъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ (продолжаетъ *Геккель*) никто не доказалъ яснѣе, мужественнѣе и неопровержимѣе, какъ величайшій *теологъ* (!) 19 вѣка, *Давидъ Фридрихъ Штраусъ*. Его послѣднее исповѣданіе: „*Старая и новая вѣра*“ (1872, девятое изданіе 1877) есть всеобщее цѣнное выраженіе честнаго убѣжденія всѣхъ тѣхъ образованныхъ людей настоящаго времени, которые усматриваютъ неизбежное столкновеніе между господствующими вѣроученіями христіанства и просвѣтительными, разумными откровеніями новѣйшаго естествознанія,— всѣхъ тѣхъ, которые находятъ мужество, предоставить право *разуму* въ противоположность притязаніямъ *суетнрїа* и которые ощущаютъ философскую потребность въ цѣльномъ созерцаніи природы. *Штраусъ*, какъ честный и мужественный вольнодумецъ (*Freidenker*), гораздо лучше, чѣмъ бы могъ я (говоритъ *Геккель*) изложить ясно важнѣйшія противоположности между „старою и новою вѣрою“. Полную непримиримость между обѣими противоположностями, неизбежность рѣшительной борьбы между обоими—„на смерть и жизнь“—съ философской стороны показалъ *Эдуардъ Гартманъ* въ своемъ интересномъ сочиненіи о саморазложеніи христіанства (1871). Кто читалъ

сочиненія *Штрауса* и *Фейербаха*, равно какъ и „исторію столкновенія между религіею и наукою“ *Джона Вильяма Дренера* (1875), для того могло бы показаться излишнимъ посвящать здѣсь этому предмету особую главу. Не смотря на это будетъ полезно и необходимо бросить критическій взглядъ на историческій ходъ этой великой борьбы, и именно потому, что *нападенія* воюющей церкви на науку вообще и на ученіе эволюціи въ частности особенно въ новѣйшее время стали рѣзкими и угрожающими опасностію. Къ сожалѣнію, духовное усыпленіе, которое стало замѣтно снова, точно такъ же, какъ и усиливающийся потокъ реакціи въ политической, соціальной и церковной области заключаютъ въ себѣ достаточно силъ, чтобы довести до крайности тѣ опасности. Если бы кто либо вздумалъ усумниться въ этомъ, то ему слѣдуетъ прочесть только постановленія христіанскихъ синодовъ и нѣмецкаго рейхстага въ послѣдніе годы. Въ согласіи съ этимъ находятся старанія многихъ свѣтскихъ правительствъ насколько возможно поставить себя въ добрыя отношенія къ духовному правительству, ихъ естественному смертельному врагу, т. е., подчинить себя его игу; при этомъ какъ общая цѣль обоимъ союзникамъ предносится подавленіе свободной мысли и свободного научнаго изслѣдованія, съ цѣлію—наилегчайше обезопасить себѣ этимъ путемъ *абсолютное господство*“.

„Со всею ясностію мы должны указать, говоритъ *Геккель*, на то, что рѣчь идетъ здѣсь о выпущенной *защитѣ* науки и разума противъ *нападеній* христіанской церкви и ея могущественныхъ армій, а не о несправедливыхъ *нападеніяхъ* первой противъ послѣднихъ. При этомъ въ первой линіи наша защита должна быть направлена противъ *папства* или *ультрамонтанства*; ибо эта „единая доставляющая блаженство“ и „для всѣхъ предназначенная“ католическая церковь не только гораздо больше и гораздо сильнѣе другихъ христіанскихъ исповѣданій, но она прежде всего обладаетъ преимуществомъ величественной, централизованной организаціи и ловкой политической хитрости. Часто приходится слышать взглядъ, высказываемый естествоиспытателями и другими представителями науки, что католическое суевѣріе не хуже другихъ формъ

сверхъестественной вѣры, и что эти обманчивые „образы вѣры“ всѣ въ одинаковой мѣрѣ суть естественные враги разума и науки. Въ общемъ теоретическомъ принципѣ это утвержденіе вѣрно, но въ отношеніи къ практическимъ слѣдствіямъ—ошибочно; ибо цѣлесобразныя и безотносительныя нападенія ультрамонтанской церкви на науку, опирающіяся на лѣность и глупость народныхъ массъ, вслѣдствіе своей сплшной организаціи гораздо тяжелѣе и опаснѣе, чѣмъ нападенія всѣхъ другихъ религій“.

Прежде чѣмъ слѣдовать за *Геккелемъ* дальше, мы считаемъ необходимымъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній, необходимыхъ для правильнаго пониманія дальнѣйшей рѣчи Геккеля. Кто когда либо слышалъ, чтобы христіанская церковь или государство нападали на науку—математику, исторію, ботанику, астрономію, физику, химію и т. п.? Каждое государство заводитъ школы, обезпечиваетъ ихъ матеріальными средствами и вообще покровительствуютъ просвѣщенію. Какимъ же образомъ *Геккель* могъ говорить о какой-то борьбѣ между наукою и христіанскою религіею? О какихъ нападеніяхъ христіанской религіи на науку онъ ведетъ рѣчь? Чтобы вѣрно оцѣнить *Геккеля*, не нужно выпускать изъ виду, что подъ наукою онъ разумѣетъ исключительно *свою философію эволюціонизма и дарвинизма*. Науки въ собственномъ смыслѣ онъ признаетъ лишь настолько, насколько онѣ подходятъ подъ цвѣтъ его міровоззрѣнія. Но такъ какъ его міровоззрѣніе, какъ и многія другія школьно-философскія міровоззрѣнія, ложно и тенденціозно, и чрезъ это приходитъ къ выводамъ разрушительнымъ и въ религіозно-нравственномъ, и въ социальномъ отношеніи, то понятно, что христіанская церковь, проповѣдующая истины откровенія, не можетъ вступать съ нимъ ни въ какія сдѣлки. Вотъ почему *Геккель* прямо и объявляетъ ее врагомъ „современной науки“, т. е., врагомъ его школьно-философскаго міровоззрѣнія. Изъ всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій протестанство, само воспринявшее въ себя много простыхъ раціоналистическихъ положеній, чаще всего дѣлаетъ уступки различнымъ философскимъ требованіямъ. Поэтому оно является терпимымъ и въ глазахъ *Геккеля*. О православной церкви онъ имѣетъ, повидимому, самое неясное представленіе,

а потому и молчить о ней. Но за то съ ожесточенною яростию онъ всегда набрасывается на католичество, которое онъ хорошо знаетъ и которое онъ даже отождествляетъ съ христіанствомъ.—Указывая на *Штрауса*, *Гартмана*, *Фейербаха* и *Дрэттера*, какъ на своихъ авторитетныхъ руководителей, этимъ самымъ *Геккель* уже напередъ даетъ знать своимъ читателямъ, въ какомъ духѣ онъ будетъ вести свое изслѣдованіе и какихъ выводовъ мы въ правѣ отъ него ожидать. Самъ *Геккель* довольно развязно заявляетъ, что его книга ничего не скажетъ новаго тому, кто читалъ сочиненія указанныхъ писателей.

Этихъ замѣчаній достаточно для того, чтобы слѣдовать за *Геккелемъ* далѣе, гдѣ уже ведется рѣчь объ отношеніи между наукою и христіанствомъ.

„Чтобы вѣрно оцѣнить чрезвычайно вредное значеніе христіанства для всей культурной исторіи, а въ особенности его принципиальную противоположность къ разуму и наукѣ,—говоритъ *Геккель*,—мы должны бросить бѣглый взглядъ на важнѣйшіе періоды его историческаго развитія. Въ немъ мы различаемъ четыре главныхъ періода: I. *Первохристіанство* (три первые вѣка), II. *Папство* (двѣнадцать вѣковъ, отъ четвертаго до пятнадцатаго), III. *Реформацию* (три вѣка, отъ шестнадцатаго до девятнадцатаго), IV. *Новѣйшее призранное христіанство* (въ девятнадцатомъ вѣкѣ)“.

Раздѣливъ на такіе періоды исторію развитія христіанскаго сознанія, *Геккель* предлагаетъ далѣе свою характеристику каждаго изъ указанныхъ періодовъ.

„I. *Первохристіанство*, говоритъ онъ, обнимаетъ три первые вѣка. Самъ Христосъ, благородный, всецѣло исполненный челоуѣколюбія пророкъ и мечтатель, стоялъ гораздо ниже уровня классическаго культурнаго образованія; Онъ зналъ только іудейское преданіе; послѣ себя Онъ не оставилъ ни единой строки. Онъ не имѣлъ даже предчувствія о томъ высокомъ состояніи познанія міра, до котораго уже за полутысячелѣтіе ранѣе возвысились греческая философія и естествознаніе. Поэтому что мы знаемъ объ Немъ и Его первоначальномъ ученіи, мы черпаемъ изъ важнѣйшихъ писаній Новаго Завѣта, во-первыхъ—изъ четырехъ евангелій и во-вторыхъ изъ павло-

выхъ посланій. Относительно *четырёхъ каноническихъ евангелій* мы знаемъ теперь, что они были выисканы въ 327 году на никейскомъ соборѣ 318-ю собравшимися епископами изъ кучи противорѣчивыхъ и искаженныхъ рукописей трехъ первыхъ вѣковъ. На большомъ избирательномъ листѣ было обозначено сорокъ, на узкомъ—четыре евангелія. Такъ какъ спорившіе и гадко ругавшіеся между собою епископы не могли придти къ соглашенію относительно выбора, то рѣшили (по *синодикону Паппа*) предоставить такой выборъ божественному чуду; всѣ книги вмѣстѣ епископы положили подъ престолъ и моллись, чтобы неподлинныя, чловѣческаго происхожденія, оставались лежащими подъ престоломъ, а внушенныя Самимъ Богомъ напротивъ вспрыгнули бы вверхъ на престолъ Господа. Такъ дѣйствительно и случилось! Три синоптическія евангелія (Матѳея, Марка, Луки—всѣ три не *ими*, но *по нимъ* написанныя въ началѣ *второго* вѣка) и совершенно отличное четвертое евангеліе (будто бы *по* Іоанну составленное въ срединѣ второго вѣка)—всѣ четыре вспрыгнули на престолъ и стали теперь *подлинными* (съ тысячами самопротиворѣчій) основаніями христіанскаго вѣроученія (срв. Саладинъ). Если бы кто изъ повѣйшихъ „невѣрующихъ“ нашелъ недостовѣрнымъ это „книгопрыганіе“, то мы напомнимъ ему о томъ, (говоритъ *Геккель*), что еще и въ настоящее время милліоны „образованныхъ“ спиритовъ твердо вѣруютъ въ столь же вѣроятное „столоверченіе“ и „стучаніе духовъ“; а сотни милліоновъ вѣрующихъ христіанъ еще и теперь столь же твердо убѣждены въ своемъ собственномъ безсмертіи, своемъ „воскресеніи послѣ смерти“ и въ „Троичности Бога“—догмы, которыя противорѣчатъ чистому разуму не болѣе и не менѣе, какъ и то чудесное прыганіе евангельскихъ рукописей“.

„Послѣ евангелій—продолжаетъ *Геккель*—важнѣйшими источниками, какъ извѣстно, являются 14 различныхъ (большею частью искаженныхъ!) посланій апостола *Павла*. Подлинныя посланія Павла (по повѣйшей критикѣ только *три*: къ римлянамъ, галатамъ и коринѳянамъ) всѣ вмѣстѣ были написаны раньше четырехъ каноническихъ евангелій и содержатъ меньше невѣроятныхъ чудесъ, чѣмъ послѣднія; они также склонны

болѣе, чѣмъ эти (евангелія), соединиться съ разумнымъ міровоззрѣніемъ. Поэтому просвѣщенное богословіе новаго времени строитъ свое *идеальное христіанство* болѣе на основаніи посланій Павла, чѣмъ на евангеліяхъ, такъ что оно даже и называется *павлинизмомъ*. Выдающаяся личность апостола *Павла*, который во всякомъ случаѣ гораздо болѣе, чѣмъ *Христосъ*, обладалъ познаниемъ міра и практическимъ смысломъ, для *антропологическаго* пониманія настолько интересна, насколько весьма сходно *рассовое происхожденіе* этихъ обоихъ великихъ религіозныхъ учредителей. Изъ родителей *Павла* (по новѣйшимъ историческимъ изслѣдованіямъ отецъ принадлежалъ къ греческой расѣ, мать—къ іудейской. Потомки смѣшанные изъ этихъ двухъ расъ, первоначально весьма различныхъ (хотя обѣ эти отрасли *одного и того же вида*: Homo mediterraneus!), часто отличаются счастливымъ смѣшеніемъ талантовъ и свойствъ характера, какъ это доказываютъ многіе примѣры новаго и настоящаго времени. Пластическая восточная фантазія *семитовъ* и критическій западно-европейскій разумъ *арійцевъ* часто восполняются выгоднымъ образомъ. Это обнаруживается и въ ученіи Павла, которое приобрѣло большее вліяніе, чѣмъ древнѣйше первохристіанское ученіе. Поэтому также и *павлинизмъ* справедливо обозначили какъ новое явленіе, отцомъ котораго была греческая философія, а матерью—іудейская религія; подобную смѣсь обнаружилъ *неоплатонизмъ*. Относительно первоначальнаго ученія и цѣли Христа, равно какъ и относительно многихъ важныхъ сторокъ Его жизни, взгляды спорящихъ философовъ тѣмъ болѣе расходятся между собою, чѣмъ болѣе историческая критика (Штраусъ, Фейербахъ, Бауръ, Ренанъ и т. д.) установила доступные факты въ ихъ истинный свѣтъ и вывела изъ нихъ безпристрастныя заключенія. Несомнѣннымъ остается благороднѣйшій принципъ всеобщаго чело-вѣколюбія и вытекающее изъ него основаніе правоученія: „*золотое правило*“—оба, впрочемъ, извѣстные и осуществленные уже на цѣля столѣтія раньше Христа! Въ остальномъ христіане первыхъ вѣковъ большею частію были чистыми коммунистами, частію *соціалъ—демократами*, которые, по дѣйстви-

ющимъ нынѣ въ Германіи узаконеніямъ, должны быть уничтожены огнемъ и мечемъ“.

Такъ Геккель характеризуетъ первоначальное христіанство! Можно только удивляться, какимъ легкомысліемъ отличаются тѣ, которые и сами выдаюгъ себя и которыхъ другіе охотно признаютъ представителями современной философской мысли, или—выражаясь ихъ собственнымъ языкомъ—„современной науки“. Но если бы только въ легкомысліи ихъ и можно было уличать! Къ сожалѣнію, въ своей непримиримой враждебности къ христіанской религіи они употребляютъ и болѣе предосудительныя средства. Въ предисловіи къ разбираемому сочиненію *Геккель* обѣщаль своимъ читателямъ въ своихъ изслѣдованіяхъ вести дѣло *честно, безпристрастно, объективно и добросовѣстно*. Но легко показать, что онъ не сдержалъ своего слова,—и его сужденіе о первохристіанствѣ отличается, какъ увидимъ ниже, не только легкомысліемъ, но и недобросовѣстностію.

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

---



# Основной вопросъ о міровой жизни и сущность пантеизма.

## I.

### Двойственность картины міровой жизни.

У каждой науки съ ея появленіемъ на свѣтъ соединяется и самосознаніе. Сначала дѣтскимъ лепетомъ, потомъ выработаннымъ техническимъ языкомъ она заявляетъ, что она такое, чѣмъ занимается, какой ея предметъ. Одна философія, повидимому, не обладаетъ такимъ сомосознаніемъ, одного философа тотъ вопросъ, на который каждая наука отвѣчаетъ съ самой своей колыбели—вопросъ о ея предметѣ „приводитъ въ смущеніе и затрудненіе“ <sup>1)</sup>. Причина этого понятна. Каждая наука потому только и появляется на свѣтъ, что человѣкъ открываетъ какой-нибудь новый фактъ въ міровой жизни и устанавливаетъ какое-нибудь новое отношеніе. Обратилъ человѣкъ вниманіе на отношенія предметовъ или частей предмета въ пространствѣ, и явилась наука геометрія; сталъ человѣкъ разсматривать отношенія частей и отправления организма, и явилась наука анатомія и фпзіологія и т. д., словомъ каждая наука имѣетъ какіе-нибудь факты и устанавливаетъ какое-нибудь отношеніе; эти факты составляютъ ея предметъ, установка же отношенія задачу. Но если мы спросимъ, какой фактъ имѣетъ философія, какое отношеніе устанавливаетъ она, мы не скоро добьемся отвѣта, если за нимъ обратимся къ раскрытію самосознанія этой науки. Насъ поразитъ прежде всего разнообразіе смысловъ и

<sup>1)</sup> Apelt. Metaphysik. s. 22. Leipzig. 1857.

смѣшеніе понятій о философіи; мы не встрѣтимъ выраженія общаго самосознанія философіи, самосознанія ея, какъ единой науки. Отдѣльные философы, раскрывающіе въ своихъ опредѣленіяхъ философіи содержаніе своихъ системъ, и самосознаніе философіи, какъ единой науки, рисующееся въ отдаленномъ будущемъ, какъ „*primum desiderium*“,—вотъ все, что мы вынесемъ изъ обзора прошлаго и настоящаго состоянія философской науки. Намъ будутъ видны, говоря словами Лейбница, „Патриціи, Телезіи, Кампанеллы, Бодэны, Низоліи, Фракасторы, Карданы, Галилеи, Бэконы, Гассенди, Гоббзы, Декарты, Бассоны, Дигби, Сеннерты, Шперлинги, Деродоны, Дейсинги—и много другихъ, между которыми раздирается мантия философіи“<sup>1)</sup>, но какъ это, повидимому, ни страшно, мы не увидимъ той самой мантии, которую раздираютъ Бэконы, Гассенди, Патриціи и т. д., если только подъ ней не будемъ разумѣть простого слова „философія“. И лепечущая языкомъ миеологіи, и развивающаяся „*more geometrico*“, философская мысль знала себя исключительно въ частномъ проявленіи, но не вообще. Словомъ у философіи, повидимому есть или только прошлое, или только будущее, поэтому ея „настоящее“,—положеніе ея, какъ науки, очень непрочво. Каждая система всѣ другія складываетъ въ архивъ исторіи и въ будущемъ видитъ исключительно одну себя. Это исключительное самосознаніе отдѣльныхъ философскихъ системъ и служитъ причиной отсутствія самосознанія у философіи, какъ науки. Но, понятно, это не мѣшаетъ ея существованію, какъ науки. Всѣ возраженія противъ философіи, какъ науки, слышавшіяся въ настоящее время, раздаются не во имя какихъ—нибудь объективныхъ основаній, а во имя исключительнаго господства какой-нибудь отдѣльной философской системы. Поэтому противъ нимъ можно сказать словами поэта:

Такъ сбивчивы и шатки наши мнѣнья,  
Что сомнѣваться можно и въ сомнѣньи<sup>2)</sup>.

Стоитъ лишь намъ болѣе или менѣе объективно отнестись

1) Письмо къ Томазіусу о возможности примирить Аристотеля съ новой философіей. Избранныя философ. сочин. Перев. подъ ред. Преображенскаго. Москва. 1890, стр. 14.

2) Байронъ. Донъ-Жуанъ. Пер. Козлова. II. IX, XIV.

къ прошлому и настоящему философин, и мы увидимъ, что она, какъ и всѣ науки, имѣетъ извѣстный фактъ и устанавливаетъ извѣстное отношеніе; и этотъ фактъ и отношеніе проходятъ черезъ всѣ философскія системы, какъ бы ни были онѣ различны по своему содержанію. „На какой бы ступени развитія ни стоялъ человѣческій разумъ, говоритъ Кузэнъ, во что бы онъ ни всматривался и что бы ни наблюдалъ, или останавливаясь своимъ взоромъ на окружающей природѣ, или проникая въ сокровенное внутренняго міра,—все онъ схватываетъ подъ двумя идеями. Изслѣдуетъ-ли онъ количества и числовыя отношенія, онъ видитъ здѣсь непременно только единство, или множество и ничего другого. Это—двѣ идеи, которыми заканчивается всякое разсмотрѣніе числа. Единое и разнообразное, единое и многое, единство и множество—вотъ элементарныя идеи разума относительно числа. Занимается онъ пространствомъ, онъ можетъ разсматривать его лишь съ двухъ точекъ зрѣнія, онъ схватываетъ или опредѣленное, ограниченное пространство, или пространство пространствъ, пространство неограниченное (*absolu*). Занимается онъ существованіемъ или разсматриваетъ вещи подъ отношеніемъ существованія, онъ можетъ только понять идею безусловнаго существованія и идею существованія ограниченаго. Размышляетъ онъ о времени,—онъ схватываетъ или опредѣленное время, время въ собственномъ смыслѣ, или время въ себѣ, время безусловное, или вѣчность, подобно тому, какъ безусловное пространство есть безконечность. Разсуждаетъ онъ о формахъ,—онъ принимаетъ форму конечную, опредѣленную, ограниченную, измѣримую и нѣчто, служащее основой (*principe*) этой формы, что и не измѣримо, и не ограничено, и не конечно,—что однимъ словомъ безконечно. Думаетъ онъ о движеніи и дѣйствіи, онъ можетъ понять только ограниченныя дѣйствія и основы (*principes*) ограниченныхъ дѣйствій, т. е., ограниченныя, относительныя силы, вторичныя причины, или безусловную силу, первую причину. Думаетъ онъ вообще о внѣшнихъ или внутреннихъ явленіяхъ, раскрывающихся предъ нимъ на этой сценѣ всевозможныхъ происшествій и случаевъ,—тутъ также онъ можетъ понять только двѣ вещи: простое проявленіе, простой образъ, или то, что, обнаруживаясь, оставляетъ нѣчто за обра-

зомъ. т. е., бытіе въ себѣ, или, выражаясь научнымъ языкомъ, явленіе (феноменъ) и сущность (субстанцію). Въ области мышленія онъ схватываетъ тѣ или иныя отдѣльныя мысли, относящіяся къ тому или другому предмету, мысли, могущія быть и не быть, и самую основу мысли, основу, безъ сомнѣнія, проявляющуюся во всѣхъ относительныхъ мысляхъ, но не исчерпываемую ими. Наблюдаетъ онъ въ мірѣ моральномъ явленіе добра или красоты, онъ неизбежно переноситъ сюда ту же категорію конечнаго и безконечнаго, и здѣсь являются предъ нимъ несовершенное и совершенное, идеальная красота и красота реальная, добродѣтель съ недостатками реальности, и святость во всемъ ея величіи и незапятнанной чистотѣ <sup>1)</sup>.

Словомъ на всѣхъ ступеняхъ развитія человѣческой разумъ занимаетъ одинъ вопросъ, вопросъ объ отношеніи двухъ совершенно различныхъ понятій: единства и множества, сущности (субстанціи) и явленія (феномена), безусловной причины и причипъ относительныхъ, совершеннаго и несовершеннаго, конечнаго и безконечнаго.

Этотъ вопросъ и составляетъ основной философскій вопросъ, космологическую проблему, или вопросъ о связи дѣйствительнаго и о его совокупномъ строеніи <sup>2)</sup>. Возникновеніе этой проблемы обусловливается „удивленіемъ“ человѣка, или видимымъ противорѣчіемъ между собою данныхъ нашего опыта, понимаемаго въ самомъ широкомъ смыслѣ.

Если мы до нѣкоторой степени уединимъ свое непосредственное воспріятіе отъ мышленія, организующаго его результаты, и съ этой точки зрѣнія окинемъ своимъ взоромъ всю окружающую насъ жизнь, міръ предстанетъ предъ нами въ видѣ массы самостоятельныхъ существъ и предметовъ, изъ которыхъ каждый живетъ своею особенною жизнью независимо отъ всѣхъ прочихъ. Правда, мы увидимъ, что въ индивидуальныхъ предметахъ существуетъ какая-то смѣна состояній, что они возникаютъ, измѣняются и исчезаютъ вмѣстѣ или вслѣдъ за подобными же перемѣнами другихъ предметовъ; но пока мы останемся въ предѣлахъ непосредственнаго опыта, всѣ эти явленія

<sup>1)</sup> Cours de Philos. L'intr. à l'hist. de la Philos. Lec. IV, p. 28—30.

<sup>2)</sup> Паульсенъ. Введеніе въ философію. Стр. 149.

ни о чемъ не будутъ говорить намъ. Предъ нашими глазами останется тотъ же единичный предметъ, потому что, хотя мы и замѣтимъ факты такъ называемаго воздѣйствія, напр., что послѣ толчка, произведеннаго однимъ тѣломъ, другое, пребывавшее ранѣе въ покоѣ, начинаетъ двигаться; но такъ какъ намъ не будетъ видно, какъ сила одного тѣла переходитъ въ другое, процессъ, совершающійся въ предметахъ, одинаково будетъ представляться намъ индивидуальнымъ, т. е., не имѣющимъ никакого отношенія какъ къ прежнимъ ихъ состоянїямъ, такъ и къ состоянїямъ другихъ вѣщныхъ имъ тѣлъ.

Это воззрѣнїе на мїръ, вытекающее изъ непосредственнаго опыта, хотя и не въ чистомъ его видѣ, и высказало первобытное человѣчество въ своей мѣологїи, по которой природа представлялась населенной множествомъ боговъ, изъ которыхъ каждый распоряжался независимо отъ другого принадлежащею ему областью.

Въ другомъ видѣ предстанетъ предъ нами картина мїра, какъ скоро мы станемъ разсматривать окружающую жизнь съ точки зрѣнїя своего мышленїя.

Для мысли нѣтъ индивидуума, а есть лишь общее. Мы не можемъ дать понятїе о предметѣ безъ того, чтобы не указать его соотношенїя съ прочими предметами. Когда мы говоримъ: „такое то живое существо есть человѣкъ“, мы пользуемся не индивидуальнымъ образомъ этого существа, а нѣкоторыми отвлеченными его свойствами, явившимися у насъ въ свою очередь вслѣдствїе соотнесенїя даннаго индивидуума съ множествомъ другихъ. Мы не можемъ правильно установить ни одного класса безъ отношенїя къ общему дѣленїю цѣлой природы; не можемъ опредѣлить группы, въ которую приличнѣе всего можно помѣстить данный предметъ, безъ соображенїя всѣхъ различїй между существующими предметами, по крайней мѣрѣ, всѣми представляющими какую-либо степень родства съ даннымъ предметомъ. Ни одно семейство растеній или животныхъ не можетъ быть разумно установлено, если не признавать его частью систематическаго распорядка всѣхъ растеній или животныхъ; а такой общїй порядокъ не можетъ быть правильно установленъ безъ предварительнаго точнаго опредѣле-

нія мѣста, занимаемаго растеніями и животными въ какомъ-либо общемъ дѣленіи природы <sup>1)</sup>). Поэтому, когда мы созерцаемъ міровую жизнь съ точки зрѣнія мышленія, нашему взору представляется не случайное, свободное или независимое, а постоянное или всеобщее; предметы являются не разобщенными другъ отъ друга, а напротивъ соединенными самыми живыми, неразрывными узами. Мы не въ состояніи мыслить міръ, какъ агрегатъ или какъ простую сумму хаотически, безъ всякаго плана смѣняющихся явленій. Для мысли міръ прежде всего цѣлое, единая стройная система, гдѣ все опредѣлено, все находится на своемъ мѣстѣ, гдѣ каждая часть дѣйствительности стоитъ въ непосредственномъ взаимодействіи съ каждой другой.

Возьмемъ для поясненія этихъ положеній слѣдующій примѣръ. Черепица падаетъ съ крыши. Для непосредственнаго опыта это будетъ простое случайное явленіе, все значеніе котораго исчерпывается самымъ процессомъ его совершенія (т. е. фактомъ паденія); для мышленія же напротивъ это будетъ необходимый результатъ всей предыдущей міровой жизни, въ свою очередь неизбежно вслѣдствіе своего появленія вступающій въ ходъ дальнѣйшей жизни въ качествѣ постояннаго ея члена. Такъ, по изслѣдованію мышленія, черепица была сброшена съ крыши ураганомъ; теченіе воздуха есть дѣйствіе различнаго нагрѣванія различныхъ частей земной поверхности; эта причина въ свою очередь есть дѣйствіе прежнихъ обстоятельствъ, облачности, осадковъ, морскихъ теченій, формы земной поверхности, ея движенія и т. д. до безконечности <sup>2)</sup>. Въ то же время произведенное означенными причинами движеніе черепицы не останется обособленнымъ явленіемъ, стоящимъ внѣ всей окружающей жизни; нѣтъ, въ каждый моментъ оно опредѣляется отношеніемъ всѣхъ частей черепицы ко всѣмъ частямъ, составляющимъ тѣло земли. Будь масса земли меньше, или будь какая-нибудь ея часть временно недѣятельной, движеніе черепицы было бы другое: на лунѣ она падала бы съ меньшей быстротою, на Юпитерѣ съ бѣльшей. Точно также всѣ части черепицы дѣйствуютъ на землю, сообщая ей

<sup>1)</sup> Милль. Система логики. т. II стр. 258—9.

<sup>2)</sup> Паульсенъ. цит. соч. стр. 150.

импульсъ къ движенію въ направленіи къ общему центру тяжести. Движеніе череницы представляется для нашей мысли, слѣдовательно, какъ часть совокупнаго движенія, совершаемаго ею со всѣми частями земли по направленію къ общему цѣлевому пункту, къ центру тяжести системы. Въ то же время эта система стоитъ въ такомъ же отношеніи къ бѣльшей системѣ; всякое измѣненіе происходящее въ ней, малѣйшее перемѣщеніе центра тяжести, воздѣйствуетъ обратно на движеніе всей планетной системы. А эта послѣдняя въ свою очередь стоитъ во взаимодействіи съ болѣе обширнымъ кругомъ—съ системой млечнаго пути, для построенія котораго у насъ, конечно, не хватаетъ данныхъ. Итакъ: всѣ массовыя частицы, находящіяся въ пространствѣ рядомъ другъ съ другомъ, для мысли образуютъ собою единую систему съ единымъ движеніемъ, въ которомъ каждое движеніе какой-нибудь части включено и опредѣлено, какъ частичное движеніе <sup>1)</sup>).

Отсюда естественно, что въ то время, какъ непосредственный опытъ исключительно занятъ индивидуальностью предметовъ, мышленіе стремится уловить общее въ бытіи, тѣ неизмѣнныя законы, которые всюду и всегда выражаются одинаковымъ способомъ. Если первый, воспринимая предметъ въ извѣстное время въ сосѣдствѣ съ другимъ, схватываетъ черезъ это лишь отличительныя особенности, свойственный ему только вѣншній образъ, послѣднее, отыскивая общую формулу дѣятельности всѣхъ частей сущаго, устанавливаетъ ихъ однородность. Для мышленія не важно, упала ли съ крыши черепица или какое-нибудь другое тѣло, равное ей по объему (массѣ), для него интересно одно,—образъ выполненія этимъ предметомъ общей его формулы. Если мы отъ физическаго міра обратимся къ разсмотрѣнію міра духовнаго, то и здѣсь замѣтимъ ту же двойственную картину. Исторія въ представленіи только что начавшаго изучать ее школьника есть простой сборникъ разказовъ о дѣйствіяхъ тѣхъ или иныхъ отдѣльныхъ лицъ, для человѣка же мыслящаго она даетъ картину единой, цѣлой жизни, въ которой все стоитъ въ такой взаимной связи, что смыслъ и значеніе отдѣльнаго лица можно уяснить себѣ, лишь

<sup>1)</sup> Паульсенъ. Цит. соч. стр. 150.

возстановляя предыдущія явленія и соотнося съ ними послѣдующія <sup>1)</sup>. Біографію Лессинга нельзя написать такъ, чтобы въ ней не встрѣчались имена: Фридрихъ Великій и Вольтеръ, Гёте и Готтшедъ, Лейбницъ и Спиноза. Но каждое изъ этихъ лицъ въ свою очередь стоитъ въ новыхъ отношеніяхъ къ современникамъ и предкамъ; цѣлый историческій міръ XVII и XVIII столѣтій проникаетъ сюда, и только произвольно можно бы выдѣлить какую-либо частность и представить ее отдѣльно <sup>2)</sup>.

Словомъ, духовно-историческій міръ, подобно физическому, также представляетъ собою для нашей мысли единство: все въ каждомъ и каждое во всемъ; и здѣсь наше мышленіе занимается не индивидуумомъ, а тѣми общими законами, которые, стоя выше отдѣльныхъ лицъ, выражаютъ въ своей формулѣ способъ дѣйствія послѣднихъ. Такимъ образомъ, куда бы мы ни обратились съ своимъ созерцаніемъ: къ цѣлому ли космосу или къ отдѣльной его части, къ жизни всего народа или единичнаго человѣка,—вездѣ мы замѣтимъ какъ бы двѣ стороны или два рода дѣйствительности—индивидуальное, обособленное, или многое, общее, связанное, единое. „Вся природа“, говоритъ Фалесъ Милетскій, первый изъ „удивившихся“ и начавшихъ философствовать, „полна боговъ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ своемъ вѣчномъ теченіи являетъ намъ единую вѣчно текущую стихію“ <sup>3)</sup>.

## II.

### Воззрѣнія на основу міровой дѣйствительности.

Теперь спрашивается, какъ же соотносятся между собою эти два рода бытія? Что служитъ основой дѣйствительности: многое или единое? Возможны три отвѣта на этотъ вопросъ: а именно, возможно признать основой бытія во 1-хъ многое, во 2) единое, и въ 3) самое отношеніе между многимъ и единымъ, или то самое бытіе, въ которомъ необходимо участвуютъ многое и единое, образуя міровую жизнь.

<sup>1)</sup> Исторія, говоритъ Кузанъ, есть игра, въ которой проигрываетъ послѣдовательно весь міръ, за исключеніемъ человѣчества, которое выигрываетъ всегда какъ при разрушеніи одного, такъ и при побѣдѣ другого. Cours de Philos. Introd. à l'hist. de la Philos. Lec. VI, p. 35.

<sup>2)</sup> Паульсенъ. Цят. соч. стр. 153.

<sup>3)</sup> У Трубецкаго Метаф. въ древней Греціи. Москва. 1890. Стр. 152.



Эти различные отвѣты на основной космологическій вопросъ,—что служитъ основой бытія, и потому какъ возможна міровая жизнь,—и даютъ гипотезы атомизма, дуалистическаго деизма и пантеизма.

Первая теорія утверждаетъ, что основу бытія составляетъ атомъ и при томъ атомъ безъ всякихъ внутреннихъ мотивовъ или задатковъ къ образованію единства. Если же, не смотря на это, міръ является для насъ не множествомъ абсолютно безразличныхъ по отношенію другъ къ другу элементовъ, а единою стройною системой, то это лишь благодаря случайному сосуществованію атомовъ. Лишенные внутренней исконной связи между собою и потому независимые другъ отъ друга, атомы движутся и встрѣчаются въ пустомъ пространствѣ, и вотъ отъ такихъ случайныхъ ихъ столкновеній возникаютъ тѣ преходящія соединенія, которыя мы называемъ вещами и связями вещей.

Такимъ образомъ, по теоріи атомизма, общность бытія или единство не имѣетъ въ мірообразованіи значенія реально дѣйствующей силы, она—простою придатокъ, получившійся вслѣдствіе случайно происшедшаго такого, а не иного существованія атомовъ; истинно сущее составляетъ послѣднее, т. е. многое, а не единое.

Дуалистическій деизмъ, соглашаясь съ положеніемъ атомизма, что единство внутреннее не присуще индивидууму, на этомъ самомъ основаніи (такъ какъ приводимая атомистами ссылка на случай въ дѣйствительности ничего не выясняетъ) отрицаетъ, чтобы индивидуумъ самъ по себѣ могъ когда-нибудь создать стройную систему космоса, и утверждаетъ, что если въ міровой жизни законы бытія дѣйствуютъ въ качествѣ реальныхъ силъ, то они дѣйствуютъ такимъ образомъ благодаря нѣкоторой верховной силѣ, которая заставила индивидуумъ подчиниться извѣстнымъ законамъ. По этой теоріи, слѣдовательно, истинно сущее составляетъ единое. Оно создаетъ законы бытія, и оно налагаетъ ихъ на индивидуумы. Послѣдніе какъ бы не существуютъ; они, правда, участвуютъ въ міровой жизни, но не какъ самостоятельное и основное начало, а какъ пассивное, т. е., участвуютъ—по скольку подчиняются и обнимаются общими законами бытія.

Отсюда, если первая гипотеза опирается главнымъ образомъ на свидѣтельствѣ непосредственнаго опыта, для котораго, какъ мы говорили, все существующее индивидуально и на основаніи представляемыхъ имъ данныхъ объясняетъ свидѣтельство нашего мышленія; вторая останавливается на данныхъ нашего мышленія, и, выясняя законы мышленія или законы бытія, стремится выяснитъ самый индивидуумъ, поскольку онъ является въ процессѣ міровой жизни.

Пантеистическое міровоззрѣніе соединяетъ эти двѣ различныя теоріи міровой жизни, утверждая, что единое и многое неправильно понимается теоріями атомизма и деизма, что единство и индивидуальность нельзя разрывать въ силу самыхъ законовъ сущаго, или бытія,—кои суть законы абсолютной Божественной природы. Поэтому дѣйствительность есть единое сущее, единое бытіе. Если опытъ и говоритъ намъ объ индивидуальномъ обособленномъ, какъ объ основѣ бытія, то это его заявленіе не вѣрно, не истинно. Индивидуальное можетъ быть только въ общемъ, въ себѣ же самомъ оно не имѣетъ никакого основанія существовать; съ другой стороны, и общее не можетъ быть безъ индивидуальнаго. Словомъ, существуютъ неизмѣнные законы, спланивающие, такъ сказать, эти двѣ фазы бытія во едино,—это—законы абсолютной природы. Они какъ самое абсолютное заставляютъ <sup>1)</sup> жить только въ индивидуальномъ, такъ и послѣднее заставляютъ подниматься къ абсолютному. Такимъ образомъ, самое отношеніе многаго къ единому, или, наоборотъ, единаго къ многому, тотъ процессъ бытія, въ которомъ единое и многое, какъ скоро они признаются существующими, необходимо должны участвовать, а участвуя срастворяются другъ съ другомъ—вотъ что служитъ истинной основой бытія, или, точнѣе, что составляетъ истинно сущее. Единое и многое въ томъ смыслѣ, въ какомъ они понимаются теоріями атомизма и деизма, не могутъ существовать; въ этомъ смыслѣ они не болѣе, какъ „примышленія“, „entia rationis“, въ дѣйствительности единое и многое существуютъ лишь соотносительно: „одно въ отношеніи къ другому“, существуютъ въ процессѣ бытія, а не обособленно.

<sup>1)</sup> Не отвѣтъ, потому что тогда абсолютное было бы не свободно, а изнутри. Ср. Spinoza. Eth. prs. I. Expleic. VII.

Такое воззрѣніе на міровую жизнь и называется пантеизмомъ. Какъ видно, въ этой системѣ три термина, значеніе которыхъ не совсѣмъ ясно раскрыто въ данномъ опредѣленіи, — это многое или индивидуальное, единое, или Абсолютное, и законы бытія, или законы абсолютной природы, или процессъ бытія, благодаря которому означенные два вида существованія, т. е. многое и единое, составляютъ въ дѣйствительности цѣлое бытіе, одну реальность, одно существо. Первые два термина—„единое“ и „многое“ суть термины теорій атомизма и деизма, послѣдній (процессъ бытія) составляетъ собственно пантеистическій терминъ. Но значеніе его вытекаетъ всецѣло изъ критическаго разбора первыхъ терминовъ, а именно, что единое и многое въ томъ смыслѣ, какой придается имъ теоріями атомизма и деизма, не могутъ быть признаны высшею реальностью, или основой міровой жизни. Поэтому, чтобы понять смыслъ основнаго пантеистическаго термина о процессѣ бытія, какъ высшей реальности, а также его логическое положеніе въ системѣ, и отсюда опредѣлить ученіе пантеизма о „единомъ“ и „многомъ“, мы должны ближе познакомиться съ положеніями системъ атомизма и деизма и ихъ логической несостоятельностью. Основная посылка пантеистическаго міровоззрѣнія, какъ это мы сейчасъ отмѣтили и увидимъ еще дальѣе, состоитъ не въ предположеніи чего-либо положительнаго, а исключительно въ отрицаніи логической состоятельности названныхъ системъ. Положеніе атомизма и деизма, что общее внутренно не присуще индивидуальности, и потому причину происхожденія космоса, или системы мірозданія, должно искать въ чемъ-либо внѣшнемъ: или въ случайномъ столкновеніи атомовъ, или въ Богѣ, не можетъ быть принято; слѣдовательно, истинно то міровоззрѣніе, по которому общее и индивидуальное составляютъ единое существо,—вотъ главная основа пантеизма.

Атомистическое міровоззрѣніе, его основныя формы.

Атомистическое міровоззрѣніе проявляется въ исторіи философіи въ двухъ формахъ: въ физикѣ и химіи, какъ и вообще въ естественныхъ наукахъ, оно господствуетъ въ качествѣ

простой вспомогательной гипотезы при объясненіи естественныхъ фактовъ, т. е., при полномъ предположеніи естественнаго міропорядка.

Подобная теорія не задается вопросомъ объ изначальномъ происхожденіи міра, какъ то дѣлаетъ система матеріализма. Предполагая законы мірозданія данными, она пытается лишь анализировать ихъ дѣятельность, разлагая ее при помощи совершенно условныхъ величинъ на рядъ отдѣльныхъ моментовъ.

Это—гипотеза такъ называемаго математическаго атомизма. Въ метафизикѣ атомизмъ проявляется въ иной формѣ, а именно, онъ не только даетъ объясненіе фактамъ, но стремится конструировать всю систему міра, т. е., на основаніи предположенныхъ имъ атомовъ онъ стремится построить весь міръ, вывести изъ индивидуума всѣ законы бытія.

Первая форма атомизма стоитъ на точкѣ зрѣнія простаго физическаго созерцанія. „Даны тѣла, или, скорѣе, единый тѣлесный міръ; этотъ послѣдній разлагается мышленіемъ сначала на отдѣльныя вещи или тѣла, представляющіяся единообразно движущимися или покоящимися. Отдѣльныя тѣла въ свою очередь распадаются на части, кусокъ мѣлу разламывается на кусочки, растирается въ пыль, не достигая предѣла дѣлимости, качество частей при этомъ остается одинаковымъ съ качествомъ цѣлаго. Но затѣмъ тотъ же самый мѣлъ разлагается и не на однородныя части, на химическіе элементы, известь и углекислоту, а эта разлагается опять на углеродъ и кислородъ. Къ атому же, какъ къ предмету, который могъ бы быть показанъ эмпирически, нельзя подойти однако и этимъ путемъ.

Понятіе атома образуется исключительно въ качествѣ вспомогательнаго понятія для построенія физическихъ и химическихъ фактовъ; оно обозначаетъ собою тотъ послѣдній пунктъ, котораго достигло до сихъ поръ анализирующее созерцаніе химика.

Метафизическій атомизмъ оборачиваетъ теперь дѣло,—онъ утверждаетъ: конечный пунктъ анализа есть конецъ вещей, или скорѣе первое и абсолютное начало дѣйствительности; міръ составленъ изъ атомовъ, изъ абсолютно неразрушимыхъ и абсолютно самостоятельныхъ вебольшихъ тѣлецъ <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Паульсенъ стр. 214—215.

Такимъ образомъ, сущность гипотезы атомизма <sup>1)</sup> заключается въ простой переработкѣ данныхъ анализа математическаго атомизма въ философскую систему. Принимая результаты анализирующей дѣятельности естественныхъ наукъ, метафизическій атомизмъ на этомъ основаніи построяетъ систему мірозданія, утверждая, что конечный пунктъ анализа есть начало вещи. Такой методъ разсужденія, общій всякому атомизму, появляется въ исторіи философіи въ двухъ главныхъ формахъ, а именно: въ 1-хъ, въ атомизмѣ психологическомъ, или ассоціационизмѣ и во 2-хъ, въ атомизмѣ натурфилософскомъ, или матеріализмѣ.

Воззрѣніе на душу, какъ на простой агрегатъ самостоятельныхъ психическихъ единицъ.

По убѣжденію психологовъ ассоціационистовъ <sup>2)</sup>, задача ихъ работы заключается въ анализѣ психическихъ явленій, въ разложеніи сложныхъ психическихъ актовъ на простѣйшіе, такъ какъ они вполне увѣрены, что результатомъ подобной работы и будутъ тѣ первичные психическіе атомы, которыми начинается психическая жизнь, и отъ сочетанія которыхъ она становится богаче и сложнѣе.

Великій законъ ассоціаціи, говоритъ Джемсъ Милль, состоитъ въ томъ, что мы выясняемъ образованіе нашихъ идей о внѣшнихъ предметахъ, т. е., образованіе идей изъ извѣстнаго числа ощущеній, воспринимаемыхъ вмѣстѣ настолько часто, что они какъ бы срастаются и выражаются подъ идеей единства. Отсюда идеи дерева, камня, лошади, человѣка <sup>3)</sup>. Поэтому для ассоціационистовъ какъ душа вообще есть не что иное, какъ совокупность многихъ отдѣльныхъ и самостоятельныхъ психическихъ состояній или психическихъ единицъ, такъ рав-

<sup>1)</sup> При разборѣ мы будемъ имѣть въ виду только эту систему, такъ какъ математическій атомизмъ, какъ вспомогательная гипотеза естественныхъ наукъ и потому имѣющая исключительно частное значеніе, не можетъ быть въ строгомъ смыслѣ причислена къ метафизическимъ теоріямъ.

<sup>2)</sup> Разумѣемъ ассоціационистовъ англійскихъ.

<sup>3)</sup> Analysis of the human mind, vol. I, p. 71 ap. James. The principles of Psychology v. I, p. 485. New York. 1890, of. Bain. The senses and Intellect, p. 411 3 ed. London. 1868.

нымъ образомъ и всякое частичное психическое явленіе представляетъ собой синтезъ болѣе простыхъ элементовъ.

Сочеталось, на примѣръ, нѣсколько впечатлѣній, и явилась у насъ идея того или иного предмета <sup>1)</sup>, окрѣпла ассоціація „а„ съ „b“, и образовалось сужденіе „а есть b“ <sup>2)</sup>. Даже процессы различенія <sup>3)</sup>, абстракціи, обобщенія и анализа—также синтезы <sup>4)</sup>.

Означенный методъ разсужденія атомизма, какъ метафизической системы, ясно открываетъ основную его ошибку. Она состоитъ въ томъ, что философъ—атомистъ, желая вывести законы бытія изъ индивидуума, на самомъ дѣлѣ подходитъ къ индивидууму, какъ первоосновѣ всего существующаго, чрезъ предположеніе естественнаго міропорядка, т. е., при полной увѣренности, что законы бытія дѣйствуютъ и дѣйствуютъ именно такъ, а не иначе. Принимая за несомнѣнное результаты анализа, произведеннаго естественными науками, и обращая ихъ въ основу догматической системы, онъ позабываетъ, что математическій атомизмъ, сосредоточивая исключительно свое вниманіе на извѣстномъ, опредѣленномъ фактѣ, стремится понять только его и понять съ точки зрѣнія воздѣйствія на него всей окружающей его среды; онъ позабываетъ, что математическій атомизмъ смотритъ на атомъ не какъ на нѣчто самостоятельное и независимое, а какъ на совершенно пассивное орудіе общихъ законовъ бытія, и потому въ своихъ изслѣдованіяхъ выходитъ изъ предположенія дѣйствительности міропорядка, стараясь только при посредствѣ условныхъ величинъ (атомовъ) разъяснить себѣ природу дѣйствительности, законовъ бытія. Понятно, что подобнаго предположенія не въ правѣ дѣлать метафизическій атомизмъ, такъ какъ для него законы бытія составляютъ не данное, а искомое, которое онъ напередъ

<sup>1)</sup> James Mill и Bain.

<sup>2)</sup> Цигенъ. Физиологическая психологія. Рус. пер. ПБ. 1893, стр. 139—140 Münsterberg. Beiträge zur experimentellen Psychologie. Hft. I. Freiburg. 1889. s. 146—149.

<sup>3)</sup> Для ассоціационистовъ различныя идеи и различность ихъ (отношеніе) синонимическія выраженія. James Mill. Analysis. II, p. 12, 14. ap. James. op. cit. I p. 499.

<sup>4)</sup> Bain. Logique deductive et inductive. T. I, p. 56—7.

долженъ вывести изъ принятаго имъ индивидуальнаго начала. Чтобы доказать свое основное положеніе, метафизическій атомизмъ поѣтому долженъ, оставивши въ сторонѣ всякія соображенія о планосообразности развертывающейся вокругъ насъ жизни, постараться понять эту жизнь исключительно съ точки зрѣнія свободной и независимой индивидуальности.

Между тѣмъ одна попытка съ этой точки зрѣнія построить разумную философскую систему міра свидѣтельствовала бы о явномъ абсурдѣ. Строго держась основного положенія метафизическаго атомизма объ индивидуумѣ, какъ основѣ бытія, мы должны отказаться отъ всякаго познанія, отъ всякаго примѣненія къ индивидууму тѣхъ неизмѣнныхъ отношеній, которыя господствуютъ въ нашей мысли, потому что ничто не будетъ препятствовать намъ въ такомъ случаѣ смотрѣть на все бытіе, какъ исключительно на проявленіе свободнаго и независимаго индивидуума, не имѣющаго въ своей дѣятельности никакого отношенія ко всѣмъ прочимъ индивидуумамъ. Если міръ есть хаосъ, или простая сумма безразличныхъ по отношенію другъ къ другу элементовъ, какъ то мы предположили въ своемъ тезисѣ, тогда что будетъ говорить намъ о царящей вокругъ насъ законности? Не естественнѣе-ли было бы тогда отказаться отъ всякаго порядка и всякой законности и смотрѣть на каждое міровое явленіе, какъ на обизанное своимъ происхожденіемъ исключительно тому или иному отдѣльному атому, а не общей ихъ дѣятельности? Если съ крыши упала черепица, что тогда заставитъ насъ искать причину этого явленія въ чемъ-либо другомъ, наприм., въ теченіи вѣтра, помимо внутренней природы самой черепицы? Сохраняя свой основной тезисъ, естественнѣе утверждать, что причина паденія черепицы заключается только въ ней одной, что другія явленія, стояція вмѣстѣ съ даннымъ во времени или пространствѣ, не простираются сюда никакого своего дѣйствія.

Отсюда, высказывая положеніе объ индивидуумѣ, какъ первоосновѣ всего существующаго, мы должны отказаться отъ всякаго познанія міра, и отказаться не на словахъ только, а и на дѣлѣ, т. е., бросить даже всякую попытку создать себѣ какую-либо систему міра, такъ какъ всѣ, такъ называемыя,

агностическія теоріи, (напр. система Спенсера), имѣющія своимъ девизомъ „Непознаваемое“, на самомъ дѣлѣ своимъ собственнымъ существованіемъ уже говорятъ о познаваемости своего „Непознаваемаго“, отказываясь, такимъ образомъ, отъ своего основнаго пункта. Спенсеръ, выставляя въ качествѣ своего исходнаго положенія непознаваемость Абсолютнаго, въ дѣйствительности всей своей системой показываетъ, что это непознаваемое Абсолютное имъ слишкомъ хорошо познано, такъ что бытіе міра можетъ уяснить только его система, а не какая-либо другая, т. е., своей системой онъ проповѣдуетъ познаваемость Абсолютнаго не менѣе, чѣмъ и такой представитель полнаго раціонализма, какъ Гегель.

Если же, такимъ образомъ, ни одна теорія, принимающая въ качествѣ основнаго начала всего сущаго индивидуальное, не остается при чисто отрицательномъ результатѣ, т. е., при признаніи абсолютной непознаваемости міра, а всѣ такія теоріи, высказавши это скептическое положеніе въ тезисѣ, наперекоръ ему, раздѣляютъ внутреннее убѣжденіе въ полной доступности для человѣческаго познанія всей міровой жизни, въ такомъ случаѣ всѣ тѣ черты познаваемости, которыя онѣ предлагаютъ въ своемъ мірообъясненіи, заимствуются ими отъинуду, а именно, отъ того искомаго, или того X, который онѣ пытаются разъяснить. Отсюда метафизическій атомизмъ, чтобы стать философскою системой, т. е., чтобы при своемъ основномъ понятіи объ индивидуальности предложить какое-либо міропониманіе, долженъ испремѣнно напередъ предвосхитить свое заключеніе о господствѣ законовъ бытія и потому свой тезисъ объ ихъ производности доказывать при предположеніи ихъ абсолютности, впадая чрезъ это въ нераспутываемое „*ὄστρον πρόστρον*“. Эту ошибку мы дѣйствительно и видимъ во всѣхъ системахъ метафизическаго атомизма. Начнемъ съ ассоціационизма. Прежде всего должно спросить, что такое ассоціація? Это внѣшняя связь двухъ идей, благодаря которой онѣ, не смотря на свою, такъ сказать, естественную или природную самостоятельность, вступаютъ въ такое тѣсное между собой отношеніе, что появленіе въ сознаніи одной необходимо влечетъ за собой появленіе другой. Но если душа есть простое собраніе многихъ от-



дѣльныхъ и независимыхъ идей, и всякое психическое явленіе представляетъ собою лишь синтезъ болѣе простыхъ, хотя въ свою очередь одинаково также самостоятельныхъ элементовъ, тогда что же служитъ причиной ассоціаціи идей, что заставляетъ ихъ смыкаться въ стройные ряды, а не оставаться разрозненными? При взглядѣ на идеи, какъ на самостоятельныя и отдѣльныя психическія единицы, причина этого факта можетъ заключаться лишь въ одномъ, въ отношеніи между идеями. Такъ и думаютъ психологи—ассоціационисты. Они обращаютъ свое вниманіе исключительно на отношеніе идей и аналитически пытаются открыть въ нихъ то первичное сродство, въ силу котораго онѣ, какъ химическіе атомы, стремятся сплотиться между собою. Методъ, употребляемый ими при этомъ,—обычный методъ внутренняго наблюденія. Берутся двѣ идеи, напр., представленіе тучи и дождя, и изслѣдуется общее мыслимое отношеніе между ними. Найденный результатъ подобнаго изслѣдованія и служитъ, по мнѣнію означенныхъ психологовъ, основой ассоціаціи между двумя идеями. Напр., какое болѣе общее и потому первичное отношеніе между идеями тучи и дождя? Отношеніе послѣдовательности во времени,—слѣдовательно, заключаютъ психологи—ассоціационисты, это отношеніе и служитъ основой связи между ними.

Такъ возникла формула внѣшней ассоціаціи одновременности или послѣдовательности идей во времени и въ пространствѣ: „что наблюдается нами во временной или пространственной послѣдовательности, то ассоціируется между собою“.

Но простой взглядъ на факты ассоціаціи подсказываетъ, что подобная формула обнимаетъ собою далеко не всѣ явленія ассоціационной связи. Почему, напр., при взглядѣ на портретъ у меня возникаетъ представленіе объ оригиналѣ? Два предмета не воспринимались мною ни во временной, ни въ пространственной послѣдовательности, и тѣмъ не менѣе идеи ихъ ассоціировались. Гдѣ же причина? Опять въ отношеніи между идеями. Два явленія сходны между собой, поэтому идеи ихъ ассоціируются.

Такъ возникла вторая формула внутренней ассоціаціи: „всѣ сходныя идеи стремятся сплотиться между собою“. Законъ

смежности и законъ сходства — вотъ, такимъ образомъ, два главныхъ закона ассоціаціи идей.

Нѣкоторые психологи <sup>1)</sup> эти два закона и признають за вполне самостоятельные и не сводимые одинъ къ другому.

Но, высказывая подобное положеніе, они въ существѣ дѣла не разрѣшаютъ вопроса о причинѣ связи идей, потому что въ ихъ рѣшеніи нѣтъ ничего такого, что бы заставляло насъ видѣть искомую причину въ данныхъ отношеніяхъ, а не въ какихъ-либо иныхъ, или признавать за законы ассоціаціи только два: смежности и сходства, а не три, четыре и болѣе, т. е., нѣтъ ничего, что заставило бы насъ полагать причину ассоціаціи исключительно въ отношеніяхъ смежности и сходства, а не вмѣстѣ и въ другихъ отношеніяхъ, напр., отношеніяхъ причины и дѣйствія, цѣли и средства и т. д. Напротивъ, если причиной связи идей является вообще отношеніе между ними, и это отношеніе усматривается нами черезъ аналитическое разсмотрѣніе самого факта ассоціаціонной связи, мы ни въ какомъ случаѣ не должны ограничиваться исчисленіемъ въ качествѣ основныхъ законовъ связи идей только двухъ отношеній: смежности и сходства, потому что означенными отношеніями сфера всѣхъ мыслимыхъ отношеній между идеями не исчерпывается. Поэтому болѣе послѣдовательные психологи — ассоціаціонисты или выставляютъ въ качествѣ закона ассоціаціи только одинъ какой-либо изъ тѣхъ двухъ, или прибавляютъ къ нимъ еще иные.

Первые задають себѣ вопросъ: какое отношеніе идей на самомъ дѣлѣ первичное, — отношеніе ли пространственно — временное или сходства; вторые, — исчерпываются ли тѣми двумя отношеніями всѣ дѣйствительныя отношенія идей. Какъ тѣ, такъ и другіе отвѣчаютъ на эти вопросы разнорѣчиво.

Первые или признають за самобытное и первичное отношеніе смежность, а за производное сходство <sup>2)</sup>, или, наоборотъ, выводятъ смежность изъ сходства <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Напр., Bain. Senses and Intellect, p. 327, 457, у насъ Каутеревъ. Педагогическая психологія. Изд. 2-е СПб. ч. I, стр. 228—229 и др.

<sup>2)</sup> James Mill; Цигенъ. Физиол. психологія, стр. 25—7; сюда должно отнести и психо-физиологовъ, напр., Münsterberg'a. Beiträge zur Experim. Psychol. Hft. I.

<sup>3)</sup> Гейдингъ. Очерки психологіи. Рус. пер. Москва. 1892. Стр. 175—179; от-

Вторые точно также устанавливають добавочные законы различно. Одни ихъ насчитываютъ слишкомъ много, такъ что исчерпываютъ почти всѣ такъ называемыя категорическія отношенія мыслей, другіе добавляють одно или два отношенія<sup>1)</sup>.

Вотъ сущность ученія современной психологіи о законахъ ассоціаціи идей. Уже одно показанное разнообразіе мнѣній можетъ говорить о неустойчивости основной точки зрѣнія ассоціационизма, именно, взгляда на дупу, какъ на простой агрегатъ самостоятельныхъ психическихъ единицъ (идей). Попытка же представить какія-либо доказательства подобной психологіи ясно указываетъ намъ ея основной недостатокъ. Анализируя факты ассоціаціонной связи и выводя отсюда общую формулу, психологи—ассоціационисты говорятъ объ одномъ, именно, о той причинѣ, благодаря которой то или иное отношеніе между идеями связываетъ ихъ. Утверждая, что данныя двѣ идеи (напримѣръ тучи и дождя) ассоціировались вслѣдствіе своей временной смежности, они ничего не говорятъ намъ, почему временное отношеніе вообще способно соединить идеи? Между тѣмъ этотъ вопросъ и долженъ былъ бы быть главнымъ пунктомъ въ ассоціаціонной психологіи. Отношеніе между идеями замѣчается нами; мы говоримъ, что представленія тучи и дождя находятся во временной послѣдовательности, и говоримъ это, анализируя одни изъ фактовъ своего собственнаго опыта.

Между тѣмъ самыя идеи, конечно, не чувствуютъ такого отношенія; онѣ внутренно свободны и независимы одна отъ другой. Что же въ такомъ случаѣ ихъ ассоціируетъ? Психологъ—спиритуалистъ, признающій бытіе особенной реально дѣйствующей субстанціи—души, можетъ отвѣтить на этотъ вопросъ, сказавъ, что причиной ассоціаціонной связи является самъ духъ, что онъ замѣчаетъ отношеніе между идеями и по-  
части сюда можно отнести Hamilton's Lectures on Metaphysics and Logic. Edinb. a. London. v. I—IV. 1882. Lectures on. Metaphysics. v. II, p. 242 sq.

<sup>1)</sup> Къ такимъ психологамъ относятся Вундтъ, раздѣляющій ассоціаціи на внешнюю и внутреннюю (Физиол. психологія, „отдѣлъ объ ассоціаціи“). Dugala Stewart, признающій, такъ сказать, эмпирическую ассоціацію (сходства и смежности) и рациональную (причины и дѣйствія, средства и цѣли и т. д.). Philosophical works. III, p. 268 ap. Thomson. Diction. of Philos. p. 132; Noah Porter.—ассоціаціи низшія и высшія. Human intellect. p. 296 ap. Thomson. p. 132; ср. Charles. Eléments de Philosophie. T. I—Psychologie, p. 263. Paris. 1884.

тому связываетъ, соединяетъ ихъ <sup>1)</sup>. Но ассоціационистъ, считающій духъ лишь собраніемъ многихъ идей, не можетъ дать на этотъ вопросъ и подобнаго разъясненія. Для него отношеніе между идеями должно быть внѣшнимъ, налагаемымъ на интеллектъ, а не устанавливаемымъ имъ самимъ. Но въ такомъ случаѣ основная точка зрѣнія на ассоціацію, какъ на связь идей, возникающую изъ случайнаго отношенія ихъ между собою, уже не можетъ быть выдержана. Если идеи ассоціируются между собою вслѣдствіе механическаго отношенія, то несомнѣненъ выводъ, что причина ассоціаціи кроется не въ самыхъ идеяхъ и ихъ будто бы случайныхъ отношеніяхъ, а въ тѣхъ законахъ, которые управляютъ отношеніями. Поэтому многіе психологи психологическіе законы ассоціаціи (отношеніе пространственно—временное и сходства) считаютъ производными и въ качествѣ основныхъ выставляютъ другіе. Одни выставляютъ законы фізіологическіе (связь между нервными проводниками внѣшнихъ впечатлѣній) <sup>2)</sup>, другіе—выработавшіеся вслѣдствіе взаимообщенія организма со средою классы отношеній, въ силу чего всякая воспринятая нами вещь естественно классифицируется, вступая въ свой классъ или подклассъ <sup>3)</sup>; третьи—законъ единой психической энергіи, благодаря которой всѣ психическія явленія, образуя въ нашей душѣ цѣлое, становятся частями одной и той же мысли или духовной дѣятельности и потому при своемъ новомъ появленіи въ сознаніи стремятся вызвать одно другое <sup>4)</sup>; четвертые—законъ общей цѣли организма, подъ вліяніемъ которой отдѣльныя психическія единицы и группируются въ тѣ или иныя системы <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> См. напр. Charles. *op. cit.* p. 263, хотя, поинтно, подобное представленіе о сущности нашей психической жизни слишкомъ также мало разъясняетъ дѣло.

<sup>2)</sup> Münsterberg. Цигенъ.

<sup>3)</sup> Спенсеръ. Основанія психологіи т. I—II; у насъ послѣдователемъ подобнаго воззрѣнія является Н. Я. Гротъ. „Къ вопросу о реформѣ логики“ и „Психологія чувствованій“.

<sup>4)</sup> Law of Redintegration or of Fotality. Hamillton. *Lectures on Metaphysics.* II p. 239—41; сюда отчасти должно отнести и Гейдингга. *Очерки психологіи*, стр. 180—82 и W. James'a *The principles of Psychology.* v. I—II, v. I p. 551—591. особ. 561—579.

<sup>5)</sup> Pauhlan. *L'activité mental et les éléments de l'Esprit.* Paris. 1889, p. 9, 15, 50, 65, 87—89, 221; Fouillée. *La Psychologie des idées—forces.* T. I p. 221—4, ст. 209—219. Paris. 1893.

Наконецъ даже и такой строгій ассоціационистъ, какъ Бэнъ, не выдерживаетъ своей основной точки зрѣнія; и онъ главную причину ассоціаціи видитъ не въ случайной, такъ сказать, встрѣчѣ отдѣльныхъ идей,—встрѣчѣ, породившей потомъ неизмѣнный порядокъ репродукціи, а въ общемъ законѣ психической дѣятельности, управляющемъ даже самымъ возникновеніемъ идей. По его теоріи, причина связи идей заключается въ первичныхъ и основныхъ свойствахъ нашей интеллигенціи: сознаніи разницы, сходства и удерживанія <sup>1)</sup>). Въ силу этихъ свойствъ образованіе нашихъ идей подчинено закону относительности <sup>2)</sup>), и все наше познаніе поэтому разлагается на рядъ противоположностей и сходствъ, такъ что познаніе каждой вещи является суммой точекъ противоположности и сходства этой вещи съ другими <sup>3)</sup>). Эта то взаимная обусловленность идей въ самомъ процесѣ ихъ сознанія и служитъ причиной ихъ взаимной связи.

Понятно, примемъ ли мы означенную теорію Бэна, или Спенсера, Поляна или Цигена,—во всѣхъ случаяхъ центръ тяжести вопроса переносится съ индивидуума на общіе законы бытія: въ основу всего существующаго полагается уже не единичное или многое, а общее и необходимое; не законы бытія являются производными, а, напротивъ, индивидуальность возникаетъ на почвѣ дѣятельности этихъ законовъ. Поэтому все бытіе для насъ становится уже яснымъ, загадки мірозданія болѣе не существуетъ.

Мы знаемъ, какъ бытіе возникаетъ, а отсюда недалеко до признанія и того, что намъ вполне извѣстна и самая сущность бытія. Возьмемъ, въ самомъ дѣлѣ, теорію Бэна. Все наше познаніе, говоритъ онъ, относительно; мы знаемъ только, чѣмъ одна вещь отличается отъ другой, или какія изъ ея свойствъ сходны со свойствами иного предмета, но мы не можемъ отвѣтить на вопросъ, что такое представляетъ изъ себя самая вещь, какова ея внутренняя природа. Подобное заключеніе о непозна-

<sup>1)</sup> The sens. a. Intell. pref. IV.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 321.

<sup>3)</sup> Ibid. p. 457. ст. Logique. T. I, p. 5—6.

ваемости сущности вещей совсѣмъ не согласуется съ прямыми послылками его теоріи. Намъ извѣстно, по мнѣнію его, происхожденіе идей въ нашемъ сознаніи, а именно, оно есть результатъ дѣятельности психическаго общаго закона—закона относительности.

Такъ, напр., положимъ, даны намъ два предмета. До сознанія они—двѣ—совершенно неизвѣстныя величины въ подобіе алгебраическихъ знаковъ „Х“ и „У“. Но, появляясь въ душѣ вмѣстѣ, они оставляютъ здѣсь слѣдъ послѣ своего пребыванія, извѣстное сознательное уже нами отношеніе. Это-то отношеніе и есть первичная идея въ нашемъ познаніи. Такимъ точно образомъ возникаетъ и весь запасъ нашей умственной жизни, такъ что познаніе каждой вещи является суммой точекъ противоположности и сходства этой вещи съ другими. Что это значитъ? То, что индивидуальность есть „особенное“ дѣйствіе общаго или абсолютнаго закона. Извѣстная или опредѣленная идея есть не то, не другое, не третье и т. д., т. е., ея природу составляетъ чистый законъ относительности. Въ себѣ она не имѣетъ какого-либо положительнаго свойства, или качества, которое бы давало ей возможность опредѣлить самое себя, или, выражаясь языкомъ метафизика, опредѣленная идея не заключаетъ въ себѣ основы своего собственнаго бытія, она обязана своимъ происхожденіемъ другой идеѣ, съ которой соотносится, другая—третьей и т. д. до безконечности.

Такимъ образомъ, природа индивидуума намъ вполне извѣстна: это чистая относительность; кромѣ этого основнаго свойства она ничѣмъ другимъ не обладаетъ. Предполагать поэтому, что намъ неизвѣстна сущность окружающаго насъ бытія,—значитъ вносить въ послылки чуждый имъ нелогическій придатокъ, а именно то возрѣніе ассоціационизма на индивидуумъ, какъ основу бытія, которое, хотя и было высказано вначалѣ, но потомъ нашло себѣ опроверженіе въ болѣе точномъ изложеніи теоріи.

Освобождая теперь теорію Бэна отъ этого придатка, какъ непоследовательности, мы видимъ, что она въ существѣ дѣла почти тождественна съ психологической системой Спинозы. Какъ для той, такъ и для другой, основой служитъ одно и то же, а

именно образованіе индивидуума въ силу особеннаго дѣйствія общаго закона бытія.

Отсюда ясно, что метафизическій атомизмъ, чтобы стать философской системой, неизбѣжно долженъ предвосхитить свое заключеніе о господствѣ общихъ законовъ бытія и вслѣдствіе этого отказаться отъ своего основнаго возрѣнія, признать верховенство въ общемъ строѣ міровой жизни за началомъ законности (за единствомъ), а не за индивидуумомъ (не за многимъ).

*Н. Боголюбовъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

# ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Января  № 1.  1900 года.

---

Содержаніе. Высочайшій Приказъ.—Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа н. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

---

### Высочайшій приказъ.

Высочайшимъ приказомъ по Гражданскому Вѣдомству отъ 13 декабря 1899 года за № 87 производится изъ надворныхъ совѣтниковъ въ коллежскіе совѣтники учитель Сумскаго духовнаго училища *Перовъ*, со старшинствомъ отъ 5 сентября 1899 года; утверждается въ чинѣ коллежскаго ассесора учитель Харьковскаго духовнаго училища *Булмаковъ*, со старшинствомъ отъ 3 августа 1895 года.

---

Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа н. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній.

(Продолженіе \*).

### II.

*Сужденія миссіонерскаго съезда о итундизмъ Харьковской епархіи.*

Гдѣ та антирелигіозная сила, противъ которой духовенству Харьковской епархіи надлежитъ вести открытую миссіонерскую борьбу, въ какихъ формахъ и размѣрахъ стѣсняемое отовсюду сектантство проявляетъ въ настоящее время свою дѣятельность и каково вообще нравственное состояніе православныхъ приходоу Харьковскаго и Харьковской епархіи?

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1899 г. № 23.



Обстоятельные отвѣты по всѣмъ даннымъ вопросамъ были даны руководителями миссіонерскаго собранія частью на основаніи ихъ личнаго опыта, а частью на основаніи журналовъ окружныхъ миссіонерскихъ съѣздовъ духовенства о состояніи приходовъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи; причемъ г. епархіальный миссіонеръ Д. И. Боголюбовъ, нерѣдко присутствовавшій на сихъ съѣздахъ въ качествѣ ихъ руководителя, ознакомилъ членовъ собранія съ движеніемъ штундизма въ епархіи и съ состояніемъ приходовъ не зараженныхъ себтантствомъ.

Желая придать своему очерку движенія штундизма болѣе обстоятельный характеръ въ связи съ его прошлой исторіей и вмѣстѣ съ тѣмъ имѣя въ виду, что исторія постоянная наша учительница, епархіальный миссіонеръ предварительно представилъ собранію краткій историческій очеркъ вѣѣ—харьковской штунды, обративши особенное вниманіе на причины ея первоначальнаго происхожденія приблизительно въ такихъ чертахъ.

Лѣтъ тридцать тому назадъ на югѣ Россіи появилась невѣдомая дотолѣ секта, пзвѣстная подъ именемъ штунды. Взволнованше весь югъ Россіи, это новое, рѣзкое и чрезвычайно опасное ученіе сразу привлекло вниманіе печати и общества, а Церковь поставило въ необходимость неотложной и рѣшительной борьбы. И въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть опаснѣе ученія, которое, отвергая св. Преданіе, а вмѣстѣ съ нимъ Церковь, іерархію, уничтоживъ основы религіозной, семейной и общественной жизни, стремится на мѣсто всего этого создать и свою церковь и свое общественное устройство, преобразовать всю свою жизнь и весь народный бытъ, вѣками сложившійся на Русѣ? Къ глубокому сожалѣнію эта пагубная язва, подобно злой эпидеміи проторглась и въ нашу Харьковскую епархію, не замедливъ дать весьма гибельные послѣдствія. Бдительное духовенство Харьковской епархіи тотчасъ же приняло мѣры противъ опасной секты и съ тѣхъ поръ до настоящаго времени систематически улучшаетъ способы и средства борьбы со штундой. Но такъ какъ штунда, этотъ злѣйшій и вреднѣйшій врагъ Церкви, постоянно мѣняетъ свою личину, являясь подъ разными видами, то намъ, говорплъ епархіальный миссіонеръ, не забывая прошлаго, всегда нужно быть насторожѣ, предусматривая средства борьбы въ будущемъ.

Штундизмъ получилъ свое названіе отъ нѣмецкаго слова stunde—часъ, который посвящается штундвстами чтенію слова Божія и пѣнію. Первоначально имя „штундистовъ“ было усвоено нѣмец-

кимъ братствомъ „штунде“ въ Германіи. Братство это возникло въ Германіи по инициативѣ лютеранскаго пастора Флиппа Якова Шпенера († 1705), который въ противовѣсъ безплоднымъ преніямъ современныхъ богослововъ, началъ проповѣдывать нравственное возрожденіе и задумалъ основать общество истинныхъ христіанъ — братьевъ, долженствующихъ жить въ благочестіи (піетизмъ). Примѣръ Шпенера вызвалъ подражаніе, и въ Германіи быстро стали возникать новыя братства—штунде. Въ 1817 году вмѣстѣ съ выходцами изъ Вюртемберга, эти братства были перенесены и къ нашимъ нѣмцамъ колонистамъ въ Южной Россіи. Здѣсь среди нѣмцевъ-колонистовъ братства „штунде“ быстро распространились и укоренились, а въ 60-хъ годахъ текущаго столѣтія проникли и въ среду малороссовъ. Почва оказалась благопріятной: малороссы сначала съ любопытствомъ посѣщали религіозныя собранія нѣмцевъ, а потомъ настолько *освоились* съ новымъ ученіемъ, что стали устраивать собственныя религіозныя собранія, и, порвавши связь съ православною церковью, получили названіе штундистовъ, штунды, штундовыхъ братьевъ.

Для того чтобы легче была борьба со штундою и вѣрнѣе было излеченіе язвы въ самомъ основаніи, необходимо знать общія причины и частныя условія, породившія это явленіе. Исслѣдователи штунды, насколько можно судить на основаніи существующей литературы по сему предмету, выражаютъ два главныхъ взгляда на причины происхожденія и распространенія штундизма. Одни указываютъ на внутреннія условія русской жизни, какъ на главную причину возникновенія штунды и считаютъ его чисто-русскимъ явленіемъ, возникшимъ на національной почвѣ, какъ продуктъ всѣхъ неблагопріятныхъ условій культурно-экономической и церковно-общественной жизни, которая переживалъ русскій народъ въ шестидесятые годы. По мнѣнію же другихъ, штунда—явленіе заносное, выросшее подъ нѣмецкимъ вліяніемъ, а указываемыя неблагопріятныя условія жизни русскаго народа лишь только способствовали его скорѣйшему развитію съ цѣлію мирнаго завоеванія юга Россіи путемъ онѣмѣчиванія края въ видахъ политическихъ. Исходя изъ того или другого взгляда мы должны были бы признать и соотвѣтствующія мѣры борьбы со штундою: въ первомъ случаѣ—путемъ устраненія неблагопріятныхъ условій культурно-экономической и церковно-общественной жизни русскаго народа, во второмъ—репрессивными мѣрами подавленія нѣмецкой пропаганды среди русскихъ. Но если посмотрѣть на дѣло съ на-

учной точки зрѣнія, въ соотвѣтствіи съ практикою опытнѣйшихъ миссіонеровъ, то истинный взглядъ на дѣло долженъ заключаться въ среднѣ двухъ высказанныхъ мнѣній, на ознакомленіи съ которыми въ общихъ и отчетливыхъ чертахъ и необходимо остановиться.

Какъ явленіе религіозной жизни русскаго народа, сектантство въ формѣ штундизма не было единымъ. Въ 50 годы, время его первоначальнаго возникновенія, на ряду съ многими другими отрицательными религіозными явленіями, штундизмъ былъ только наиболѣе яркимъ выраженіемъ того религіознаго броженія, какое всегда было на Руси и особенно усилилось къ этому времени среди русскаго народа. Для такихъ и подобныхъ явленій всегда была готова благоприятная почва. Русскій народъ въ огромныхъ своихъ массахъ былъ едва тронутъ свѣтомъ христіанскаго ученія и при своемъ религіозномъ невѣжествѣ всегда былъ воспріимчивъ для разнаго рода заблужденій. Богъ и икона, догматы и обрядъ, вѣра и церковь—все это было предметомъ смутнаго понятія. Народныя школы были слишкомъ мало распространены. Такъ, въ Кіевской губерніи, гдѣ штундизмъ обнаружилъ себя особенно рѣзко, въ концѣ 80-хъ годовъ на 34000 населенія приходилась одна школа в одну учащійся на 1050 человекъ. Церковное учительство, весьма слабо распространенное, также было недостаточнымъ для того, чтобы хотя нѣсколько внести свѣтъ въ темную массу народа, отовсюду окутаннаго самыми грубыми языческими обычаями и суевѣріями. Прибавьте сюда то весьма важное обстоятельство, что наши южные малороссы по условіямъ своей исторической жизни чужды церковно-религіозныхъ традицій, и вы поймете, какъ легко было сѣять плевелы лжеученія среди простодушныхъ, въ душѣ религіозныхъ и пытливыхъ умомъ малороссовъ.

Сами представители религіи въ силу независимыхъ отъ нихъ обстоятельствъ, а подчасъ по собственной винѣ, не всегда стояли на высотѣ призванія. Уже въ виду условій матеріальнаго обезпеченія нашего духовенства не могла установиться прочная нравственная связь пастыря съ паствою. Питаясь отъ алтаря своей паствы и будучи отъ нея въ постоянной матеріальной зависимости, пастыря нерѣдко при скудости даяній и крайней нуждѣ приходили въ столкновеніе со своими прихожанами изъ-за насущнаго куска хлѣба. Подъ тяжестью требуемой платы и давленіемъ податей народъ часто озлоблялся и съ трудомъ могъ прощать личныя и служебныя недостатки пастыря: нерадѣніе къ службѣ, любостяжаніе, вымогательство, нетрезвость, куреніе табаку, игру въ карты.

и т. п. Можно указать не мало фактовъ, когда усиленію сектантства способствовала именно неудовлетворенность прихожанъ приходскимъ пастыремъ. Возбуждая протестъ противъ Церкви, сектанты прежде всего направляли его въ такихъ случаяхъ къ ея видимымъ представителямъ и, указывая православнымъ на темныя стороны изъ жизни духовенства, подрывали его авторитетъ среди простого народа. Потеря же довѣрія къ видимому представителю Церкви и всѣхъ религіозныхъ нуждъ и потребностей простолюдиновъ естественно ослабляла его связь съ Церковью и православной общиной, а при благопріятныхъ обстоятельствахъ и совращеніе въ секту дѣлалось совершенно легкимъ.

Новымъ не менѣе важнымъ условіемъ, подготовившимъ почву для возникновенія штундизма, послужило крѣпостное право, закабалившее крестьянскій трудъ и принизившее его личность до потери полной самостоятельности. Работая круглую недѣлю на помѣщика, подобно рабу, нашъ русскій крестьянинъ не могъ располагать праздничными и воскреснымъ днями для своихъ религіозныхъ потребностей. О тѣхъ же уродливыхъ явленіяхъ, какія сопровождали крѣпостную жизнь нашего крестьянина, распространяться излишне. Естественно, что и сердце грубѣло и нравственность, раздѣлаемая полною распущенностью помѣщиковъ, падала, а деспотизмъ помѣщиковъ, подавляя личность народную, истощалъ его долготерпѣніе, выражаясь иногда даже въ открытыхъ возстаніяхъ противъ ихъ произвола. Но вотъ настала пора освобожденія. Темная масса народа, ложно понимая дарованную ей свободу, предалась полной распущенности нравовъ въ жизни семейной, общественной и государственной. Освобожденіе народа, не подготовленное предварительно мѣрами воспитанія народа въ духѣ церковности и гражданственности, еще болѣе усилило тѣ пагубныя начала, какія восприималъ народъ въ свою жизнь еще до воли. И вотъ еще болѣе усилилось броженіе и недовольство среди народа. Хитрые нѣмецкіе вожаки умѣло воспользовались неопредѣленнымъ состояніемъ народнаго духа и, понявъ основательно всѣ его чаянія, воплотили народный идеалъ въ видѣ религіознаго ученія, которое обѣщало имъ полную свободу во всѣхъ отношеніяхъ: свободу отъ церкви и гражданской власти, свободу религіозныхъ вѣрованій и т. п.

Всѣ эти причины въ совокупности и составляли то сильнѣйшее побужденіе, которое къ удивленію всѣхъ сказалось въ широкомъ и повсѣмѣстномъ распространеніи штундизма въ югѣ Россіи. Эти же самыя причины дѣйствовали на мѣстахъ первоначальнаго

возникновенія штундизма и во всѣхъ мѣстахъ его послѣдующаго распространенія.

Первоначальнымъ мѣстомъ возникновенія штундизма былъ одинъ уѣздъ Херсонской губерніи, откуда онъ перешелъ въ губернію Кіевскую, Подольскую, Волынскую и, наконецъ, въ Харьковскую.

Данныя о движеніи штундизма въ Харьковской епархіи и состояніи православныхъ приходовъ, незараженныхъ сектантствомъ, по каждому благочинническому округу въ отдѣльности представляются въ слѣдующемъ видѣ.

1. Общее религіозно-нравственное состояніе приходовъ 1 Ахтырскаго округа можно назвать довольно утѣшительнымъ. Православные прихожане этого округа во всемъ остались покорными сынами матери Церкви. Они охотно посѣщали церковныя богослуженія, особенно въ селахъ удаленныхъ отъ базарныхъ центровъ; исправно говѣли и приобщались Св. Таинъ; къ священно-служителямъ были почтительны; отъ грубыхъ народныхъ пороковъ, на примѣръ пьянства, постепенно отстаютъ; какихъ либо сектанскихъ сужденій о православно-церковномъ строѣ жизни не высказывали. Въ массѣ, по заявленію священниковъ, прихожане 1 Ахтырскаго округа однако неграмотны и имѣютъ скудное представленіе о церковныхъ обрядахъ и священно-дѣйствіяхъ.

2. Религіозно-нравственное настроеніе приходовъ 1 благочинническаго округа Богодуховскаго уѣзда характеризуется, по словамъ священниковъ, „глубокою преданностью большинства народа Православной Отечественной Церкви“. Печальное исключеніе въ этомъ отношеніи представляютъ слѣдующіе приходы округа: хуторъ *Залугъ* Соборно-Успенскаго прихода, хуторъ *Рябинка*, принадлежащій къ Лѣсковскому приходу, хуторъ *Мерло*, села Малыжина. Всѣ эти хутора заражены штундизмомъ.

Въ хуторѣ Залугѣ сектантство появилось въ 1892 году. Распространителемъ его былъ прихожанинъ того же хутора *Особа*, за пропаганду сосланный въ Закавказье. Нынѣ здѣсь числится 6 штундистовъ, во главѣ которыхъ стоитъ *Марія Особа*, жена сосланнаго штундиста. Многолюдныхъ собраній съ посторонними посѣтителями не бываетъ. Дальнѣйшему развитію штунды въ Залугѣ положенъ предѣлъ главнымъ образомъ открытіемъ школы грамоты и устройствомъ при ней вѣтбогослужебныхъ собесѣдованій.

Въ хуторѣ Рябинкѣ штундизмъ открыто появился въ 1896 году. Первымъ соvrращеннымъ въ эту секту и усерднымъ ея распространителемъ былъ *Павелъ Скринникъ*, который въ то время только

что возвратился съ Аѳона. Почвой, на которой развился штундизмъ въ Рябинкѣ, было лжеученіе *Л. Н. Толстого*, ревностно пропандигированное въ Львовскомъ приходѣ еще съ 1890 г. извѣстнымъ сподвижникомъ кн. *Хилкова*, *Джунковскимъ*, а послѣ него *Мухой* и *Бормотомъ*, вызванными имъ изъ сл. *Павловокз*. Въ настоящее время возбужденіе сектантовъ, благодаря пастырскимъ увѣщаніямъ прихожанъ мѣстнымъ священникомъ, а также строгому надзору за появляющимися въ Рябинкѣ проходимцамъ, нѣсколько поутихло, но положеніе дѣлъ остается то же. Всѣхъ сектантовъ въ Рябинкѣ 9 человѣкъ. Между ними особеннымъ вліяніемъ пользуются *Скринникъ* и *Коржъ*.

Въ хуторѣ Мерло сектантство появилось въ 1896 году. Распространителями его были *Егоръ Гончаренко* и *Иванъ Олейникъ*, имѣніе котораго находится въ 4-хъ верстахъ отъ хутора. Всего въ этомъ хуторѣ 5 штундистовъ. Настроеніе ихъ весьма фанатичное и опасное для православныхъ сосѣдей. Особенно это нужно связать объ *Алексѣ Сердюкѣ* и женѣ его *Секлетикѣ*, въ домѣ которыхъ бывають сектантскія сборища.

Въ хуторахъ *Заброды* и *Подбирокз* сектантство появилось въ 1896 году. Нынѣ въ первомъ хуторѣ насчитывается 8 сектантовъ, а во второмъ 25.

Второй благочиннической округъ Богодуховскаго уѣзда является однимъ изъ самыхъ зараженныхъ округовъ Харьковской епархіи.

Общее число сектантовъ—штундистовъ къ концу 1898 года достигло въ немъ до 318 человѣкъ: 166 м. п. и 152 ж. п. По засвидѣтельствуванію благочинническаго съѣзда, штундизмъ нашелъ себѣ новыхъ послѣдователей лишь въ одномъ селѣ *Шаровкѣ*, которое до 1898 года было чисто отъ всякихъ сектантскихъ заблужденій. Занесенъ онъ былъ сюда изъ *Хрущовой Никитовки*, гдѣ штундизмъ обнаружился еще въ 1893 году, причемъ оказалось, что распространялъ его среди никитовцевъ нищій—слѣпецъ *Митя Горобцевъ*. Въ 1898 году никитовскій штундистъ *Петръ Хирный* увлекъ въ секту своего родственника, крестьянина сл. Шаровки, *Федора Вегуляра*, а послѣдній совратилъ въ штунду своихъ односельчанъ—*Савву Черноуса* и *Макара Середу*, которые приходятся Вегуляру тоже родственниками. Но это приращеніе штунды въ Шаровкѣ въ общемъ итогѣ уничтожается обращеніемъ изъ штунды 7 человѣкъ въ православіе, что имѣло мѣсто въ селѣ *Городномъ* за отчетный годъ.

По отдѣльнымъ приходамъ 2-го благочинническаго округа Богодуховскаго уѣзда, сектанты распредѣлялись такъ.

Въ *Филенковъ* до 1898 года не было сектантовъ. Но въ этомъ году рублевскій крестьянинъ *Федоръ Петровъ* мѣщанинъ, яростный штундистъ, переселившись изъ *Рублевки* въ *Филенковы* хутора, занесъ туда и свое лжеученіе. Къ счастью послѣдователями штунды въ названныхъ хуторахъ является пока собственная семья мѣщанина. Опредѣляя общее состояніе штунды во 2-мъ благочин. округѣ Богодуховскаго уѣзда, приходскіе пастыри заявляютъ, что уменьшенія сектантства за 1898 годъ не послѣдовало. Штундисты, несмотря на борьбу съ ними, крѣпнуть и усиливаются. Пропаганда ведется ими весьма дѣятельно, хотя скрытно и хитро. Пропагандистамъ болѣе всего содѣйствуетъ надкость простого народа на даровыя денежныя подачки и щедрыя вспоможенія со стороны богатыхъ штундистовъ, вроде *Олейника*. Богослужебныя собранія штундисты устраиваютъ повсемѣстно. Препятствій въ этомъ дѣлѣ они ни отъ кого никакихъ не встрѣчаютъ. Съ большимъ любопытствомъ прислушивается простой народъ къ штундовымъ толкамъ и иногда сочувствуетъ имъ, самъ очень мало зная Св. Писаніе и ученіе своей Церкви. Это еще больше осложняетъ заботы пастырей въ борьбѣ со штундой. Центромъ ея въ округѣ нужно считать сл. *Мурафу*. Самыми яркими послѣдователями и распространителями секты являются здѣсь: *Ефимъ Хащина*, богатый торговецъ, племянникъ *Олейника*; жена *Ефима*, *Іульня*, грамотная и развитая женщина; сынъ ея — *Николай*, братъ жены — *Корнилій Синиченко*; *Арсеній* и *Михаилъ Савченковы* в отставной трубачъ — *Иванъ Павловъ*. Мурафскіе штундисты находятся подъ вліяніемъ опытныхъ и энергичныхъ руководителей и слѣно преданы своему лжеученію. Они не приняли присяги на вѣрнооданничество Государю Императору. Изъ *Мурафы* сектантство распространяется и по сосѣднимъ селамъ, вслѣдствіе чего на мурафскихъ главарей штунды обращаютъ вниманіе такіе штундовые столпы какъ *Федоръ Балхинъ*, который пишетъ сюда возбудительныя посланія.

4. Общее состояніе приходовъ 1-го благочинническаго округа Валковскаго уѣзда въ религіозно-нравственномъ отношеніи за отчетный годъ было удовлетворительное. Какъ на исключеніе, надобно указать прежде всего на прихожанъ сл. *Кантакузова*. По отзыву священника, его прихожане мало религіозны; своей вѣры православной не понимаютъ, молитвъ не знаютъ, въ церковь не ходятъ. Въ праздничные дни стремятся на базаръ или въ экономію за расчетомъ. Въ высокаторжественные дни всегда работаютъ;

работали въ нынѣшній годъ и въ храмовой праздникъ, въ день св. Захаріи и Елизаветы, 5-го сентября. Навыкли съ дѣтства къ грубости, ругани, воровству, непочтенію къ старшимъ; съ лукавствомъ и грубостью относятся къ священнослужителямъ. Жалуются на малорелигіозность и нравственную распущенность священники *Старого Мерчика* и *с. Покровскаго*. Развращенію народа особенно способствуютъ большія экономіи, которыя заставляютъ служащихъ на нихъ работать даже въ дванадцатые праздники, производятъ недѣльный расчетъ подъ воскресные дни, что затягивается до самой воскресной утрени, на соблазнъ добрымъ православнымъ христіанамъ.

Что касается сектантства, существующаго въ 1-мъ окр. Валковскаго уѣзда, то миссіонерскій съѣздъ священниковъ выяснилъ, что въ округѣ есть штундисты. Штундисты находятся здѣсь во всѣхъ селахъ кромѣ Георгіевскаго прихода г. Валокъ, Переконскаго, Левендаловскаго, Алексѣевскаго, Покровскаго, Успенскаго, Коломакскаго и Старо-Мерчанскаго приходовъ. Всѣхъ штундистовъ въ округѣ 239 человекъ обоюга пола, въ нихъ 134 муж. и 105 жен. п.

Замѣчено, что вслѣдствіе изданнаго Сенатскаго кассационнаго разъясненія относительно безнаказанности баптистскихъ собраній, мѣстные штундисты пришли въ спѣхное возбужденіе. Они стали поголовно именовать себя баптистами, запасаются теперь во множествѣ „копіями съ копій“ Сенатскаго рѣшенія и обнаруживаютъ крайнюю дерзость въ пронагандѣ своей секты. Въ такомъ упорномъ настроеніи валковскихъ штундистовъ поддерживаютъ особенно *Иванъ Олейникъ* и *Оока Макаренко*, которые служатъ посредниками между южно-русскими вожаками штунды и мѣстными штундистами.

*В. Давыденко.*

(Продолженіе будетъ).

## Епархіальныя извѣщенія.

Окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи Константинъ *Котляревскій*, опредѣленъ на священническое мѣсто при Софійской церкви сл. Стратилатовки, Изюмскаго уѣзда.

— Діаконъ сл. Кременной, Купянскаго уѣзда, Андрей *Панкратевъ*, опредѣленъ священникомъ въ с. Закотное, Изюмскаго уѣзда.



## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Новогоднія ожиданія Славянъ.—Возможность ихъ исполненія.—Состояніе Русской Церкви въ истекшемъ году.—Назначеніе новаго Антиохійскаго патріарха.—Открытіе папою Львомъ XIII юбилейнаго года.—25-лѣтіе „Церковнаго Вѣстника“.—Проповѣдь панисламизма въ Индіи.—Мусульманка—врачъ.—70-й тиражъ перваго внутренняго съ выигрышами займа.

Новое столѣтіе, по словамъ «Кіев. Слова», начинается среди счастливыхъ предзнаменованій. Въ великомъ дѣлѣ служенія высшимъ идеаламъ человѣчества въ будущемъ первое мѣсто среди государствъ Европы должно отвести Россіи. Созванная по волѣ русскаго Державнаго Вождя мирная конференція въ Гаагѣ, къ резолюціямъ которой прочія государства постепенно присоединяются, остается несомнѣнно величайшимъ событіемъ минувшаго XIX вѣка, обезпечившимъ на скрижаляхъ будущей исторіи новаго вѣка почетное мѣсто русскому народу, какъ могущественнѣйшему политическому фактору, объединившему въ Европѣ и Азіи въ своихъ рукахъ почти  $\frac{1}{4}$  суши нашей планеты. Но вмѣсто этого могущество и дѣлаетъ столь цѣнными благія начинанія нашего Государя Императора. Вмѣстѣ съ русскими празднуютъ упомянутое нами выше торжество культурной гегемоніи Россіи также западные и южные славяне. Никто, знакомый съ политическими идеалами и стремленіями славянскаго міра, не станетъ сомнѣваться въ томъ, что всякій успѣхъ Россіи наполняетъ радостью сердца большей части нашихъ славянскихъ братьевъ, всякій нашъ неуспѣхъ—неподдѣльнымъ горемъ. Прошли уже, къ счастью, тѣ времена, когда различія въ вѣрѣ и языкѣ считались непреодолимыми препятствіями на пути къ культурному и политическому сближенію разрозненныхъ славянскихъ племенъ. Начало XX-го вѣка застаётъ славянскій міръ болѣе солидарнымъ, и болѣе зрѣлымъ въ дѣлахъ политики.

— Тѣмъ не менѣе новый годъ застаётъ человѣчество среди кровавой брани. Какъ волхвы, эти древніе мудрецы, руководимые путеводною велеемскою звѣздой, несли свои дары божественному Младенцу, чтобы внослѣдствіи принять его ученіе, такъ и современное человѣчество, прожившее уже почти два тысячелѣтія при свѣтѣ ученія Христа, должно бы глубоко проникнуться проповѣдью любви и мира, проповѣдью человѣческаго братства и единенія. Но къ глубокому сожалѣнію, жизнь доказываетъ противное: истины Христа, подъ вліяніемъ цивилизаціи, хотя крѣпнута и растутъ,

но въ мірѣ, между людьми, еще нѣтъ того мира и благоволенія, которыхъ желалъ Божественный Учитель. Отчего же это? Для объясненія этого въ „Енисеѣ“ приводится одна восточная легенда, въ которой разсказывается, какъ два царя, будучи недовольны своимъ народами, претерпѣвая разные несчастія и не зная какъ избавиться отъ нихъ, обратились къ своимъ ученымъ магамъ и астрологамъ за совѣтомъ. Послѣдніе посовѣтовали идти въ предѣлы Азіи, гдѣ скоро покажется неизвѣстная дотолѣ звѣзда и долженъ родиться Богъ добра, который благословитъ ихъ, и народы ихъ утѣшатся. Пустившись въ путь, одинъ съ сѣвера, а другой съ юга, съ огромными свитами и драгоценными подарками, цари встрѣтились на берегу Мертваго моря, гдѣ и повѣдали другъ другу свои горести и страданія своихъ народовъ, а затѣмъ—отправились въ дальнѣйшій путь, руководимые уже появившейся на небѣ вноелемской звѣздой. Однажды, одинъ изъ царей, съ высокой башни своего слона, замѣтилъ путника, ѣхавшаго безъ всякой свиты, въ рубищѣ, на измученномъ и худомъ верблюдѣ. Когда путникъ этотъ приблизился къ царямъ, то онъ оказался повелителемъ всѣхъ негровъ, владыкой Африки, также ѣхавшимъ туда, куда приказывала ему вноелемская звѣзда.

— Я несу—сказалъ онъ царямъ,—Божественному Младенцу, который покоится въ лучахъ звѣзды, вздохъ горя черной расы.

— Мы отправимся вмѣстѣ,—сказалъ ему царь съ юга,—и тогда мы будемъ представлять изъ себя все человѣчество!...

Когда они пришли въ Вноелемъ, то отправились съ своими рабами и драгоценными подарками къ пещерѣ, гдѣ находился Божественный Младенецъ, который въ это время спалъ.

Повелитель желтой расы первый протянулъ свои дары—дорогое оружіе и сказалъ „Владыка міра! я искалъ Тебя, чтобы имѣть союзниковъ на войнѣ и въ мірѣ. Сдѣлай такъ, чтобы это оружіе обратилось въ Твоей рукѣ противъ моихъ враговъ!...

Ребенокъ продолжалъ спать, но гдѣ-то въ высотѣ раздался голосъ:

— Я Богъ міра, и не знаю другого оружія, кромѣ кротости“.

Царь юга, изъ Индіи, сталъ тогда развертывать предъ Владыкой міра свои золотыя матеріи и шелковыя ткани и осыпать солону драгоценными каменьями, говоря при этомъ: „Господи, возьми всѣ мои богатства и всели радость въ сердца моихъ подданныхъ“.

Божественный Младенецъ продолжалъ спать, но ангелы отвѣтили царю Индіи:

— „Я Богъ бѣдныхъ! Я не знаю другихъ сокровищъ, кромѣ душевной чистоты“.

Потомъ склонился царь негровъ. Онъ, не имѣя даровъ, взялъ въ свои руки ноги Младенца и со слезами началъ цѣловать ихъ.

— Божественное Дитя,—сказалъ онъ, Ты чище и свѣтлѣе солнца. Я ничего не могу предложить Тебѣ, кромѣ моего сердца и моихъ слезъ. Сжался надо мной, надъ моими братьями и за нашу великую печаль подари намъ Свою любовь!

И Иисусъ проснулся. Кроткая улыбка озарила Его губы. Онъ раскрылъ Свои объятія, и на страдающее и плачущее человѣчество ниспосло Его благословеніе. Все было тихо кругомъ, только ангелы, купаясь въ лучахъ золотой звѣзды, пѣли: „Слава въ вышнихъ Богу и на землѣ миръ!“.

Да, только при чистотѣ сердца водворится миръ, только тогда настанетъ царство Божіе на землѣ и великій свѣтъ просвѣщенія разольетъ свои лучезарные лучи на страдающее человѣчество, чтобы служить ему свѣтомъ единенія, братства и любви.

— Заимствуется изъ „Моск. Вѣд.“ слѣдующія свѣдѣнія о жизнедѣятельности Русской Церкви за 1899 г. По примѣру прежнихъ лѣтъ, учительная и миссіонерская дѣятельность занимали выдающееся мѣсто въ жизни Русской Церкви. Матеріальныя средства ея, для этой цѣли, были въ 1899 году значительно расширены. Дополнительная ассигновка изъ Государственнаго Казначейства на церковно-школьное дѣло увеличена на 1.859.000 руб. Столь же щедро увеличено, на 500.000 р., пособіе государства на содержаніе духовенства. Вообще спеціальныя средства Св. Синода въ 1899 году дошли до 8.631.000 руб. (пять лѣтъ назадъ они составляли лишь 6.800.000 р.). Разумѣется, нельзя считать достаточными и эти средства, но ихъ постепенное возрастаніе во всякомъ случаѣ даетъ возможность Церкви все болѣе расширять свою плодотворную просвѣтительную дѣятельность. Какъ извѣстно, эта дѣятельность нынѣ чрезвычайно разнообразна. Церковно-приходская школа различныхъ наименованій дополняется учительскими семинаріями и учительскими курсами, которые въ 1899 году, во многихъ мѣстахъ, заявили себя съ самой полезной стороны. Развитие библіотекъ при церковныхъ школахъ и при монастыряхъ также сдѣлало въ 1899 году значительные успѣхи. Развились также миссіонерскіе курсы, и продолжаются совмѣстныя совѣщанія дѣятелей различныхъ отраслей церковнаго дѣла.

Отъ дѣятельности чисто-просвѣтительной нынѣ трудно отдѣлить дѣятельность благотворительную и организаторскую, ибо всѣ эти формы дѣйствія тѣсно между собою связаны. Нынѣ признано и доказано фактами, что школа имѣетъ огромное миссіонерское значеніе точно такъ же какъ, напримѣръ, учрежденіе благотворительныхъ пріютовъ, а въ свою очередь, развитіе церковныхъ братствъ и попечительствъ, кромѣ усиленія церковныхъ доходовъ, становится средствомъ поднятія духа и взаимнаго просвѣщенія самихъ православныхъ. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ 1899 годъ шелъ для Русской Церкви по примѣру предшествовавшихъ лѣтъ, тѣсно сблизая силы духовенства и мірянъ на общемъ дѣлѣ. Многочисленные церковныя братства попережнему занимались церковнымъ строительствомъ, школьнымъ дѣломъ, дѣлами миссіонерскими, дѣлами благотворенія и т. д. Наиболѣе дѣятельно было Православное Миссіонерское Общество, которое въ 1899 году праздновало въ Москвѣ свою 29-ю годовщину. Изъ его отчета видно, что въ 1899 году у него имѣлся капиталъ въ 1.238.009 руб., причемъ ежегодные расходы Общества доходятъ до полумилліона рублей. Плоды дѣятельности Общества за годъ выразились, между прочимъ, обращеніемъ болѣе 3<sup>1</sup>/<sub>2</sub> тысячъ магометанъ и язычниковъ. Не менѣе широка и плодотворна дѣятельность другаго изъ крупнѣйшихъ обществъ нашихъ—Палестинскаго. Вообще, пособіе православныхъ мірянъ Русской Церкви постоянно усиливается, и въ этомъ отношеніи оживленіе внутренней организаціи самаго „тѣла Церкви“, составляющее предметъ особой заботливости нашей церковной іерархіи и духовнаго вѣдомства, приноситъ самые благодѣтельные плоды. Многочисленные проявленія внутренняго укрѣпленія Русской Церкви и ея средствъ дѣйствія тѣмъ болѣе отрадны, что и силы враждебныя Церкви не прекращаютъ своей вредной и разрушительной дѣятельности. По статистическимъ даннымъ 1899 года, общее число нашихъ раскольниковъ достигаетъ 1.400.000, да разныхъ сектантовъ 865.000, а всего свыше 2 милліоновъ. Это при 80 (приблизительно) милліонахъ православныхъ. Не слѣдуетъ преувеличивать значенія этихъ цифръ. Въ срединѣ XIX вѣка (1859 г.) у насъ официально считалось на 50 милліоновъ православныхъ болѣе 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub> милліоновъ раскольниковъ и сектантовъ. Можно сказать, что въ настоящее время положеніе стало лучше, а не хуже. Но, тѣмъ не менѣе, очевидно что неустанная борьба противъ лжеученій остается одною изъ главнѣйшихъ задачъ Православной Русской Церкви.

Окидывая общимъ взглядомъ церковныя дѣла 1899 года, Россія можетъ, съ благодарностью къ Промыслу и съ надеждой на дальнѣйшую милость Божию, сказать, что, несмотря на тяжелую борьбу духа времени противъ вѣры и Церкви,—мы подходимъ къ новому столѣтію съ крѣпко-сплоченными и оживленными церковными силами. Не оскудѣваетъ нива Божія усердными труженниками, не перестаетъ и милость Божія вознаграждать труды обильными духовными жатвами.

— Въ декабрѣ мѣсяцѣ 1897 г. священный синодъ Антиохійской церкви низложилъ патріарха Спиридона, родомъ грека, и избралъ на мѣсто его Мелетія, родомъ араба; и только 3-го ноября прошлаго года по телеграфу было сообщено изъ Константинополя, что наканунѣ въ городѣ Дамаскѣ состоялось торжественное вступленіе на патріаршій Антиохійскій престолъ новаго патріарха Мелетія. Такимъ образомъ Антиохійская церковь вдовствовала цѣлыхъ два года. Дѣло это, по словамъ «Стран.», объясняется тѣмъ, что въ Сиріи въ настоящее время идетъ крайне ожесточенная борьба между двумя народностями—греческой и арабской. Эта борьба имѣетъ корни въ отдаленномъ прошломъ, является по истинѣ исторической и служитъ однимъ изъ характерныхъ явленій во внутренней жизни Антиохійскаго патріархата. Борьба создавалась на почвѣ національной, ведется во имя свободы народа, его религіи, языка и просвѣщенія и поэтому доходитъ до ожесточенія, исполнена порывовъ и проявленій страстныхъ, фанатичныхъ. Коренное населеніе Сиріи—арабы, народъ честный, трудолюбивый, вѣрующій, но невѣжественный. Для просвѣщенія имъ необходимы школы, церкви, арабское духовенство, знающее нравы и обычаи своего народа, его языкъ, его національныя нужды и стремленія. Все это такъ естественно, обычно и понятно. Но при всемъ томъ, сирійскіе арабы не имѣютъ возможности удовлетворять этимъ законнымъ стремленіямъ. Главная причина этого состоитъ въ томъ, что духовенство въ Сиріи преимущественно греческое. Оно, какъ и это понятно, совсѣмъ не знаетъ своей паствы, не знаетъ его религіозно-нравственныхъ нуждъ, его языка. Оно является пришлымъ для арабскаго народа, чужимъ духовенствомъ. Народъ не понимаетъ греческаго богослуженія, греческой проповѣди и языка, и вслѣдствіе этого остается въ своемъ невѣжествѣ въ теченіе цѣлыхъ столѣтій. По своей бѣдности и некультурности арабы не въ состояніи устроить своихъ народныхъ школъ, но, имѣя сильное

стремленіе къ знанію, они вынуждены посылать своихъ дѣтей въ школы католическія и протестантскія, въ громадномъ числѣ существующія въ Сиріи, и такимъ образомъ легко попадаютъ въ искусно разставленныя сѣти иновѣрной пропаганды, которая съ каждымъ годомъ имѣетъ здѣсь все большія и большія завоеванія. Правда, въ Антиохійскомъ патріархатѣ имѣются и арабскіе архипастыри и арабское духовенство, не по своей бѣдности и по условіямъ борьбы съ греческой іерархіей, они не въ сплахъ создать въ Сиріи желательный для нихъ порядокъ въ церковно-общественной жизни. Лишь въ послѣднее время самосознаніе лучшихъ представителей арабскаго народа стало возвышаться; они болѣе прежняго поняли ненормальность положенія церковныхъ дѣлъ въ Сиріи и съ большею энергіею выступили на защиту своихъ національныхъ правъ и на огражденіе ихъ отъ пришлаго, наноснаго греческаго элемента. И раньше борьба между арабами и греками въ Сиріи иногда принимала, подъ вліяніемъ прогресса въ національномъ самосознаніи, болѣе рельефныя формы и вступала въ такія фазы, какія приходится наблюдать отчасти и въ настоящее время: развитіе есть существенный признакъ исторической жизни. Нынѣ же, въ фактѣ изложенія патріарха Спиридона, по національности грека, борьба между арабами и греками, между партией туземной и пришлой, нашла свой естественный исходъ, который является самымъ желаннымъ въ интересахъ кореннаго населенія Сиріи. Напрасно греческая печать винитъ Россію и Императорское Православное Палестинское Общество: патріархъ Спиридонъ, родомъ грекъ, лишенный Антиохійскаго патріаршаго престола, палъ жертвою вѣковой національной борьбы между двумя народностями, жертвою естественною и неизбежною, въ силу историческаго хода самой борьбы. Россія и русскіе тутъ не при чемъ; если же греки и усматриваютъ въ иныхъ дѣйствіяхъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества сочувствіе арабамъ и мнимое противодѣйствіе грекамъ, то это плодъ ослѣпленія, такъ обычнаго въ борьбѣ: Россія и русскіе стоятъ за право и правду.

— Въ «Иллюстр.» можно находить описаніе открытія напою Львомъ XIII юбилейнаго года, Anno Santo. По установленному Александромъ VI Борджіа церемониалу, 24-го декабря въ 12 часовъ дня, Левъ XIII самолично открылъ св. Дверь, Porta Santa базилики Петра.

Все пространство портика, гдѣ должна была происходить эта церемонія, было заставлено досками, чтобы предохранить устарѣлаго папу отъ вліянія вѣшняго воздуха. Вслѣдствіи ограниченнаго пространства, билетовъ для приглашенныхъ было немного. Церемонія происходила со всей торжественностью церковныхъ празднествъ, въ которыхъ участвуетъ папа.

Съ самаго утра въ городѣ поднялось необыкновенное движеніе. Омнибусы и трамваи были переполнены публикой, несмотря на ихъ удвоенное количество. Посреди самой площади растянулась длинная цѣпь солдатъ, которые пропускали экипажи приглашенныхъ и публику съ билетами для входа въ церковь послѣ открытія св. Двери.

Во время самой церемоніи при появленіи папы на его *sedia gestatoria*, окруженномъ пышнымъ кортежемъ, раздались обычные „*evviva il papa re*“, но они быстро смолкли. Не смотря на свои почти 90 лѣтъ, папа, безъ посторонней помощи сошелъ съ *sedia* и направился къ приготовленному для него трону. „*Veni creator*“, пропѣтое Сикстинскими пѣвчими, произвело глубокое впечатлѣніе. Диржировалъ молодой аббатъ Перози, недавно прославившійся своей ораторіей „*Il Natale*“ (Рождество). Онъ возбуждалъ всеобщее вниманіе.

Ровно въ 12 часовъ, при звонѣ колоколовъ всѣхъ римскихъ церквей, папа подошелъ къ св. Двери и, среди благоговѣйной тишины, ударилъ въ нее трижды своимъ золотымъ молоткомъ. Минута была въ высшей степени торжественная. Видъ престарѣлаго папы, такъ давно готовившагося къ этому событію и, несмотря на увѣщанія доктора Лаппони, желавшаго лично произвести всю церемонію и благословить народъ, растрогалъ всѣхъ окружающихъ.

*Porta santa* была открыта и папа вошелъ первый въ громадную базилику, за нимъ, цѣлуя порогъ, весь его штатъ и вся привилегированная публика. Затѣмъ была открыта большая бронзовая дверь и вся толпа, тѣснившаяся на площади у портика, мгновенно наполнила всю церковь.

Въ это время папа снова сѣлъ на свою *sedia gestatoria*, изъ центра базилика благословилъ *Urbi et Orbi* толпу. Затѣмъ, съ той же торжественностью, предшествуемый безконечной процессіей духовенства, монахами всѣхъ орденовъ, окруженный кардиналами и дворянской гвардіей, Левъ XIII, утомленный и блѣдный, съ прозрачнымъ отъ худобы лицомъ, направился обратно въ Ватиканъ, при торжественныхъ звукахъ музыки и громкихъ крикахъ „*evviva*

il rara re".—Обычай праздновать Anno Santo, или юбилейный годъ заимствованъ у евреевъ, а само слово юбилей происходитъ отъ еврейскаго *Jobel*, что означало у древнихъ прощеніе, не только въ духовномъ, но и въ гражданскомъ смыслѣ. Это время посвящалось молитвѣ и добрымъ дѣламъ. Рабы получали свободу, долги прощались и даже тѣ, кто продавалъ свое право наслѣдства, становился снова хозяиномъ имущества.

Юбилей теперь провозглашаются обыкновенно заблаговременно въ день Вознесенія, въ базиликѣ св. Петра. Послѣ чтенія перваго Евангелія, аудиторъ высшаго церковнаго суда выходитъ къ большимъ бронзовымъ дверямъ портика Базилики и прочтя буллу объ открытіи Anno Santo, приклеиваетъ ее затѣмъ къ колоннамъ храма. Вслѣдъ затѣмъ папскіе посланцы отправляются верхомъ и расклеиваютъ буллу на коллонахъ остальныхъ трехъ базиликъ: св. Іоанна въ Латеранѣ, св. Павла и св. Маріи. Anno Santo начинается съ вечерни наканунѣ Рождества и обанчивается въ тоже время слѣдующаго года; такимъ образомъ въ теченіи цѣлаго года *Porta Santa* остается открытой во всѣхъ четырехъ вышеозначенныхъ базиликахъ. Черезъ нее въ продолженіи всего юбилейнаго года входятъ въ церковь всѣ тѣ, кто желаетъ получить отпущеніе грѣховъ. Св. Дверь затѣмъ по окончаніи юбилейнаго года снова замуравливается, причемъ происходитъ также торжественная церемонія, какъ и при ея открытіи.

Въ самый сочельникъ Рождества папа въ сопровожденіи кардиналовъ, епископовъ, генераловъ всѣхъ монашескихъ орденовъ и со всѣмъ своимъ дворомъ выходилъ изъ Сикстинской капеллы въ Ватиканѣ и пройдя всю площадь св. Петра подходилъ къ св. Дверямъ базилики. Ударивъ три раза серебряннымъ молоткомъ въ *Porta Santa*, папа передаетъ молотокъ кардиналу исповѣднику и затѣмъ каменщики начинаютъ разбирать дверь.

Народъ и пилигриммы спѣшатъ завладѣть кускомъ камня или известки, сохраняя ихъ какъ святыню. Тѣ, кто клалъ кирпичи со своими надписями въ предшествующій юбилей, брали ихъ обратно съ чувствомъ особаго благоговѣнія.

Порогъ разобранной двери омываютъ затѣмъ ватиканскіе исповѣдники и папа первый входилъ въ пустую, до этого времени, церковь, а за нимъ весь церковный штатъ, публика и пилигриммы.

Такимъ же порядкомъ и съ той же торжественностью происхо-



дѣло закрытіе Porta Santa. Папа серебрянной лопаткой трижды бросалъ известку на порогъ двери, положивъ туда предварительно три камня съ монетами того времени и медалями въ воспоминаніи объ этомъ событіи.

Anno Santo—годъ покаянія и молитвы. Повсюду церковныя процессія, покаянія всѣхъ родовъ, умерщвленіе плоти, пѣнія по улицамъ священныхъ гимновъ. Всякія увеселенія прежде были строго запрещены; театры, кафе, рестораны закрыты. Эдиктомъ кардинала викарія былъ наложенъ штрафъ въ 10 экю зол. на всякаго, кто не закрывалъ ресторановъ въ извѣстный часъ. Всякія ночныя serenады, пѣніе и танцы даже въ частныхъ домахъ строго преслѣдовались. Римъ превращался въ настоящій монастырь. По улицамъ ходили босыми ногами, въ власяницахъ посѣщали базилики. Но теперь уже не то.

Другія времена, другіе нравы! Нынѣшній Юбилейный Годъ во многомъ разнится отъ предыдущихъ и даже отъ послѣдняго въ 1825 г. Приведемъ по этому поводу собственныя слова Льва XIII, который присутствовалъ на этомъ юбилеѣ четырнадцатилѣтнимъ мальчикомъ и вотъ кто запомнилъ онъ: „толпа пилигримовъ и громадное множество народа ходило процессіями въ главные храмы; проповѣдники говорили проповѣди народу, самыя посѣщаемыя мѣста оглашались священными гимнами и самъ папа, сопровождаемый многочисленными кардиналами, подавалъ примѣръ состраданія и милосердія“. Затѣмъ онъ сожалѣетъ о томъ, что „подобныя дѣла, которыя въ то время безпрепятственно совершались на глазахъ у всѣхъ жителей города, теперь уже болѣе невозможны, вслѣдствіе перемѣны условій, въ которыхъ находится Римъ, что зависитъ будто бы отъ посторонней „воли“.

За эти 75 лѣтъ отъ послѣдняго юбилея многое перемѣнилось. Римъ сдѣлался столицей Италіи, папа потерялъ свою свѣтскую власть и городъ принялъ совершенно другую фязіономію. По улицамъ нѣтъ болѣе процессій и римскія дамы не совершаютъ болѣе обрядовъ покаянія по примѣру герцогини Рошфуко, которая шла во главѣ процессій дамъ, босая съ крестомъ въ рукахъ, когда всѣмъ извѣстный знаменитый бандитъ Гаспароне самъ отдался въ руки правосудія и вмѣстѣ со всѣми своими товарищами былъ заключенъ въ крѣпость св. Ангела.

Современные пилигримы не похожи на пилигримомъ среднихъ

вѣковъ—въ пелеринахъ, въ сандаліяхъ, съ длинными посохами, для которыхъ главная цѣль состояла въ полученіи благословленія папы и отпущенія грѣховъ. Пилигримы двадцатаго вѣка пріѣхали въ Римъ, скорѣе въ качествѣ туристовъ, чѣмъ богомольцевъ и на улицахъ чаще можно увидѣть красныя книжки Бедекера, чѣмъ молитвенники и кресты. Самъ папа понялъ, что онъ долженъ уступить условіямъ времени, что отразилось въ его буллѣ. Даже Клерикальныя газеты рассчитывали только на 170,000 пилигримовъ; но въ дѣйствительности ихъ едва ли наберется и сто тысячъ.

— Двадцатипятилѣтіе журнала «Церковный Вѣстникъ», издаваемого при с.-петербургской духовной академіи, праздновалось 30-го декабря. Въ 12 час. дня, въ академической церкви совершено благодарственное молебствіе, съ возглашеніемъ многолѣтія Государю Императору и всему Царствующему Дому. Богослуженіе совершалъ ректоръ академіи, преосвященный Ворпсъ, въ сослуженіи съ академическимъ духовенствомъ. По окончаніи молебствія, въ актовомъ залѣ академіи редакторъ журнала «Церковный Вѣстникъ», экстраординарный профессоръ А. Лопухинъ, прочелъ историческій очеркъ развитія журнала за 25-ти-лѣтній періодъ его существованія, а хоръ студентовъ академіи исполнялъ гимнъ и нѣсколько духовныхъ пѣснопѣній. Празднованіе 25-ти-лѣтія «Церковнаго Вѣстника» почтили своимъ присутствіемъ: протопресвитеръ военнаго и морскаго духовенства І. Л. Янышевъ, протоіерей кронштадтскаго собора Іоаннъ Ильичъ Сергіевъ, представители столичныхъ духовныхъ журналовъ и другія приглашенныя лица. Основаніе «Церковнаго Вѣстника» относится къ концу 1874 года. Это было замѣчательное во многихъ отношеніяхъ время для С.-Петербургской духовной академіи. Во главѣ ея стоялъ прот. Іоаннъ Леонтьевичъ Янышевъ, нынѣ духовникъ Ихъ Императорскихъ Величествъ, и протопресвитеръ придворнаго духовенства, а въ корпорациі значился цѣлый сонмъ профессоровъ, которые были истиннымъ украшеніемъ не только академіи, но и духовной науки вообще,—какъ напр., доблестный профессоръ-публицистъ М. О. Кояловпчъ, имя котораго тѣсно связано съ крупнѣйшими общественными движеніями на западной окраинѣ и дѣятельность котораго сблизила его съ знаменитымъ народникомъ-патріотомъ И. С. Аксаковымъ; инициаторъ научной разработки общей церковной исторіи И. В. Чельцовъ и его блпжайшій ученикъ И. Е.

Троицкій; глубокой знатокъ исторіи раскола И. Ѡ. Нильскій; профессоръ А. М. Катавскій, Т. В. Барсовъ и Ѡ. Г. Елеонскій; талантливый историкъ-мыслитель и публицистъ А. И. Предтеченскій; богословъ-апологетъ Н. П. Рождественскій—авторъ лучшей у насъ апологетикъ; философы М. И. Каринскій и А. Е. Свѣтлинъ, имена которыхъ стояло во главѣ философскаго движенія мысли въ Россіи, и многіе другіе славные дѣятели науки и литературы, имена которыхъ принадлежать исторіи. Всѣ эти именитые члены корпораціи, по большей части избранники нашего знаменитаго церковнаго историка, митрополита Макарія, считавшаго своею гордостью подбирать лучшія дарованія для заполнения кафедръ въ академіи, находились еще въ самомъ полномъ расцвѣтѣ своихъ и физическихъ и духовныхъ силъ. По словамъ самаго «Церк. Вѣст.», когда во главѣ академической корпораціи сталъ протоіерей І. Л. Янышевъ, который передъ тѣмъ служилъ нѣсколько лѣтъ въ разныхъ центрахъ заграничнаго міра и явился съ огромнымъ запасомъ знанія в науку и жизнь—не только отечественной, но и міровой,—то неудивительно, что академія почувствовала въ себѣ избытокъ жизни и силъ, требовавшихъ болѣе или менѣе соответствующаго выраженія. У нея былъ свой органъ „Христіанское Чтеніе“, который служилъ выразителемъ академической науки; но теперь этого было недостаточно. Въ удовлетвореніе новыхъ запросовъ времени и жизни І. Л. Янышевъ, сдѣлавшись въ качествѣ ректора и редакторомъ академическаго органа, ввелъ въ журналъ новые отдѣлы, которые уже прямо показывали наступленіе новыхъ живительныхъ вѣяній. Именно, въ каждой книжкѣ „Христіанскаго Чтенія“, представлявшаго собою дотолѣ не болѣе какъ періодическій сборникъ ученыхъ статей, появились новые отдѣлы, какъ „обозрѣніе внутренней жизни“, „вѣсти съ Востока“, „лѣтопись заграничной жизни“ и др. Но вскорѣ и этого оказалось мало. Ежемѣсячный журналъ выходилъ лишь съ кругооборотами луны, а жизнь кипѣла, двигаясь съ быстротой электричества и пара, вопросы назрѣвали и ставились такъ быстро, что ежемѣсячный журналъ не въ состояніи былъ поспѣвать за ними. Требовалось нѣчто болѣе подвижное, и тогда-то впервые зародилась мысль о еженедѣльномъ изданіи, которое могло бы служить отдѣльнымъ приложеніемъ къ „Христіанскому Чтенію“. Честь перваго почина въ этой мысли принадлежала именно ректору академіи, прот. І. Л. Янышеву. Насмотрѣв-

пись, какъ хорошо за границей была организована система сообщенія официальныхъ распоряженій центрального правительства и какъ напротивъ это дѣло плохо обстоило у насъ, такъ что главными дѣятелями по распространенію официальныхъ свѣдѣній служили полуграмотные дьячки, ѣздившіе, а больше и пѣшкомъ ходившіе— по сугробамъ и при всѣхъ невзгодахъ погоды—списывать указы въ консисторіяхъ или у благочинныхъ, Іоаннъ Леонтьевичъ пришелъ къ мысли основать особый отдѣлъ „Церковной лѣтописи“, какъ органъ официальныхъ свѣдѣній изъ церковнаго управленія и жизни въ качествѣ еженедѣльнаго приложенія къ „Христіанскому Чтенію“. Мысль нашла сочувственный откликъ въ корпораціи, издано было объявленіе о подпискѣ на этотъ новый органъ, который предположено было еженедѣльно издавать подъ редакціей извѣстнаго публициста, тогда лектора французскаго языка въ академіи А. И. Поповицкаго; даже и фактически началась подписка, но—оказалось, что это предпріятіе было еще преждевременно и—изданіе не состоялось, такъ что и подписныя деньги возвращены были подписчикамъ (1871 г.). Академическій журналъ остался въ прежнемъ положеніи, и такъ какъ Г. Л. Янышевъ получилъ отпускъ на цѣлый годъ, то редактированіе „Христіанскаго Чтенія“ поручено было профессору И. В. Чельцову, который состоялъ въ этой должности до іюня 1874 года. На послѣднемъ предвакаціонномъ собраніи онъ отказался отъ должности редактора, а на эту должность былъ избранъ профессоръ общей древней гражданской исторіи Андрей Ивановичъ Предтеченскій. Какъ талантливый публицистъ, онъ вновь оживилъ мысль о еженедѣльномъ органѣ и былъ дѣйствительнымъ основателемъ этого журнала, его отцемъ и организаторомъ. Новооснованный органъ духовной академіи явился на свѣтъ 4-го января 1875 года и въ немъ въ „первомъ словѣ къ читателямъ“ высказана была та программа, которая сдѣлалась знаменемъ новаго органа и отъ которой онъ, несмотря на разныя внѣшнія перемѣны въ своей судьбѣ, не отступалъ ни на іоту. „Церковный Вѣстникъ“ выступилъ именно выразителемъ того здороваго, спокойнаго, положительнаго направленія, при которомъ имѣлись въ виду именно существенныя потребности церковно-общественной жизни, а не какія-либо мимолетныя вѣянія и страстныя увлеченія. Да этого именно положительнаго, серьезнаго направленія и надобно было ожидать отъ

органа академической корпораціи, которая, стоя во всеоружіи высшаго богословско-философскаго и историческаго знанія, могла всегда глубоко вникать въ смыслъ тѣхъ или другихъ церковно-общественныхъ явленій и обсуждать ихъ не по первому летучему впечатлѣнію, нерѣдко обманчивому и несостоятельному, а именно по тѣмъ внутреннимъ принципамъ и законамъ, которые лежатъ въ основѣ этихъ явленій и въ которыхъ заключается самое объясненіе ихъ. Благодаря этому положительному направленію, „Церковный Вѣстникъ“ всегда съ замѣчательною чуткостью относился къ дѣйствительно важнымъ событіямъ въ общественной жизни, и не только освѣщалъ ихъ съ высшей точки зрѣнія, но и самъ участвовалъ въ благополучномъ разрѣшеніи многихъ общественныхъ вопросовъ и кризисовъ.—Редакція журнала „Вѣра и Разумъ“ съ своей стороны, признавая несомнѣнныя и солидныя достоинства этого собрата по оружію, привѣтствуетъ „Церковный Вѣстникъ“ съ исполненіемъ двадцати пятилѣтняго служенія церкви и отечеству и отъ души желаетъ, чтобы благотворная и полезная дѣятельность его продолжалась еще многіе и многіе годы.

— За послѣднее время Голландское правительство обратило серьезное вниманіе на то, что въ восточно-индійскихъ владѣніяхъ Голландіи дѣятельно агитируютъ тайные агенты панисламизма. Такъ какъ эта пропаганда грозитъ серьезными опасностями, то Голландское правительство неоднократно дѣлало представленія въ Константинополь съ требованіями объясненій отъ Халифа-Султана. Константинопольскій корреспондентъ „Nieuwe Rotterdamsche Courant“ сообщаетъ, что, по увѣреніямъ Турокъ, 35.000 мусульманъ изъ Голландской Индіи обратились къ Портѣ съ просьбой о принятіи ихъ въ свое подданство. Подобныя же просьбы поступаютъ и отъ мусульманъ англійской Индіи. Какой отвѣтъ посылается имъ изъ Константинополя—неизвѣстно, но въ голландскихъ владѣніяхъ уже замѣтно броженіе. Надо думать, что и въ англійской Индіи могутъ быть серьезныя осложненія; такъ какъ пораженія Англичанъ бурами даютъ улемамъ и агитаторамъ отличный аргументъ въ пользу сверженія англійскаго господства. Вообще за послѣдніе годы въ мусульманскомъ мірѣ всюду замѣчается что-то особенное, и проповѣдь панисламизма ведется открыто. Не мѣшаетъ принять это къ свѣдѣнію и намъ, особенно послѣ прискорбныхъ Анджаанскихъ событій.

„Моск. Вѣд.“

— Недавно въ Ташкентѣ представлялась главному начальнику края и была вполнѣ сочувственно имъ принята «врачъ мусульманокъ» Биби-Разыя Кутлуярова-Суляйманова. Окончивъ Рождественскіе женскіе курсы съ званіемъ лекарскаго помощника, г-жа Кутлуярова-Суляйманова была зачислена въ число сестеръ милосердія Общества Краснаго Креста и имѣла счастье быть представленной Августѣйшей Покровительницѣ Рождественскихъ курсовъ Ея Императорскому Величеству Государынѣ Императрицѣ Маріи Ѳеодоровнѣ. Получивъ право леченія среди мусульманокъ, г-жа Кутлуярова-Суляйманова, поступила на службу по земству и занималась практикою въ г. Касимовѣ въ продолженіе 8 лѣтъ. Въ настоящее время „врачъ мусульманокъ“ прибыла вмѣстѣ съ своимъ мужемъ, переведеннымъ на службу въ г. Ташкентъ и намѣрева открытъ амбулаторныя приемы въ туземной части города. Насколько намъ извѣстно, г-жа Кутлуярова-Суляйманова первая мусульманская женщина, окончившая медицинскіе курсы и посвятившая свои труды на пользу своихъ соплеменницъ: прибытіе ея въ сердце Средней Азіи и будущія ея непосредственныя сношенія съ заключенными въ гаремной обстановкѣ нашими мусульманками да послужатъ первою ступенью просвѣтленія этой темной стороны туземной жизни.

При производившемся 70-мъ тиражѣ перваго внутренняго съ выигрышами займа

*главные выигрыши пали на слѣдующіе №№ билетовъ:*

№№ серій.	№№ билет.	Сумма.	№№ серій.	№№ билет.	Сумма.	№№ серій.	№№ билет.	Сумма.	№№ серій.	№№ билет.	Сумма.
18018	5	200000	7192	34	8000	17823	29	1000	12720	28	1000
2913	34	75000	13841	49	8000	18626	25	1000	13355	33	1000
4380	45	40000	2823	30	5000	6544	17	1000	19659	42	1000
5145	5	25000	19375	24	5000	5730	19	1000	5240	38	1000
7976	11	10000	4050	19	5000	8808	7	1000	12772	8	1000
14739	4	10000	5315	23	5000	15102	23	1000	1563	40	1000
2389	26	10000	2988	23	5000	4014	43	1000	11931	33	1000
12916	21	8000	9779	45	5000	1862	39	1000	5856	11	1000
14592	6	8000	6661	17	5000	7835	38	1000	8943	10	1000
19852	8	8000	10987	38	5000	8582	26	1000	494	14	1000

## Выигрыши въ 500 рублей нами на слѣдующіе номера:

№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.
5345	1	4171	8	4520	15	12258	20	10952	27	14889	36	7776	45
7790	1	8746	8	11069	15	12861	20	11381	27	17321	36	8334	45
16167	1	9067	8	11788	15	17062	20	6154	28	19663	36	9701	45
2850	2	1556	9	15711	15	1857	21	14797	28	7505	37	17100	45
8073	2	7365	9	16088	15	6351	21	19872	28	11203	37	17649	45
9347	2	7794	9	2308	16	11794	21	6555	29	12045	37	3006	46
11951	2	8355	9	6702	16	18655	21	15811	29	5347	38	4053	46
12872	2	16521	9	965	17	2532	22	9118	30	5840	38	11135	46
16021	2	19226	9	7818	17	12277	22	13971	30	7067	38	18203	46
18819	2	19942	9	9870	17	13721	22	15376	30	9260	38	19935	46
630	3	2023	10	10872	17	3927	23	15843	30	13343	38	19994	46
783	3	5100	10	12972	17	4127	23	2104	31	15507	38	3213	47
1975	3	5474	10	19109	17	4268	23	9305	31	847	39	5730	47
10148	3	7076	10	6839	18	5743	23	17316	31	18809	39	8032	47
10216	3	8413	10	8861	18	6946	23	1414	32	2291	40	9281	47
13488	3	8469	10	9225	18	10232	23	10489	32	3872	40	15622	47
17773	3	9384	10	9294	18	17184	23	12167	32	9033	40	564	48
18972	3	11604	10	9899	18	19101	23	687	33	9551	40	2211	48
19054	3	14086	10	12373	18	19969	23	1255	33	13172	40	7633	48
3236	4	18103	10	14602	18	3277	24	7275	33	16016	40	10658	48
8224	4	18624	10	14888	18	3759	24	7814	33	17130	40	16718	48
12174	4	2532	11	1591	19	5575	24	8129	33	17974	40	7470	49
14297	4	3964	11	1799	19	5921	24	9717	33	18946	41	9777	49
15507	4	17911	11	4313	19	11664	24	11469	33	4944	42	14369	49
19679	4	1170	12	6291	19	11829	24	13557	33	11330	42	15384	49
4012	5	1702	12	8217	19	16144	24	16616	33	13798	42	18642	49
8247	5	2231	12	8855	19	17763	24	18187	33	228	43	821	50
8348	5	10422	12	9264	19	13460	25	19719	33	6244	43	1275	50
10304	5	10668	12	10232	19	14173	25	570	34	8065	43	10113	50
11668	5	11389	12	12754	19	16626	25	3643	34	9814	43	14476	50
17341	5	12956	12	12929	19	17722	25	4730	34	11640	43	15503	50
6571	7	9081	13	14558	19	396	26	4939	34	16972	43	18787	50
8623	7	13696	13	17357	19	708	26	14403	34	18448	43		
8996	7	5744	14	17386	19	4949	26	15121	34	1664	44		
10589	7	10414	14	3280	20	8306	26	19872	34	6272	44		
12166	7	18580	14	7165	20	17200	26	6412	35	8228	44		
16358	7	2834	15	7747	20	17703	26	5639	36	11750	44		
17368	7	3766	15	11683	20	9145	27	8776	36	13697	44		

Таблица билетовъ серій 1-го внутренняго 5%о съ выигрышами займа, вышедшихъ въ тиражъ погашенія, произведенный въ правленіи государственнаго банка. 3-го января 1900 года:

№№ серій: 7842, 2760, 8379, 10157, 18853, 1246, 2943, 3712, 2997, 18344, 4726, 7306, 2912, 12256, 1534, 12204, 9295, 13054, 18219, 18097, 6148, 10142, 664, 7972, 10468, 4594, 15116, 17854, 10627, 11759, 9960, 15190, 6297, 10957, 8178, 7504, 14025, 5781, 11950, 9067, 14993, 11934, 18321, 4648, 13855, 6964, 7572, 63, 14055, 11234, 15516, 15127, 6837, 6018, 2682, 3582, 12257, 3918, 19075, 15262, 125, 1257, 16679, 18942, 2928, 166, 11376, 2781, 2274, 19213, 6019, 16269, 16224, 12815, 4867, 5529, 17012, 19662, 8203, 8220, 13767, 14358, 11073, 2994, 5943, 1719, 7641, 17056, 430, 13010, 11289, 10471, 15217, 16334, 19712, 11400, 2980, 6894, 19525, 10185, 16859, 1376, 5127, 1748, 19926, 2831, 10172, 14430, 14219, 10114, 18409, 5969, 5022, 17833, 7642, 15598, 2300, 14415, 10638, 19979, 12239, 7622, 6855, 5337, 5427, 13391, 16244, 14969, 5817, 13754, 6483, 4821, 8475, 7315, 18159, 14253, 16902, 5261, 8069, 1631, 10935, 2491.

Уплата капитала по вышедшимъ въ тиражъ билетамъ будетъ производиться съ 1 апрѣля 1900 года въ Государственномъ банкѣ, его конторахъ и отдѣленіяхъ.

**Вышла въ свѣтъ третьимъ, исправленнымъ и значительно дополненнымъ изданіемъ книга:**

Изясненіе церковно-гражданскихъ постановленій относительно браковъ, заключаемыхъ въ родствѣ или свойствѣ. Страл. XVI+237, Пенза 1898 г.

Въ случаяхъ родства, нерѣдко встрѣчающихся между лицами, вступающими въ бракъ, приходскому священнику необходимо со всею правильностью и точностью опредѣлить видъ и близость наличнаго родства, чтобы не повѣнчать запрещеннаго брака и не отказать въ дозволенномъ. Но при крайнемъ разнообразіи и сложности родственныхъ сочетаній, опредѣленіе родства представляется для многихъ пастырей весьма затруднительнымъ, и къ епархіальнымъ начальствамъ часто поступаютъ просьбы о разрѣшеніи браковъ либо въ запрещенномъ для брака родствѣ, либо наоборотъ—въ такихъ степеняхъ родства, которыя не препятствуютъ брачнымъ сопряженіямъ и нарочитыхъ разрѣшеній со стороны епарх. начальства не требуютъ.

Предлагаемая книга въ наглядныхъ таблицахъ представляетъ положительно всѣ случаи родства, могущіе встрѣтиться между брачующимися лицами, и эти таблицы 1) ясно показываютъ, въ какихъ именно степеняхъ родства или свойства находятся между собою дамыя лица; 2) снабжены условными знаками, по которымъ легко опредѣлить: а) могутъ-ли быть вѣнчаны тѣ или другія лица, состояція въ родствѣ, и, если могутъ, б) не нужно-ли просить разрѣшенія брака отъ епарх. начальства, или же в) слѣдуетъ совершить бракъ, не утруждая Архипастыря особымъ прошеніемъ.

Въ послѣднее (3-е) изданіе книги вошли, между прочимъ, слѣдующія разъясненія: 1) Составленіе таблицъ родства; 2) Ошибочное положеніе степени между супругами; 3) Сводное родство; 4) Родство (свойство) послѣ браковъ, несопровожденныхъ сожитіемъ супруговъ; 4) Значеніе физическаго родства при заключеніи брачныхъ союзовъ; 5) Какъ смотрѣть на родство послѣ разведенныхъ браковъ; 6) Браки въ родствѣ кандидатовъ священства. Затѣмъ въ книгѣ помѣщены: 1) Распоряженія разныхъ (20-ти) епархіальныхъ начальствъ по вопросу о томъ, въ какихъ степеняхъ родства браки могутъ быть вѣнчаны съ разрѣшенія и безъ разрѣшенія епархіальной власти; 2) Комбинаціи родства, значеніе которыхъ по отношенію къ брачнымъ союзамъ разъяснилось въ отвѣтахъ редакцій „Церковныхъ Вѣдомостей“, „Церковнаго Вѣстника“ и „Епархіальныхъ Вѣдомостей“. Учебн. Комитетомъ при Св. Синодѣ книга (во 2-мъ изданіи) допущена въ церков. библіотеки. (Церк. Вѣд. 1888 г. № 29-й).

Цѣна книги 1 руб. безъ перес. и 1 р. 15 коп. съ пересылкою. Выписывающіе не менѣе 5 экземпляровъ за пересылку не платятъ, при выпискѣ 10 и болѣе экземпляровъ прѣлагаетъ 1 даровой экземпляръ.

Съ требованіями обращаться къ автору: „Въ Пензѣ, преподавателю дух. семинаріи, Николаю Ксенофоновичу Смирнову“.

По тому же адресу можно выписывать книги:

1) Краткій очеркъ исторіи христіанскаго богослуженія до VII всел. собора, ц. 40 к. съ перес. Выписывающіе эту книжку вмѣстѣ съ „Изясненіемъ церковно-гражданскихъ постановленій относительно браковъ въ родствѣ“,—высылаютъ за оба изданія 1 руб. 40 коп.

2) На день коронованія Ихъ Императорскихъ Величествъ, Государя Императора Николая Александровича и Государыни Императрицы Александры Теодоровны. Пенза, 1896 г., стр. 85, ц. 40 коп. съ перес. Книжка содержитъ въ себѣ: а) чинослѣдованіе коронованія Ихъ Величествъ,—съ историческими объясненіями, б) описаніе царскихъ регалій; в) очеркъ коронаціонныхъ торжествъ въ Москвѣ 6—26 мая 1896 г. и г) по поводу посѣщенія Ихъ Императорскими Величествами Троице-Сергіевой Лавры—описаніе драгоценныхъ предметовъ жертвованныхъ Русскими Государями при посѣщеніяхъ древней св. обители, а также содержаніе рѣчей, сказанныхъ Московскими Архипастырями (Платономъ, Филаретомъ, Макаріемъ, Іоаннікіемъ и Сергіемъ) при Высочайшихъ посѣщеніяхъ Лавры.

3) Еврейско-Русскій словарь,—Зеффера. Переводъ съ нѣмец., ц. 30 коп. съ перес.

Выписывающіе всѣ 4 изданія платятъ 2 руб. съ пересылкою. Оо. благочинные могутъ выписывать книги въ кредитъ.



# Русскій Паломникъ

ИЗДАНИЕ П. П. СОЙКИНА

подъ редакцію

## А. И. ПОПОВИЦКАГО и при участіи ОТЦА ІОАННА КРОНШТАДТСКАГО. РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ

представляетъ собою единственный въ Россіи журналъ для семейнаго религіозно-нравственнаго чтенія, по богатству же, разнообразію и занимательности содержанія и художественности рисунковъ его можно смѣло сравнить съ лучшими отечественными изданіями.

ПОДПИСЧИКИ ВЪ ТЕЧЕНІЕ 1900 ГОДА ПОЛУЧАТЪ:

**52** ИЛЛЮСТРИРОВАННЫХЪ №№. **12** ЕЖЕМЪСЯЧНЫХЪ КНИГЪ  
Каждый номеръ въ размѣрѣ 16 стр. больш. формата, съ рисунками изъ исторіи русскаго народа и русской православной церкви. Каждая объем. 180—240 стр., заключающ. въ себѣ: историческія повѣсти и рассказы, описанія святыхъ, и т. п.

И КРОМЪ ТОГО, **БЕЗПЛАТНО** ИСПОЛНЕННАЯ ВЪ 12 КРАСОКЪ  
НА МЕТАЛЛЪ **РАЗМѢРОМЪ 5×6 ВЕРШКОВЪ** ВЪ РЕЛЬЕФНОЙ ЗОЛОЧЕННОЙ РИЗѢ

копія съ нерукотвореннаго

## ОБРАЗА ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ.

Точный снимокъ съ иконы, находящейся въ домикѣ Петра Великаго въ Спб.

Въ 12 книжкахъ „РУССКАГО ПАЛОМНИКА“ будетъ дано:

- |   |   |
|---|---|
| 1) Вѣрнымъ путемъ. Повѣсть <i>А. И. Красницкаго</i> , въ 2-хъ частяхъ.                  | 7) Подвижники XIX в. II ч. Историко-біографич. очерки. <i>Е. Поселянина</i> .   |
| 2) Іудейскій царь Соломонъ. Соч. <i>Фаррара</i> . Переводъ свщ. <i>М. Славитскаго</i> . | 8) Наши черные единовѣрцы. Сост. <i>В. Бучинскій</i> и <i>Θ. Рыбскій</i> .  |
| 3) Подвижники XIX в. I ч. Историко-біографическіе очерки. <i>Е. Поселянина</i> .        | 9) Милость Божія надъ царями и правителями земли русской. <i>Н. В. Мякова</i> .                                       |
| 4) За святую обитель. Историч. повѣсть изъ смутнаго времени. <i>В. П. Лебедева</i> .    | 10) Ты побѣдилъ, Галилеянинъ! Повѣсть изъ древней церковн. исторіи. <i>Н. Малицкаго</i> .                             |
| 5) Русскія миссіи на окраинахъ. Историко-этнографическій обзоръ. Прот. <i>І. Б—ва</i> . | 11) Туча съ запада. Историч. повѣсть изъ временъ распространенія христіанства у зап. славянъ. <i>Θ. П. Рыбскаго</i> . |
| 6) Бытовые очерки современной Палестины. <i>С. И. Кончилиовича</i> .                    | 12) Нязь-Мученикъ. Историч. повѣсть <i>В. П. Лебедева</i> .   |

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на журналъ **РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ** безъ доставки въ Спб. ПЯТЬ руб.

Съ доставкой и перес. по всѣ города Россійской имперіи шестъ руб. За границу 8 руб. Допускается разсрочка: при подпискѣ 2 руб., къ 1 апрѣля 2 руб. и къ 1 іюля остальные.

Подробное объявленіе и пробный № высылаются за 7 коп. марку.

ГЛАВНАЯ КОНТОРА С.-ПЕТЕРБУРГЪ, Стремянная ул., № 12, собств. домъ.

Астраханскимъ Кприлло-Меодіевскимъ Братствомъ издана брошюра: „Выписка изъ путевого журнала протоіерея Михаила Гусакова по обзорнiю сектанства въ 1887 году“, одобренная 3 Миссіонерскимъ Съѣздомъ въ Казани во всѣ церковныя, епархіальныя и благочинническія бібліотеки; брошюра продается въ Астраханскомъ Епархіальномъ Складѣ по 30 коп. за экземпляръ.

## Извѣстія Южно-Русскаго Общества Акклиматизаціи

ГОДЪ IV.

Выходитъ ежемѣячно книжками до 5 листовъ.

Программа извѣстій: 1. Мѣропріятіи правительственныхъ и общественныхъ учрежденій по растеніеводству и животноводству. 2. Открытія и изобрѣтенія въ области растеніеводства и животноводства. 3. Монографіи и замѣтки по растеніеводству и животноводству. 4. Корреспонденціи. 5. Библіографіи книгъ и временныхъ изданій по растеніеводству и животноводству. 6. Журналы засѣданій Южно-Русскаго Общества Акклиматизаціи и его отдѣловъ и доклады, слѣданныя въ нихъ. 7. Справочный отдѣлъ и объявленія. Въ вышедшихъ книжкахъ помѣщены статьи: проф. А. Ф. Брандта, проф. Т. Бутневича, проф. А. Н. Краснова, проф. А. П. Остапенко, проф. Л. О. Павловича, Н. И. Кичунова, (садоводство), И. И. Каразина (садоводство), В. Козубова (садоводство), А. М. Нириллова (пчеловодство), М. А. Зарембы (рыбоводство), В. Н. Родзянко (энтомологія), С. А. Чернышева, К. И. Юницкаго и др. Подписная цѣна на годъ съ доставкой и пересылкой — 3 р.; для членовъ Южно-Русскаго Общества Акклиматизаціи: 1 р. 50 к. Адресъ редакціи и конторы: Харьковъ, Университетская горка, коптора Н. В. Петрова.

*Редакторъ Н. В. Петровъ.*

**ОТКРЫТА ПОДПИСКА И ПРИЕМЪ ОБЪЯВЛЕНІЙ.**

# Календарь „СИНЯГО КРЕСТА“.

(Настольная справочная книга).

Съ соизволенія ЕЯ ИМПЕРАТОРСКАГО ВЫСОЧЕСТВА

**Великой Княгини Елисаветы Маврикіевны.**

Общество попеченія о бѣдныхъ и больныхъ дѣтяхъ, состоящее подъ Августѣйшимъ Покровительствомъ ЕЯ ИМПЕРАТОРСКАГО ВЫСОЧЕСТВА, предпріяло изданіе на 1900 г. Календаря „Синяго Креста“, который поступитъ въ продажу въ Декабрѣ 1899 г. въ количествѣ 10,000 экземпляровъ и явится подробнымъ справочнымъ изданіемъ, необходимымъ для каждаго. Цѣна Календаря „Синяго Креста“ по 2 руб. за экземпляръ, съ пересылкой 2 руб. 50 коп. Главный складъ изданія въ Редакціи „Синяго Креста“: С.-Петербургъ, Сергіевская ул., 41.

1900 годъ первый годъ изданія ежемѣсячный, иллюстрированный, политическій, научный и литературный журналъ

## НОВЫЙ ВѢКЪ.

Журналъ ставитъ своею цѣлью быть горячимъ защитникомъ просвѣщенія, нравственности и милосердія. Онъ стойко будетъ бороться съ тѣми темными сторонами жизни, которыя, какъ печальное наслѣдіе, остаются отъ XIX-го вѣка. Всѣ отрасли знаній только тогда, съ должною пользою, могутъ быть использованы человечествомъ, когда послѣднее, параллельно, будетъ разивать и усовершенствовать свои духовныя силы, имѣющія въ основаніи просвѣщеніе, нравственность и милосердіе. Наступающій XX-й вѣкъ долженъ быть торжествомъ именно тѣхъ трехъ началъ, которыя ставятся редакціей своимъ девизомъ. Общностью работы, сплотивъ сотрудниковъ, среди которыхъ много молодыхъ, но уже зарекомендовавшихъ себя силъ, редакція надѣется, что ея стремленія встрѣтятъ сочувствіе и поддержку. Правильная постановка отдѣла „Внутреннія корреспонденціи“ дастъ возможность читателю слѣдить за событіями даже самыхъ отдаленныхъ раіоновъ отечества. Собственные же корреспонденты въ значительныхъ пунктахъ иноземныхъ государствъ будутъ освѣщать и выяснять тѣ вопросы политической и общественной жизни, которые заслуживаютъ вниманія съ нашей государственной точки зрѣнія. Но особенная забота будетъ установлена на всестороннее ознакомленіе со славянскими землями, имѣя цѣлью правдивое выясненіе ихъ современнаго политическаго положенія и надеждъ на будущее. Свѣдѣніямъ о новыхъ успѣхахъ науки, человѣческихъ знаній и экономической жизни государствъ будетъ отведено въ журналѣ значительное мѣсто. Литературный отдѣлъ журнала заключаетъ въ себѣ беллетристику изъ лучшихъ оригинальныхъ и переводныхъ произведеній въ видѣ романовъ, повѣстей, очерковъ, стихотвореній и т. п. Въ этотъ же отдѣлъ войдутъ свѣдѣнія изъ прошлаго и изслѣдованія родной старины. Картинки и рисунки, которыми будетъ снабжена каждая книжка журнала, явятся выразителями лучшихъ произведеній современнаго искусства въ широкомъ смыслѣ этого слова. Въ 1900 году книжки журнала „Новый Вѣкъ“ будутъ выходить 15 числа каждаго мѣсяца, въ размѣрѣ 5—8 листовъ. Составленные по образцу толстыхъ журналовъ книжки будутъ заключать въ себѣ слѣдующіе отдѣлы:

I. Внутреннія извѣстія. Хроника. II. Виѣшнія извѣстія. Заграничныя мелочи. III. Статьи по новымъ законоположеніямъ, городскому и земскому самоуправленію, сельскому хозяйству, техникѣ, финансамъ, искусству, спорту, военному дѣлу и т. п. IV. Литература: романы, повѣсти, рассказы—оригинальные и переводные; стихотворенія, эпіграммы и т. п. V. Изъ прошлаго: мемуары, воспоминанія, замѣтки о старинѣ и т. п. VI. Библіографія. Новыя книги в изданія. VII. Письма и корреспонденція,—внутреннія и изъ иностранныхъ государствъ. VIII. Благотворительность и милосердіе: статьи по дѣятельности разныхъ обществъ и учреждений, преслѣдующихъ въ своей дѣятельности помощь ближнему. IX. За мѣсяць (фельетонъ). X. Наша печать. XI. Мелочи жизни. XII. Почтовый ящикъ. Вопросы и отвѣты. XIII. Объявленія.

Всѣ годовыя подписчики на 1900 годъ получаютъ, бесплатно, по желанію одинъ изъ слѣдующихъ художественно отпечатанныхъ портретовъ: Е. И. В. Государя Наслѣдника Михаила Александровича (литограф. 10 вер. ширины и 14 вер. вышины); Е. И. В. Великаго Князя Дмитрія Константиновича (11 вер. ширины и 15 вер. вышины, исполненъ 12 масляными красками съ картины С. В. Животовскаго) и А. С. Пушкина (шириною 10 вер., вышиною 14 вер.), роскошно литографированный заграничнымъ способомъ съ лучшаго оригинала; необходимое украшеніе школы, бібліотеки, кабинета и т. п. Въ годъ, считая и премію, съ доставкою и пересылкою всего 3 руб.; за 1/2 года—2 руб. Отдѣльные №№ по 50 коп. За перемѣну адреса—30 коп. За излишне выписываемый портретъ доплачивается 1 руб. Доставившіе въ теченіи года подписку (хотя бы и разновременно) на 5 экзем., получаютъ шестой безплатно. Для облегченія подписки первый номеръ можетъ быть отправленъ наложеннымъ платежемъ (доплата 30 коп.), а остальные №№ обыкновеннымъ порядкомъ. Но они будутъ высланы только тогда, когда наложенный платежъ будетъ оплаченъ. Объявленія: за 1 стр. 10 р., за 1/2 стр.—5 р. и за 1/4 стр. 3 р. Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Спб., Гороховая ул., д. 9, кв. 12), въ книжныхъ кіоскахъ Пташникова, во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и складахъ, въ конторахъ для объявленій и т. п.

Редакторъ-издатель Н. Г. Николаевъ.

## ОТКРЫТА ПОДПИСКА.

С Ъ В Е Р Ъ

XIII-й годъ изданія.

*Въ 1900 году даетъ своимъ подписчикамъ бесплатно*собраніе сочиненій **І. КРАШЕВСКАГО**

12 томовъ „БИБЛИОТЕКИ СЪВЕРА“, каждый томъ объемомъ отъ 160 до 240 и болѣе стр., въ которыхъ будетъ дано собраніе сочин. І. Крашевскаго: 1) „Князь Михайль Вишневецкій“. 2) „Гетманскіе грѣхи“. 3) „Король хлоповъ“. 4) „Князь Голубы“. 5) „Послѣдніе вѣт. Сѣверинскихъ“. 6) „Братья Рамульты“. 7) „Два пути“. 8) „Хата за околицей“. 9) „Кордецкий“. 10) „Сфинксъ“.

Въ отдѣльной прод. эти сочинен. стоятъ около 18 руб.

*Подписчики „СЪВЕРА“ съ 1900 году получаютъ:*

52 №№ иллюстр. журнала, изъ которыхъ 12 №№ съ цвѣтн. рисунк. извѣстн. художник. 52 №№ еженедѣльнаго обзорѣнія „Сѣверъ“, въ форматѣ газетн. листа. 12 №№ ежемѣсячнаго журнала „Хозяйство и домоводство“. 12 №№ ежемѣсячнаго моднаго журнала „Парижскія моды“. 12 №№ выкроекъ на отдѣльныхъ большихъ листахъ, съ узорами, монограммами, рисунками для вышиваній и пр.

Лица, не бывшія подписчиками въ 1899 г., желающія приобрести 12 томовъ сочиненій того же автора, („Древнее сказаніе“, „Пань Твардовскій“, „Остапъ Бондарчукъ“, „Кунигасъ“, „Ермола“, „Янъ Собѣскій“, „Мученица на тронѣ“, „Два свѣта“, „Уляна“, „Черный день“, „Чудаки“, „Гнѣвъ Божій“), доплачиваютъ 3 руб. безъ пересылки и 4 р. съ доставкой и пересыл. Годовые подписчики „Сѣвера“, кромѣ всѣхъ другихъ приложений, получаютъ бесплатно:

**Роскошный альбомъ** изъ 24 иллюстр. къ собр. соч. Іосифа Крашевскаго.

**Примѣчаніе.** Бесплатныя библіотеки и читальни, народныя и церковно-приходскія начальныя школы и училища, городскіе и сельскіе учителя и учительницы, сельскіе священники и діаконъ, земскіе врачи, фельдшера и фельдшерицы и волостныя правленія пользуются исключительнымъ правомъ получать журналъ „Сѣверъ“, со всѣми къ нему приложениями и преміями, на особо-льготныхъ условіяхъ, а именно: за 5 р. съ дост. и перес. Подписка на льготные экземпляры припмается исключительно въ главной конторѣ „Сѣвера“ только до 1 февраля 1900 г. и не иначе какъ на годъ, безъ разсрочки, не болѣе 1 экз. на каждое лицо или учрежденіе, безъ права передачи. Подписка адресуется въ Главную контору журнала „Сѣверъ“ (СІВ., Невскій, 170), на имя издателя Ник. Фед. Мертца.

Иллюстрированное объявленіе высылается по первому требованію бесплатно.

Мин. Нар. Просв. журналъ „Сѣверъ“ допущенъ въ обращенію въ бесплатныхъ народныхъ читальняхъ и библіотекахъ.

Подписная цѣна „Сѣвера“: на годъ безъ доставки въ С.-Петербургѣ 6 р. 1) въ Главн. конторѣ журнала „Сѣверъ“ (Невскій, 170); 2) въ отдѣленіи конторы жур. у Л. и Э. Метцль и К<sup>о</sup>. (Б. Морская, 11); 3) въ Москвѣ, въ конторѣ Л. и Э. Метцль и К<sup>о</sup> (Мясницкая, д. Спиридонова)—6 р. 25 к.; 4) въ Одессѣ, въ книжно-газетной торговлѣ Г. В. Свистунова (уг. Екатерининской и Дерибас. ул. д. Греческаго училища)—6 р. 50 к.

На годъ съ дост. и пер. во всѣ мѣстности Имперіи 7 р., на 6 мѣс. 3 р. 50 к., на 3 мѣс. 1 р. 75 к., на 1 мѣс. 60 к., за границу 11 р. (Разсрочка—въ тѣ-же сроки Подписка принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и кіоскахъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1900 ГОДЪ,

ДВАДЦАТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ,

# „Южный Край“

ГАЗЕТА ОБЩЕСТВЕННАЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ и ЛИТЕРАТУРНАЯ.

**Выходитъ ежедневно безъ предварительной цензуры.**

Программа газеты: I. Дѣйствія правительства. II. Руководящія статьи по вопросамъ внутренней и вѣншей политики, экономическія и общественной жизни. III. Обзоръ газетъ и журналовъ. IV. Телеграммы спеціальныхъ корреспондентовъ „Южнаго Края“ и „Россійскаго Телеграфнаго Агентства“. V. Послѣднія извѣстія (сообщенія собственныхъ корреспондентовъ и извѣстій другихъ газетъ. VI. Мѣстная хроника. VII. Наука и искусство. VIII. Театръ и музыка. IX. „Свѣтъ и тѣнь“ (маленькій фельетонъ). X. Вѣсти съ юга: корреспонденціи „Южнаго Края“ и извѣстія другихъ газетъ. XI. Со всѣхъ концовъ Россіи: корреспонденціи „Южнаго Края“ и извѣстія другихъ газетъ. XII. Извѣстія по горному дѣлу. XIII. Внѣшнія извѣстія: письма заграничныхъ корреспондентовъ, послѣдняя почта. XIV. Фельетонъ: научный, беллетристическій, стихотворный и общественной жизни. XV. Судебная хроника. XVI. Критика и библиографія. XVII. Смѣсь. XVIII. Вржевая хроника и торговый отдѣлъ. XIX. Почтовый ящикъ. XX. Календарь. XXI. Справочныя свѣдѣнія: дѣла, назначенныя къ слушанію въ судебныхъ учрежденіяхъ и резолюціи по нимъ, свѣдѣнія о торгахъ, аукціонахъ, конкурсахъ и проч. XXII. Стороннія сообщенія. XXIII. Объявленія.

Редакція имѣетъ собственныхъ корреспондентовъ въ очень многихъ городахъ и торговыхъ пунктахъ Южной Россіи.

Редакція ежедневно получаетъ извѣстія изъ Петербурга и Москвы отъ собственныхъ корреспондентовъ.

Въ „Южномъ Краѣ“ помѣщаются портреты Особъ Императорской Фамиліи, историческихъ лицъ, выдающихся современныхъ дѣятелей и помитипажи, имѣющіе отношеніе къ текущимъ событіямъ.

## *Подписная цѣна на 1900 годъ:*

Съ доставкою въ Харьковъ:

На 12 м.	11 м.	10 м.	9 м.	8 м.	7 м.	6 м.	5 м.	4 м.	3 м.	2 м.	1 м.
Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.
10 —	9 50	9 —	8 25	7 50	6 75	6 —	5 25	4 50	3 40	2 40	1 20.

съ пересылкою иногороднимъ:

11 —	10 50	10 —	9 20	8 50	7 80	7 —	6 —	5 —	4 —	3 —	1 50
------	-------	------	------	------	------	-----	-----	-----	-----	-----	------

Допускается разсрочка платежа за годовой экземпляръ по соглашенію съ конторой. Подписка и объявленія принимаются въ ХАРЬКОВѢ—въ главной конторѣ газеты „Южный Край“, на Сумской улицѣ, въ домѣ А. А. Іозефовича, № 13. Книжнымъ магазинамъ дѣлается уступка: съ подписокъ: годовой, 11-ти и 10-ти мѣсячныхъ по 50 в., а съ остальныхъ—по 5 коп. за каждый мѣсяць.

„Южный Край“ печатается ВЪ РАЗМѢРѢ БОЛЬШИХЪ СТОЛИЧНЫХЪ ГАЗЕТЪ НА РОТАЦИОННОЙ МАШИНѢ МАРИНОНИ, ПОЛУЧЕННОЙ ИЗЪ ПАРИЖА, которая даетъ до 20,000 оттисковъ въ часъ.

Редакторъ-издатель А. А. Іозефовичъ.

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первыя десять лѣтъ въ журналѣ помѣщены были, между прочимъ, слѣдующія статьи:

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то. „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать?“ Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовныя 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. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ плодоприношеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покоѣ воскреснаго дня“. Доктора 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. Филевоваго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли intercomunion, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартынова и проч.

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

# ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Редакторы: { Ректоръ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ  
и Инспекторъ Семинаріи, Константинъ ИСТОМИНЪ.