

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1901.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Ученіе І. Г. Фихте о религіи, ея сущности и происхожденіи. Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* . . . . . 241—257

Обсужденіе современныхъ научныхъ гипотезъ о происхожденіи міра на основаніи Библейскаго повѣствованія о сотвореніи его (окончаніе). *Свящ. Гр. Мозолевскаго* . . . . . 258—276

Къ вопросу о непротивленіи злу силою. *К. Григорьева* . . . . . 277—306

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Философскія воззрѣнія Преосвященнаго Никанора, Архіепископа Херсонскаго и Одесскаго (р. 1817 † 1890 г.). *Александра Никольскаго* . . . . . 105—131

Религіозно-философскія воззрѣнія Сновороды. *М. Краснова* . . . . . 132—152

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Педагогическіе курсы для учителей церковныхъ школъ Харьковской и Сухумской епархій въ г. Харьковѣ въ 1901 г. (продолженіе).—Епархіальныя извѣстія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1901.

# „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, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ 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 приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ 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 линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—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. Брентано. 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 Вождіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

5. „Царство, 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.

Πιστε: νοοῦμεν.

*Върою разумѣаемъ.*

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Августа 1901 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солмцевъ.*

## Ученіе І. Г. Фихте о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Въ декабрѣ 1791 года молодой нѣмецкій ученый, *Іоганъ Готтлибъ Фихте* (1762—1814), незадолго предъ тѣмъ окончившій курсъ въ іенскомъ университетѣ и потомъ занимавшій должность простаго домашняго учителя въ Швейцаріи, написалъ свое первое философское сочиненіе „*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*“ (Опытъ критики всякаго откровенія), посвятивъ его придворному проповѣднику Фр. Ф. Рейнгарду. Читающая публика встрѣтила это сочиненіе съ такимъ сочувствіемъ, что въ 1793 году авторъ увидѣлъ себя вынужденнымъ приступить ко второму изданію его. Самъ Кантъ, предъ авторитетомъ котораго преклонялись всѣ мыслящіе умы того времени и сужденію котораго отдавали справедливость даже его противники, высказалъ одобреніе объ этомъ трудѣ Фихте въ самыхъ лестныхъ для автора выраженіяхъ. Иначе, впрочемъ, онъ не могъ и поступить, такъ какъ въ этомъ сочиненіи Фихте только примѣнилъ къ области религіи общіе принципы Кантовскаго міровоззрѣнія. У Ибервега мы читаемъ слѣдующій рассказъ по поводу перваго изданія сочиненія Фихте „Опытъ критики всякаго откровенія“: „Написанный въ духѣ Канта, обнародованный издателемъ, какъ кажется, съ намѣреніемъ безъ имени автора и съ предисловіемъ, въ которомъ авторъ объявляетъ себя повичкомъ. Опытъ былъ принятъ рецензентомъ *Ienaer Allg. Litt. Zeit.* и вообще почти повсюду философской публикой за произведеніе Канта. Когда узнали ошибку, на Фихте палъ блескъ сочиненія, авторомъ котораго могли считать самаго Канта. Это обстоятельство

ство существенно содѣйствовало его позднѣйшему приглашенію въ Іену“. Впрочемъ, интересъ мыслящихъ людей къ сочиненію Фихте въ достаточной степени можетъ быть объясняемъ и тѣми важными и серьезными вопросами, разрѣшеніе которыхъ составляетъ его содержаніе.

Въ названной книгѣ Фихте обращаетъ вниманіе своихъ читателей прежде всего на фактъ всеобщности и универсальности религіознаго сознанія въ родѣ человѣческомъ. Каждому изслѣдователю, говоритъ онъ, не можетъ не представиться достопримѣчательнымъ тотъ фактъ, что у всѣхъ народовъ, какъ находящихся еще въ состояніи совершенной дикости, такъ и у достигшихъ высокой степени культурности, можно находить мнѣнія о взаимоотношеніяхъ между высшими существами и человѣкомъ, равно какъ и традиціи о сверхъестественныхъ внушеніяхъ и воздѣйствіяхъ Божества на смертныхъ,—традиціи—то грубыя, то болѣе чистыя, но во всякомъ случаѣ—всеобщія. Это явленіе уже по причинѣ своей всеобщности и универсальности заслуживаетъ полнаго вниманія и серьезнаго изученія. Поэтому Фихте признаетъ достойнымъ истинной философіи—подвергнуть научному изслѣдованію вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ ея свойствахъ и основаніяхъ, съ тѣмъ, чтобы достигнуть положительнаго заключенія, -- слѣдуетъ ли ее относить къ измышленіямъ обманщиковъ или къ области пустыхъ мечтаній (*in das Land der Träume*). Итакъ, въ „Опытѣ критики всякаго откровенія“ Фихте ставитъ своею *положительною* задачею—предложить читателямъ разрѣшеніе вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, ея сущности, свойствахъ и основаніяхъ.

Насколько же онъ выполнилъ эту задачу?

Кто внимательно прочтетъ названную книгу Фихте, тотъ едва ли будетъ удовлетворенъ выводами, которые сдѣланы въ ней авторомъ, и не удивится тому обстоятельству, что у Фихте было только немного учениковъ и послѣдователей, несмотря на то, что книга его вначалѣ своего появленія была принята съ сочувствіемъ. Прежде всего читатель легко замѣтитъ, что въ рѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ Фихте совершенно несамостоятеленъ и не

оригиналенъ. И понятно, почему сочиненіе Фихте, изданное въ первый разъ безъ обозначенія фамиліи автора, всѣми было приписано Канту. Подобно Канту, и Фихте опредѣляетъ религію, какъ представленіе нравственнаго закона подъ формою божественнаго повелѣнія. Подобно Канту, и Фихте полагаетъ сущность религіи въ нравственномъ поведеніи человѣка, при чемъ практическому разуму онъ отдаетъ преимущество предъ теоретическимъ еще въ большихъ размѣрахъ, чѣмъ Кантъ. Подобно Канту, и Фихте также приходитъ къ признанію бытія Божія только въ силу требованій нравственнаго закона, по которымъ между добродѣтелью и счастіемъ должно существовать полное соотвѣтствіе. Но требованіе установить соотвѣтствіе между добродѣтелью и счастіемъ должно быть предъявлено не къ такому существу, которое само страдательно воспринимаетъ возбужденія отъ внѣшней природы, а лишь къ такому, которое совершенно самостоятельно управляетъ природою,—въ которомъ моральная необходимость соединяется съ абсолютною физическою свободою. Такое Существо, говоритъ Фихте, мы называемъ *Богомъ*. Слѣдовательно, признавать существованіе Бога должно съ такою же несомнѣвностію, съ какою мы признаемъ существованіе нравственнаго закона, ибо послѣдній—то именно и есть Богъ. Въ Богѣ дѣйствуетъ *только* нравственный законъ и притомъ—*безъ всякаго ограниченія*, а потому Богъ святъ и блаженъ; когда же отрицаніе всякаго ограниченія мыслится въ отношеніи Бога къ чувственному міру, Онъ—*всемогущъ*. Богъ,—говоритъ Фихте далѣе,—въ силу требованія нравственнаго закона къ Нему, долженъ установить полное соотвѣтствіе между нравственнымъ поведеніемъ и счастіемъ конечныхъ разумныхъ существъ, потому что только чрезъ Него и въ Немъ разумъ господствуетъ надъ чувственною природою,—а это значитъ, что Онъ долженъ быть *совершенно справедливымъ*. Въ понятіи всего существующаго вообще не мыслится ничего, кромѣ ряда причинъ и дѣйствій, совершающихся по естественнымъ законамъ въ чувственномъ мірѣ, и свободныхъ рѣшеній моральныхъ существъ—въ сверхчувственномъ. Причины и дѣйствія въ чувственномъ мірѣ не могутъ быть для Бога предметомъ вниманія, ибо Его отноше-

ніе къ нимъ ограничивается лишь тѣмъ, что Онъ опредѣлилъ законы природы въ силу Своей причинности чрезъ свободу и далъ первый толчекъ текущему по нимъ ряду причинъ и дѣйствій; напротивъ свободныя рѣшенія моральныхъ существъ Онъ долженъ знать всѣ, ибо всѣ они опредѣляютъ степень моральности того или другого существа; а такая степень есть масштабъ, по которому должно быть установлено и даровано счастье разумнымъ существамъ, согласно требованію нравственнаго закона, исполнителемъ котораго Богъ является. Поэтому мы должны мыслить Бога *всевѣдущимъ*. Но пока конечныя существа остаются конечными, они находятся, какъ того требуетъ самое понятіе конечности въ морали, подъ вліяніемъ еще и другихъ законовъ, кромѣ законовъ разума; вслѣдствіе этого, сами по себѣ они не будутъ въ состояніи установить полное соотвѣтствіе между добродѣтелью и счастьемъ; между тѣмъ нравственный законъ безусловно требуетъ такого соотвѣтствія. Ясно, что этотъ законъ никогда не перестанетъ дѣйствовать, такъ какъ онъ никогда не будетъ осуществленъ; указанное требованіе его никогда не прекратится, такъ какъ оно никогда (во времени) не будетъ исполнено; очевидно, оно имѣетъ значеніе не для времени, а для вѣчности. Вотъ почему только къ святому, всевѣдущему и всемогущему Существу и предъявляется это требованіе моральнаго закона—въ вѣчности устроить наивысшее благо всѣхъ разумныхъ существъ, въ вѣчности установить совершенное равновѣсіе между нравственнымъ поведеніемъ и счастьемъ. Ясно, что Богъ Самъ долженъ быть вѣчнымъ для того, чтобы осуществить требованія вѣчнаго моральнаго закона, опредѣляющаго Его природу; но этого мало,—Онъ долженъ даровать вѣчность и всѣмъ разумнымъ существамъ, подчиненнымъ тому же самому закону, которымъ требуется вѣчность. Итакъ, Богъ долженъ быть существомъ *вѣчнымъ* и каждое моральное существо должно имѣть бытіе *вѣчно* продолжающееся, если конечная цѣль моральнаго закона не должна оставаться пустою, неосуществимою и невозможною.

Такимъ образомъ въ своемъ „Опытѣ критики всякаго откровенія“ Фихте устанавливаетъ понятіе о Богѣ и Его свойствахъ,

равно какъ и о свойствахъ моральныхъ существъ вообще тѣмъ именно путемъ, какой былъ указанъ Кантомъ (въ его нравственномъ доказательствѣ бытія Божія и безсмертія человѣческой души). Подобно Канту, и Фихте объявляетъ всѣ выведенныя имъ положенія *постулатами* практическаго разума, а то признаніе, къ которому насъ вынуждаютъ вообще требованія моральнаго закона, онъ называетъ *отрою*. Но такъ какъ эти положенія, говоритъ Фихте, во всякомъ случаѣ основываются только на примѣненіи нравственнаго закона къ *конечнымъ* существамъ, а не на возможности этого закона самого въ себѣ (*an sich*), каковое изслѣдованіе для насъ трансцендентно, то въ этой формѣ они только *субъективны*, т. е., имѣютъ значеніе только для конечныхъ существъ, но по этой именно причинѣ они для нихъ и *общеобязательны*. Какъ безконечный Разумъ можетъ созерцать свое бытіе и свои свойства,—этого мы не можемъ знать, не будучи сами безконечнымъ разумомъ. Разумъ, практически управляемый моральнымъ закономъ, можетъ составить себѣ двоякое представленіе о Богѣ. Одно относится къ Нему самому, именно—къ тому, что Онъ всецѣло и исключительно опредѣляется нравственнымъ закономъ; другое основывается на Его отношеніи къ конечнымъ моральнымъ существамъ и оно-то даетъ намъ право признавать его существованіе. По первому Бога представляютъ какъ всесовершеннѣйшую святость, въ которой нравственный законъ осуществляется вполнѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ единственно—блаженное существо, потому что Онъ одинъ только святъ, т. е., какъ осуществленіе достигнутой конечной цѣли практическаго разума, какъ само *наивысшее благо*, возможность котораго онъ постулируетъ; по второму—какъ наивысшаго Міропровителя, дѣйствующаго по моральнымъ законамъ, и какъ Судію всѣхъ разумныхъ духовъ. Первое разсматриваетъ Его Самаго въ Себѣ, по Его *бытію*, и Онъ представляется, по нему, какъ всесовершеннѣйшій блюститель нравственнаго закона; другое—по *дѣйствіямъ* этого бытія на другія моральныя существа, въ силу чего Онъ является наивысшимъ, никому не подчиненнымъ исполнителемъ требованій нравственнаго закона, а слѣдовательно,—и



законодателемъ,—каковой выводъ однако-же не непосредственно ясенъ и долженъ подлежать дальнѣйшему раскрытію. Впрочемъ, говоритъ Фихте, пока мы остаемся только при этихъ истинахъ, какъ таковыхъ, мы имѣемъ дѣло лишь съ *богословіемъ*, которое оказывается для насъ необходимымъ уже потому, чтобы мы не могли поставить наши теоретическія убѣжденія съ противорѣчіе съ нашимъ практическимъ опредѣленіемъ воли. Но это еще—не *религія*, которая сама, какъ причина, имѣла бы вліяніе на это опредѣленіе воли.

Какимъ же образомъ, спрашиваетъ Фихте, изъ богословія происходитъ религія? Богословіе, говоритъ онъ, есть простая наука, мертвое знаніе, безъ всаго пракческаго вліянія; религія же, по самому значенію слова (*religio*), есть нѣчто такое, что насъ *связываетъ* и притомъ *связываетъ сильно*, чѣмъ каковы мы безъ нея. Нашей духовной природѣ присуща идея справедливости, и въ насъ возбуждаетъ чувство удовольствія все, что внѣ насъ оказывается цѣлесообразнымъ и согласнымъ съ нашимъ понятіемъ о справедливости. Мы радуемся, когда не достигаютъ цѣли злые умыслы, когда отыскиваютъ и наказываютъ злодѣя, равно какъ и тому, когда осуществляются съ успѣхомъ честныя стремленія, когда надлежащимъ образомъ оцѣнивается непризнанная добродѣтель или уважаются принесенныя жертвы и испытанныя скорби ради добродѣтели. Это чувство имѣетъ всеобщій характеръ и находитъ для себя основаніе въ глубочайшихъ тайникахъ нашей природы. Это—никогда неизсякаемый источникъ того интереса, который привлекаетъ насъ къ себѣ въ поэтическихъ произведеніяхъ. Идеальный міръ, въ которомъ все происходитъ согласно съ справедливостію, намъ нравится несравненно больше, чѣмъ міръ дѣйствительный, въ которомъ мы часто видимъ господство несправедливости. Чувство удовольствія мы испытываемъ и при созерцаніи прекраснаго. Но это чувство—не то же, что чувство, возбуждаемое справедливостію. Здѣсь мы высказываемъ только свое удовольствіе или неудовольствіе, но не чувствуемъ интереса, не *желаемъ* существованія предмета, который *долженъ быть*. Послѣднее есть характеристическій признакъ только того чув-

ства удовольствія, которое вызывается въ насъ идеею справедливости. Такимъ образомъ въ мірѣ вымысловъ, въ драмахъ или романѣ, мы не удовлетворяемся до тѣхъ поръ, пока не спасена, по крайней мѣрѣ, честь невинно преслѣдуемаго, пока не признана его невинность, не разоблаченъ несправедливый преслѣдователь и пока онъ не понесъ заслуженнаго наказанія. Наше благоволеніе къ тому, что справедливо, не есть, слѣдовательно, простое одобреніе, но оно соединено съ интересомъ, съ желаніемъ или требованіемъ, что справедливое *должно быть*. Тѣмъ не менѣе наше благоволеніе не есть причина появленія его объекта. Поэтому и существуютъ такъ называемыя *праздныя желанія* (*primum desiderium*). Такъ, желаніе многоразличныхъ видовъ пріятнаго есть только праздное желаніе. Кто, напр., не пожелалъ бы послѣ грозы и ненастья яснаго дня? Но одному такому желанію мы вовсе не можемъ приписывать причинности появленія яснаго дня. Если бы въ такомъ положеніи находилось и благоволеніе къ нравственно доброду, говоритъ Фихте, то у насъ никогда не могло бы быть богословія и мы не нуждались бы ни въ какой религіи: ибо какъ искренно въ послѣднемъ случаѣ мы ни желали бы продолженія бытія моральныхъ существъ и бытія всемогущаго, всевѣдущаго и справедливаго Мздовоздаятеля ихъ дѣйствій,—было бы слишкомъ дерзко отъ простаго желанія, какимъ бы оно сильнымъ и всеобщимъ ни было, умоаключать къ реальности его объекта. Но когда наша желательная способность—хотѣть справедливаго—опредѣляется моральнымъ закономъ, то вмѣстѣ съ этимъ должна быть дана и причинность—по крайней мѣрѣ отчасти осуществить справедливое въ дѣйствительности. Мы непосредственно вынуждаемся смотрѣть на справедливость въ *нашей* собственной природѣ, какъ на зависящую отъ насъ, и когда открываемъ въ себѣ что либо противорѣчащее понятію ея, то мы ощущаемъ уже не простое неудовольствіе, какъ при неисполненіи празднаго желанія, но—раскаяніе, стыдъ, самоосужденіе. Такимъ образомъ *въ насъ* моральный законъ прямо требуетъ осуществленія справедливаго, а *внѣ насъ* онъ не можетъ прямо требовать его, потому что такое осуществленіе мы не можемъ признавать непосредственно отъ насъ зависящимъ,

такъ какъ оно должно быть произведено не моральнымъ закономъ, а физической силою. И такъ, по отношенію къ послѣднему, говоритъ Фихте, моральный законъ производитъ *въ насъ* простое требованіе справедливаго, но не стремленіе—осуществить его. Это желаніе справедливаго *отъ насъ*, т. е., счастья, соответствующаго степени нашей моральности, какъ произведенное дѣйствительно *моральнымъ закономъ*, есть побужденіе совершенно естественное, и потому мы желаемъ для моральныхъ существъ счастья безусловно, неограниченно и безъ всякаго отношенія къ чему либо *въ насъ*; моральными же понятіями мы, какъ разумныя существа, скоро ограничиваемъ себя, желая счастья именно лишь въ той мѣрѣ, какой мы достойны. И это ограниченіе стремленія къ счастью, независимо отъ всякаго религіознаго наученія, глубоко напечатлѣно даже у дикарей, стоящихъ на самой низшей ступени развитія, и есть основаніе для всякаго сужденія о цѣлесообразности человѣческихъ судебъ и того предразсудка, широко распространеннаго между грубѣйшею частію человечества, что тотъ преимущественно долженъ быть злымъ человѣкомъ, котораго часто постигаетъ печальная судьба.

Хотя желаніе справедливаго *въ насъ* и не можетъ быть названо празднымъ желаніемъ, однако-же мы видимъ, — разсуждаетъ Фихте, — что оно не всегда достигаетъ своего осуществленія отъ того, что нашъ теоретическій разумъ вступаетъ въ противорѣчіе съ практическимъ. Это противорѣчіе можетъ быть уничтожено не богословіемъ, какъ простою наукою, а только одною религіею. И въ этомъ заключается существенный моментъ такъ называемаго нравственнаго доказательства бытія Божія. Уничтоживъ противорѣчіе между теоретическимъ и практическимъ разумомъ, религія переноситъ обладаніе справедливостію на Существо, которое одно только можетъ гарантировать справедливость *въ насъ*. Отъ Него зависитъ теченіе природы, которая неморальна; но моральныя существа, какъ *таковыя*, т. е., дѣйствующія по своей волѣ, не могутъ опредѣляться волею всеобщаго Законодателя такъ, какъ опредѣляется неморальная природа, потому что въ противномъ случаѣ они перестали бы быть моральными. Поэтому въ

отношеніи къ нимъ Богъ не есть собственно законодатель, но только возбудитель и руководитель. Моральныя существа суть части природы не насколько они дѣйствуютъ по законамъ природы, а насколько они подчинены имъ, такъ какъ степень ихъ счастья должна соответствовать степени ихъ нравственнаго совершенства. Черезъ это мы прежде всего, говоритъ Фихте, вступаемъ въ общеніе съ Богомъ. При всѣхъ своихъ рѣшеніяхъ мы вынуждены взирать на Него, какъ на Того, Который одинъ и точно знаетъ моральное достоинство ихъ, такъ какъ Онъ долженъ опредѣлять по нимъ нашу судьбу и такъ какъ Его одобреніе или неодобреніе нашихъ рѣшеній есть единственно вѣрное сужденіе о нихъ. Нашъ страхъ, наша надежда, всѣ наши чаянія относятся къ Нему: только въ Его понятіи о насъ мы находимъ истинную оцѣнку нашего достоинства. Священное благоговѣніе предъ Богомъ, которое вслѣдствіе этого необходимо должно возникнуть въ насъ, связанное съ желаніемъ только отъ Него ожидаемаго блаженства, опредѣляетъ не желательную нашу способность—хотѣть справедливаго, а нашу эмпирическую опредѣляемую волю дѣйствительно совершать справедливое *въ насъ* постоянно и неизмѣнно. Такимъ образомъ, здѣсь, говоритъ Фихте, мы имѣемъ дѣло уже съ религіею, основывающеюся на идеѣ о Богѣ, какъ Правителѣ природы по моральнымъ цѣлямъ, а *въ насъ* на желаніи блаженства, которое однако же увеличиваетъ и усиливаетъ не нашу привязанность къ добродѣтели, а только наше желаніе удовлетворить этой привязанности.

Далѣе—всеобщее значеніе божественной воли для насъ, какъ *пассивныхъ* существъ, позволяетъ намъ заключать и ко всеобщности значенія ея для насъ, какъ *активныхъ* существъ. Богъ судитъ насъ по закону, который можетъ быть данъ Ему Самому, говоритъ Фихте, не иначе, какъ черезъ *Его же* разумъ; слѣдовательно, Онъ судитъ насъ по Своей волѣ, опредѣляемой моральнымъ закономъ. Такимъ образомъ въ основаніи сужденія Бога о насъ лежитъ *Его воля*, какъ общеобязательный законъ для разумныхъ существъ, даже насколько они активны, потому что ихъ согласіе съ нею есть масштабъ, по которому имъ, какъ пассивнымъ существамъ, будетъ соответ-

ствовать ихъ участіе въ блаженствѣ. Примѣняемость этого масштаба совершенно ясна, потому что разумъ никогда не можетъ противорѣчить волѣ Божіей, но во всѣхъ разумныхъ существахъ онъ долженъ высказать одно и то же; слѣдовательно, воля Божія должна быть совершенно согласна съ закономъ, даннымъ намъ чрезъ одинъ и тотъ же разумъ. Послѣ этого, разсуждаетъ Фихте, для *легальности* нашихъ дѣйствій вполне безразлично, совершаемъ ли мы ихъ согласно съ закономъ разума потому, что повелѣваетъ нашъ разумъ, или потому, что Богъ хочетъ того, чего требуетъ нашъ разумъ: выводимъ ли мы нашу обязанность изъ простыхъ повелѣній разума или изъ воли Божіей; но совершенно ли безразлично это для *моральности* ихъ, еще не ясно само по себѣ и нуждается въ дальнѣйшемъ разъясненіи.

*Выводитъ нашу обязанность изъ воли Божіей*, говоритъ Фихте, это значитъ—признавать волю Божію, какъ таковую, нашимъ закономъ, считать себя обязанными достигать святости потому, что Богъ требуетъ ее отъ насъ. Такимъ образомъ, здѣсь идетъ рѣчь не только объ исполненіи воли Божіей *по матеріи* хотѣнія, но и объ обязательности, основанной *на формѣ* его; мы поступаемъ согласно съ закономъ разума, потому что это есть законъ *Бога*. Здѣсь возникаютъ однако же слѣдующіе два вопроса: 1) существуетъ ли дѣйствительно обязанность—повиноваться волѣ Божіей, какъ таковой, и на чемъ могла бы она основываться? и затѣмъ 2) какимъ образомъ законъ разума мы познаемъ въ себѣ какъ законъ Божій?

На первый вопросъ Фихте отвѣчаетъ такъ. Самое понятіе о Богѣ дается намъ только нашимъ разумомъ, чрезъ него оно и реализуется,—и совершенно немислимъ иной какой либо способъ, которымъ мы могли бы прійти къ этому понятію. Далѣе,—разумъ обязываетъ насъ повиноваться своему закону, не указывая законодателя выше себя. Если же волю Божію онъ представляетъ намъ совершенно согласно и равнозначущею съ своимъ закономъ, то этимъ онъ обязываетъ насъ, конечно, посредственно повиноваться также и ей. Но такъ какъ эта обязанность основывается не на чемъ иномъ, какъ

на согласіи воли Божіей съ собственнымъ закономъ разума, то никакое послушаніе Богу невозможно безъ послушанія разуму. Отсюда совершенно ясно, что и для *моральности* нашихъ дѣйствій совершенно безразлично, считаемъ ли мы себя къ чему либо обязанными потому, что нашъ разумъ этого требуетъ, или потому, что это повелѣваетъ Богъ; но изъ этого, говоритъ Фихте, вовсе еще нельзя видѣть, къ чему должно служить намъ послѣднее представленіе (т. е., о повелѣніи Божіемъ), такъ какъ его дѣйствіе предполагаетъ уже дѣйствіе перваго (т. е., требованія разума), ибо духъ уже долженъ быть опредѣленъ—повинсваться разуму прежде, чѣмъ возможна воля—повиноваться Богу; кажется даже, что послѣднее представленіе не можетъ опредѣлять насъ ни всестороннѣе, ни сильнѣе того, отъ котораго оно зависитъ и чрезъ которое оно только и становится возможнымъ. Но если допустимъ, что и возможно доказать, что, при извѣстныхъ условіяхъ, представленіе о волѣ Божіей дѣйствительно расширяетъ наше волеопредѣленіе, то сначала слѣдуетъ, очевидно, доказать еще, существуетъ ли вообще обязанность пользоваться имъ; изъ выше сказаннаго же вытекаетъ непосредственно, что хотя разумъ и обязываетъ насъ повиноваться волѣ Божіей по ея содержанію (*voluntati ejus materialiter spectatae*), потому что она совершенно согласна съ закономъ разума,—тѣмъ не менѣе непосредственно онъ не требуетъ отъ насъ никакого послушанія, кромѣ повиновенія его закону, и—притомъ—не на иномъ какомъ либо основаніи, кромѣ того, что онъ есть *его* законъ; а слѣдовательно, поелику обязательны только практическія требованія разума, онъ не обязываетъ насъ ни къ какому повиновенію волѣ Божіей, какъ *таковой* (*voluntatem ejus formaliter spectatam*). Такимъ образомъ практическій разумъ не содержитъ никакого повелѣнія мыслить волю Божію, какъ *таковую*, закономъ для насъ, а содержитъ только простое представленіе о ней; если же мы и должны были бы найти *a posteriori*, что это представленіе опредѣляетъ насъ достаточно сильно, то разумъ лишь воспользуется имъ, но это пользованіе имъ никогда не можетъ быть для насъ обязанностію.

Итакъ, говоритъ Фихте, вовсе не существуетъ обязанности

по отношенію къ религіи, т. е. къ признанію Бога, какъ моральнаго законодателя, тѣмъ болѣе, что хотя и возможно признавать бытіе Божіе и безсмертіе нашей души, потому что безъ такого признанія совершенно невозможна требуемая причинность моральнаго закона въ насъ и эта необходимость имѣетъ такое же всеобщее значеніе, какъ и самъ моральный законъ, однако же мы не можемъ сказать, что мы *обязаны* признавать эти положенія, такъ какъ обязанность имѣетъ значеніе только въ отношеніи къ практической жизни. Но какое значеніе имѣетъ представленіе о Богѣ, какъ законодателѣ, въ виду этого закона въ насъ, это зависитъ отъ силы его вліянія на опредѣленіе воли; а послѣднее въ свою очередь—отъ условій, при которыхъ могутъ быть опредѣляемы преставленіемъ о Богѣ разумныя существа. Еслибы могло быть доказано, что это представленіе о Богѣ, какъ законодателѣ, необходимо для того, чтобы требованію разума придать силу закона (но было доказано противное этому), то оно имѣло бы значеніе для всѣхъ разумныхъ существъ. Если бы могло быть доказано, что во всѣхъ *конечныхъ* разумныхъ существахъ оно облегчаетъ воле—опредѣленіе, то для нихъ оно общеобязательно. Наконецъ, если условія, при которыхъ оно облегчаетъ и расширяетъ это опредѣленіе воли, мыслимы только относительно человѣческой природы, то если они заключаются въ общихъ свойствахъ ея, оно имѣетъ значеніе для всѣхъ, а если они заключаются въ особенныхъ свойствахъ ея, только для нѣкоторыхъ людей.

Опредѣленіе воли—повиноваться вообще закону Божію, думаетъ Фихте, можетъ быть установлено закономъ практическаго разума. Но могутъ быть мыслимы отдѣльные случаи примѣненія этого закона, въ которыхъ обыкновенный разумъ не будетъ имѣть достаточно силы опредѣлить волю и для усиленія его дѣйствія нужно еще представленіе о томъ, что извѣстное дѣйствіе заповѣдано Богомъ. Эта недостаточность повелѣнія разума, какъ такового, не можетъ имѣть другого основанія, кромѣ уменьшенія нашего уваженія къ разуму въ этомъ особенномъ случаѣ; а это уваженіе къ разуму не можетъ быть уменьшено не чрезъ что иное, какъ только чрезъ

противодѣйствующій ему законъ природы (Naturgesetz), опредѣляющій нашу похотливость, который вмѣстѣ съ закономъ разума, опредѣляющимъ нашу желательную способность, можетъ являться въ одномъ и томъ же субъектѣ и, если достоинство закона опредѣляется только достоинствомъ законодательствующаго субъекта, можетъ казаться равнымъ по рангу и достоинству съ закономъ разума. Здѣсь, говоритъ Фихте, мы совсѣмъ не замѣчаемъ того, что въ этомъ случаѣ мы обманываемъ себя, за чувственностію не слыша голоса обязанности и представляя себя въ положеніи, когда мы находимся въ подчиненіи обыкновеннымъ законамъ природы. Если же предположить, что мы вѣрно различаемъ требованія обоихъ законовъ—природы и разума, равно какъ и ихъ границы, и ясно сознаемъ то, что въ этомъ случаѣ составляетъ нашу обязанность, то легко всетаки можетъ случиться, что здѣсь мы рѣшаемся дѣлать исключеніе изъ общаго правила, поступать вопреки требованію разума, потому что при этомъ мы считаемъ себя ни предъ кѣмъ не отвѣтственными, кромѣ себя самихъ, и думаемъ, что это—наше дѣло, будемъ ли мы поступать разумно или неразумно. Въ этомъ случаѣ, говоритъ Фихте, мы грѣшимъ, такъ сказать, на собственный страхъ. Такой недостатокъ уваженія къ разуму основывается, слѣдовательно, на недостаткѣ уваженія къ намъ самимъ,—и если въ этомъ случаѣ обязанность является какъ бы заповѣданною Богомъ или, что и на самомъ дѣлѣ, если законъ разума всецѣло и во всѣхъ своихъ примѣненіяхъ является какъ законъ Божій, то виновникомъ его мы признаемъ Существо, Которое отъ насъ не зависитъ, непослушаніе къ Которому не есть исключеніе изъ общаго правила, а есть нарушеніе самой первой заповѣди, крайнее безмысліе, ничѣмъ неискупимое.

Такимъ образомъ идея о Богѣ, какъ виновникѣ моральнаго закона въ насъ, по Фихте, основывается на лишеніи нашемъ, на перенесеніи того, что субъективно, въ существо внѣ насъ, и это лишеніе себя моральнаго законодательства есть истинный принципъ религии, насколько она потребна для опредѣленія воли. Собственно говоря, перенесеніе моральнаго законодательства на Бога не можетъ вообще усилить нашего ува-



женія къ моральному закону, потому что самое уваженіе къ Богу основывается только на Его признанномъ согласіи съ этимъ закономъ; но оно можетъ увеличивать наше уваженіе къ рѣшеніямъ его въ отдѣльныхъ случаяхъ, когда обнаруживается сильный перевѣсъ чувственной склонности надъ разумомъ, и такимъ образомъ ясно, что хотя вообще разумъ долженъ опредѣлять насъ повиноваться волѣ Божіей, тѣмъ не менѣе въ отдѣльныхъ случаяхъ и представленіе о Богѣ въ свою очередь можетъ опредѣлять насъ повиноваться разуму.

Кромѣ того, по мнѣнію Фихте, слѣдуетъ имѣть въ виду еще и то, что это уваженіе къ Богу и основанное на немъ уваженіе къ нравственному закону, какъ Его закону, должны основываться только на согласіи Его съ этимъ закономъ, т. е., на Его святости, потому что только при этомъ условіи оно есть уваженіе къ моральности, которое только и должно быть побужденіемъ къ каждому чисто моральному поступку. Если же оно основывается, напр., на желаніи пріобрѣсти себѣ благорасположеніе Бога или на страхѣ предъ Его справедливостію, то въ такомъ случаѣ въ основаніи нашего послушанія лежитъ уже не уваженіе къ Богу, а эгоизмъ.

Послѣ сказаннаго Фихте находитъ будто-бы полное право утверждать, что религіи, насколько она не есть простая вѣра въ постулаты практическаго разума, а должна быть представляема какъ моментъ воле—опредѣленія, не можетъ быть приписываема субъективная общеобязательность для людей. Черенесеніе законодательнаго авторитета на Бога, по Фихте, основывается на томъ, что Богу чрезъ Его собственный разумъ долженъ быть данъ законъ, который для насъ обязателенъ потому, что Богъ по нему судитъ насъ, и который долженъ быть совершенно одинаковымъ съ закономъ, даннымъ чрезъ нашъ собственный разумъ и показывающимъ, какъ мы должны поступать. Здѣсь, слѣдовательно, сходятся вмѣстѣ два закона, сами по себѣ другъ отъ друга совершенно независимые, оба для насъ обязательные, совершенно одинаковые по своему содержанию, но различные только по отношенію къ субъектамъ, въ которыхъ они находятся. Поэтому, при каждомъ требованіи нравственнаго закона въ насъ, мы можемъ съ увѣренно-

стію заключать, что одинаковое требованіе происходитъ и въ Богѣ къ намъ, что заповѣдь закона въ насъ *по матеріи* есть также и заповѣдь Бога; но мы еще не можемъ сказать, что заповѣдь закона въ насъ, уже какъ *таковая*, т. е., *по формѣ*, есть и заповѣдь Бога. Чтобы можно было признать послѣднее, мы должны имѣть основаніе признавать нравственный законъ въ насъ зависящимъ отъ нравственнаго закона въ Богѣ для насъ, т. е., признавать волю Божию причиною его. Но признавать волю Божию причиною нравственнаго закона это значить,—что воля Божія есть или причина *содержанія* нравственнаго закона или причина *существованія* его. Что перваго совершенно нельзя признать, это ясно (будто-бы) изъ выше сказаннаго, ибо въ противномъ случаѣ нами была бы введена гетерономія разума, а справедливость была бы подчинена безусловному произволу, т. е., проще—совсѣмъ не существовало бы никакой справедливости. Но находимъ ли мы какое либо основаніе признавать Бога причиною существованія моральнаго закона въ насъ? Дѣйствительно ли Богъ возвѣстилъ намъ Свой законъ и можемъ ли мы указать фактъ, который долженъ быть понимаемъ въ смыслѣ такого возвѣщенія?

На эти вопросы Фихте старается дать отвѣтъ въ своемъ разсужденіи объ откровеніи и его возможности. Богъ, говоритъ Фихте, возвѣщаетъ Себя, какъ моральнаго законодателя, или *въ насъ*, какъ моральныхъ существахъ, или *вне насъ*, въ чувственномъ мірѣ. Согласно съ этимъ и откровеніе бываетъ двухъ родовъ: внутреннее и внѣшнее. Первое составляетъ содержаніе такъ называемой естественной религіи, второе—откровенной въ собственномъ смыслѣ или сверхъестественной. Въ первомъ случаѣ положенія религіи совершенно совпадаютъ съ положеніями нашего разума и на нихъ основываются, во второмъ—религія находитъ для себя основаніе въ перевѣсѣ чувственности надъ разумомъ и обогащается въ своемъ содержаніи чрезъ наше чувственное воспріятіе. Само собою понятно, что, не желая разстаться съ своимъ общимъ міровоззрѣніемъ, Фихте всецѣло становится на сторону религіи естественной съ ея внутреннимъ откровеніемъ; что же касается сверхъестественнаго откровенія, то хотя возможность его онъ

и признаеть въ принципѣ, но не придаетъ ему никакого особеннаго практическаго значенія.

Послѣ всего изложеннаго ясно, въ какой спльной зависимости Фихте находился отъ Канта въ рѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи. По его ученію, какъ и по ученію Канта, область религіи будто бы совершенно совпадаетъ съ областью нравственности; ея источникъ—практическій разумъ. Разумъ порождаетъ богословіе; а богословіе подъ вліяніемъ чувственности превращается въ религію. Другого источника, изъ котораго бы можно было уяснить себѣ происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ, по Фихте, нѣтъ и быть не можетъ. Если бы практическій разумъ или—что то же—моральный законъ не были порабощаемы въ *нѣкоторыхъ случаяхъ* чувственностію, то въ религіи бы не было никакой нужды. Но откуда это порабощеніе разума чувственностію? Кантъ, какъ мы мы знаемъ, указалъ на такъ называемое „коренное или радикальное зло“; у Фихте же мы совсѣмъ не находимъ отвѣта на поставленный вопросъ. О радикальномъ злѣ Фихте не могъ говорить уже потому, что онъ призналъ порабощеніе разума чувственностію только случайнымъ явленіемъ, встрѣчающимся лишь въ *отдѣльныхъ* или *нѣкоторыхъ случаяхъ*. Но въ такомъ разѣ нельзя уже очевидно, говорить и о всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ, ибо религія, по Фихте, вызывается порабощеніемъ разума чувственностію только въ *нѣкоторыхъ* случаяхъ. Между тѣмъ мы видѣли, что Фихте, съ самаго начала объявилъ религію фактомъ всеобщимъ и универсальнымъ въ родѣ человѣческомъ. Ясно, что онъ самъ поставилъ себя въ непримиримое противорѣчіе съ собою.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло со взглядомъ Фихте на религію, ея сущность и происхожденіе, какъ самъ Фихте изложилъ его въ своемъ первомъ философскомъ сочиненіи—„Опытъ критики всякаго откровенія“ (Versuch einer Kritik aller Offenbarung). Но остался ли навсегда самъ Фихте вѣренъ этому взгляду? На этотъ вопросъ мы должны отвѣтить отрицательно.

Уже въ указанномъ сочиненіи можно было находить осно-

ваніе для весьма вѣроятнаго предположенія, что на изложенномъ ученіи о религіи и ея сущности Фихте окончательно остановиться не могъ. Мы видѣли, какъ онъ, признавъ положенія религіи (повелѣнія Бога) тождественными по своему содержанію или *матеріи* съ положеніями практическаго разума и отъ нихъ зависящими и цѣня ихъ достоинство только съ этой точки зрѣнія, не зналъ однако-же, что съ ними дѣлать и какое приписать имъ значеніе для волеопредѣленія человѣка. Для него, какъ видно, былъ роковымъ вопросъ: зачѣмъ человѣку нужны эти положенія религіи, если ихъ достоинство зависитъ отъ сужденія разума и если они не представляютъ ничего къ тому, что доставляетъ человѣку его собственный разумъ? Идя послѣдовательно этимъ путемъ, Фихте, очевидно, долженъ былъ бы совершенно отвергнуть всякое значеніе религіозныхъ требованій или „повелѣній Бога“ какъ не самостоятельныхъ, а слѣдовательно, и никому изъ моральныхъ существъ не нужныхъ; отвергнувъ же положенія религіи, онъ неизбѣжно долженъ былъ прійти къ совершенному атеизму или, въ крайнемъ случаѣ, къ пантеизму, который также не можетъ признавать никакого реальнаго значенія за религіею, какъ за союзомъ или взаимоотношеніемъ между живымъ, *личнымъ* Богомъ и человѣкомъ. Такъ дѣйствительно и случилось.

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

(Окончаніе будетъ).

---

---

Обсужденіе современныхъ научныхъ гипотезъ о происхожденіи  
міра на основаніи Библейскаго повѣствованія о сотвореніи его.

(Окончаніе \*).

Нѣкоторые ученые, соглашаясь съ тѣмъ основнымъ положеніемъ, что солнце, какъ фундаментъ всей солнечной системы, должно было существовать раньше образованія земли, хотятъ ее, въ цѣляхъ примиренія Библии и науки, ограничить въ томъ смыслѣ, что солнце, хотя и существовало до выдѣленія имъ земли, но нѣсколько въ иномъ видѣ, и свой настоящей—оно получило только въ четвертый творческій день. Основываясь на томъ, что планеты темныя тѣла, полагаютъ, что въ періодъ отдѣленія ихъ отъ первобытнаго скопленія газа или солнца, это послѣднее еще не было свѣтящимся тѣломъ и сдѣлалось такимъ уже послѣ отдѣленія планетъ <sup>1)</sup>. Но предположеніе это рѣшительно противорѣчитъ даннымъ науки. Начать хотя бы съ того, что планеты, теперь темныя тѣла, всегда были такими и такими-же, будто бы, темными и отдѣлились отъ первобытнаго солнца. Не выходя даже за предѣлы нашей солнечной системы, мы можемъ убѣдиться, насколько ошибочно было бы такъ думать, хотя бы на примѣрѣ планеты Юпитера, оранжевое свѣченіе котораго, въ связи съ другими данными, заставляетъ предполагать въ немъ еще и теперь полужидкое или, во всякомъ случаѣ накаленное небесное тѣло, обладающее еще своимъ собственнымъ свѣтомъ. Но

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 15.

1) Меньякъ, Міръ и первобытний человекъ. Стр. 32.

еще больше убѣждаетъ насъ въ томъ наблюдение упомянутой выше туманности въ созвѣздіи Андромахи. Разсматривая фотографію этой туманности, мы видимъ тамъ на нѣкоторомъ разстояніи отъ центральной массы три ярко горящія какъ бы горошники—это уже отдѣлившіяся планеты. И эти послѣднія, и вся первобытная масса—все горитъ и ярко свѣтится. Мы видимъ здѣсь блестящую иллюстрацію къ первому творческому дню, тому періоду, когда всюду во всей зарождающейся солнечной системѣ былъ только свѣтъ и свѣтъ, исключавшій возможность какой-бы-то-ни было тьмы. Если планеты затѣмъ потухли, то солнце, во всѣ моменты своей исторіи, отъ возникновения сфероидальной туманности и до настоящаго времени, всегда горѣло и свѣтило. Въ разбираемомъ предположеніи, если и есть что вѣрное, такъ это та общая мысль, что солнце, выдѣливъ отъ себя планеты, еще не имѣло того вида, какимъ обладаетъ въ настоящее время. Изъ всѣхъ небесныхъ тѣлъ нашей системы солнце несомнѣнно самое молодое тѣло въ томъ смыслѣ, что планеты, выдѣленные имъ, давнымъ давно пережили уже ту стадію развитія, въ какой оно находится теперь. Взглянемъ, на примѣръ, на фотографію упомянутой туманности въ созвѣздіи Андромахи. Все необязательно—огромное скопление газа имѣетъ эллипсоидную форму; края его расплачаты и состоятъ изъ нѣсколькихъ, ясно замѣтныхъ, концентрическихъ колець. Но чѣмъ ближе къ центру, тѣмъ скопление газа становится грандіознѣе и тѣмъ болѣе компактную массу оно представляетъ собою. Въ разныхъ мѣстахъ и на различномъ разстояніи отъ основной туманности мы видимъ свѣтлыя пятнышка: это отдѣльныя планеты, образовавшіяся изъ разорвавшихся колець. На нѣкоторыхъ изъ колець тоже замѣтны болѣе яркія мѣста: ясно, что и здѣсь газъ начинаетъ стягиваться въ одно и слагаться въ планету. Итакъ мы видимъ, что первыя кольца разорвались и образовали планеты, самая старшая изъ которыхъ на фотографіи имѣетъ видъ чрезвычайно яркой горошинки, съ рѣзко очерченными краями—очевидно, первобытная матерія планеты, охваченная кругомъ холодомъ междупланетнаго пространства, начинаетъ очень быстро сгущаться,—что другія кольца готовы уже разорваться, и

что, наконецъ, третья кольца только еще едва—едва намѣчаются. Поэтому то первыя наиболѣе старшія планеты, какъ на-примѣръ, у насъ Нептунъ, могутъ сгуститься и даже остыть въ то время, какъ главная масса газа все еще остается въ видѣ газа и продолжаетъ выдѣлять другія планеты... Такимъ образомъ, предположеніе, что Библія въ повѣствованіяхъ о событіяхъ четвертаго творческаго дня говоритъ собственно только о преобразованіи наружнаго вида солнца, должно признать неудачнымъ.

Затѣмъ, кромѣ солнца, въ четвертый день, по Библіи, была сотворена и луна. Но что касается этой послѣдней, то и тутъ повѣствованіе Библіи о созданіи ея въ четвертый день является противорѣчащимъ наукѣ. Какъ мы видѣли раньше, выдѣленіе планетъ солнцемъ или первичной туманностію происходило только до тѣхъ поръ, пока она оставалась еще въ состояніи разрѣженнаго газа. То же самое должно утверждать и относительно выдѣленія планетами ихъ спутниковъ: это могло быть только тогда, когда планеты представляли собою еще газообразныя тѣла. Но до четвертаго дня земля не только уже сгустилась, но успѣла уже и остыть и даже покрыться корой, съ роскошной растительностію на ней. Объ отдѣленіи отъ земли луны въ это время, т. е. въ четвертый творческій день, не можетъ быть и рѣчи.

Итакъ, между Библіей и наукой здѣсь полное противорѣчіе, устранить которое, повидимому, возможно только жертвуя наукой для Библіи или Библіей для науки.

Однако подобное разрѣшеніе этого затрудненія никоимъ образомъ нельзя признать удовлетворительнымъ: полное согласіе между наукой и Библіей въ повѣствованіяхъ о первыхъ трехъ дняхъ и, какъ увидимъ потомъ, о дальнѣйшихъ, представляетъ несомнѣнно достаточную гарантію того, что и въ данномъ случаѣ между ними должна быть полная гармонія. Доказать это, между прочимъ, пытается и Персь въ своей книгѣ, заглавіе которой мы привели выше, при чемъ предлагаемая имъ въ этихъ цѣляхъ теорія столь-же нова, какъ и интересна. Сущность ея заключается въ слѣдующемъ.

Если въ повѣствованіяхъ о событіяхъ четвертаго творче-

скаго дня между Библией и наукой имѣеть мѣсто полное противорѣчiе, такъ это единственно потому, что самое библейское повѣствованiе понимается нами неправильно. Увѣренность въ этомъ даетъ Персу слѣдующее обстоятельство. Въ четвертый день, кромѣ солнца и луны, были сотворены также и звѣзды; такъ говоритъ книга Бытiя (1, ст. 16). Но въ другомъ мѣстѣ, Библия созданiе звѣздъ относитъ по временамъ, значительно предшествовавшимъ, какъ это видно изъ кв. Iова, XXXVIII, 4—7, гдѣ мы читаемъ слѣдующее: „гдѣ ты былъ“, говоритъ Господь Iову, „когда Я полагалъ основанiя земли? Кто положилъ краеугольный камень ея, при общемъ ликованiи утреннихъ звѣздъ“? Звѣзды, такимъ образомъ, предполагаются существовавшими, когда Господь приступалъ къ творенiю земли. Приведенное мѣсто въ отношенiи ясности не оставляетъ желать ничего болѣе, слѣдовательно, и понимать его необходимо именно такъ, какъ того требуетъ его прямой и непосредственный смыслъ. Но такъ какъ Библия себѣ противорѣчить не можетъ, то, слѣдовательно, повѣствованiе ея о творенiи звѣздъ въ четвертый день понимается нами неправильно, что, вообще, рассказъ Библии о событiяхъ четвертаго творческаго дня уясненъ нами далеко недостаточно и что рѣчь тамъ идетъ не о творенiи, какъ предполагали до этого времени, а о чемъ-то другомъ. Обращаясь къ самому библейскому тексту, мы находимъ, что, говоря о творенiи Богомъ свѣтилъ, Библия употребляетъ не „бага“, а слово „аса“. Первое означаетъ творенiе изъ ничего, и поэтому употреблено въ первомъ стихѣ первой главы кв. Бытiя. Второе—очень часто встрѣчающееся въ Библии слово—никогда не значило „творить“, но, большей частiю, „приготовлять“ (сравн. II Царствъ, XII, 4: приготовить овцу; Быт. XXVII, 17: кушанье и хлѣбъ; дѣлать (ср. Исх. XXXIX, 27). Это же слово—аса употреблено и въ седьмомъ стихѣ разбираемой нами главы, гдѣ идетъ рѣчь о творенiи тверди, и совершенно ясно, почему: мы уже раньше видѣли, что во второй день не было творенiя (атмосферы) въ собственномъ смыслѣ слова, творенiя изъ ничего; въ этотъ день Господь созданные имъ раньше элементы распредѣлилъ такъ, что въ то время, какъ одни изъ нихъ обратились въ состоянiе твер-



дое, другіе—жидкое, третьи—два газа (или, точнѣе, вѣсколько) кислородъ и азотъ, въ извѣстной пропорціи остались навсегда въ своемъ естественномъ видѣ и образовали вокругъ земли атмосферу. Эта послѣдняя могла быть, но ее могло и не быть, какъ это имѣетъ мѣсто въ отношеніи луны; если же она есть, то это дѣло творческой воли Божіей, сказавшей свое „да будетъ“ во второй день. По аналогіи съ этимъ и относительно событій четвертаго творческаго дня мы должны думать, что и здѣсь рѣчь идетъ не о твореніи изъ ничего, но о „приготовленіи“, „приспособленіи“ задолго раньше сотворенныхъ солнца, луны и звѣздъ къ землѣ. Другими словами, въ четвертый творческій день, по мнѣнію г. Перса, солнце, луна и звѣзды были поставлены въ такія отношенія къ землѣ, въ какихъ онѣ раньше не стояли. Объ этомъ-то и говоритъ Библия. Чтобы уяснить себѣ въ чемъ-же собственно заключалось это приспособленіе, мы снова должны обратиться къ библейскому тексту. Мы здѣсь читаемъ (ст. 14): „и сказалъ Богъ: да будутъ свѣтила на тверди небесной, для отдѣленія дня отъ ночи, и для знаменій и временъ и дней и годовъ“. На основаніи этихъ словъ нужно думать, что до четвертаго дня на землѣ вовсе не имѣла мѣста правильная смѣна дня и ночи, не было никакой мѣрки для измѣренія времени; что обычное, годичное движеніе земли вокругъ солнца по своей орбитѣ не производило на ней никакой переменны временъ года, температуры, дня и ночи наконецъ,—и что все это наступило только въ четвертый день, послѣ всемогущаго „да будетъ“, радикально измѣнившаго взаимныя отношенія земли и солнца и проч.

Спрашивается теперь, что же нужно разумѣть подъ этимъ? Каково было положеніе земли до четвертаго дня и что за переменна въ ея отношеніи къ солнцу могла тогда произойти, вслѣдствіе которой на землѣ день начала смѣнять ночь, зиму—лѣто и одинъ годъ—другой? „Отвѣтъ на это очень простъ, хотя самый фактъ такъ удивителенъ“, говоритъ Персъ <sup>1)</sup>: „это была просто переменна направленія оси вращенія земли“. До четвертаго творческаго дня, по предположенію Перса, земля

<sup>1)</sup> Ibid. p. 178.

вращалась вокругъ солнца совершенно такимъ-же образомъ, какъ въ настоящее время луна вращается вокругъ земли, т. е. постоянно обращая къ центральному свѣтилу какую-нибудь одну изъ своихъ сторонъ. Во все *палеозоическое* время земля вращалась вокругъ солнца такъ, что ея сѣверный полюсъ былъ вѣчно обращенъ къ этому послѣднему, а направленіе оси вращенія земли вокругъ себя совпадало съ плоскостью эклиптики. Что касается естественныхъ причинъ, то онѣ были тѣ же самыя, вслѣдствіе которыхъ въ настоящее время луна обращаетъ къ землѣ постоянно одну и ту же сторону. Объясняется-же это просто тѣмъ, что данная сторона остова луны гораздо монументальнѣе, тяжелѣе противоположной, а потому и притягивается землей сильнѣе. Что касается земли, то сѣверный ея полюсъ въ древнѣйшіе періоды геологической исторіи земли былъ несравненно тяжелѣе южнаго: самыя древнія части суши, выступившей изъ водъ первобытнаго океана, были расположены въ сѣверномъ полушаріи, въ то время какъ всѣ безъ исключенія континенты южнаго полушарія вышли изъ водъ моря только въ концѣ палеозоическаго и въ началѣ мезозоическаго періодовъ, такъ какъ составляющіе ихъ пласты представляютъ собою огромнѣйшія пространства отложеній пермскихъ, триасовыхъ и юрскихъ. Вслѣдствіе огромныхъ пространствъ суши, выступившихъ изъ водъ океана впервые въ сѣверномъ полушаріи, центрѣ тяжести земли, этого свободно качающагося въ пространствѣ, и потому очень чувствительнаго къ измѣненіямъ въ его поверхности шара, въ то отдаленное время долженъ былъ распредѣлиться такъ, что ось вращенія земли совпадала съ плоскостію эклиптики, а сѣверный полюсъ испытывалъ на себѣ сильнѣйшее притяженіе солнца.

Конечно, въ этомъ предположеніи нѣтъ ничего невозможнаго, позволимъ себѣ замѣтить отъ себя. Разсмотримъ теперь слѣдствія предполагаемаго въ палеозоическое время положенія земли. Сѣверный полюсъ постоянно былъ обращенъ къ солнцу, которое такимъ образомъ постоянно стояло въ зенитѣ. Въ такомъ положеніи земля совершала свой годичный бѣгъ вокругъ солнца. Въ силу этого—на сѣверномъ полушаріи круглый годъ стоялъ неизмѣнный день; солнце безъ малѣйшаго

интервала лило свои жгучіе лучи на землю. Несмотря на то, что земля вращалась вокругъ своей оси, однако на ней не было никакой переменны дня и ночи, и время года. Но въ то время какъ сѣверное полушаріе имѣло вѣчный день и вѣчное лѣто, противоположное ему, южное, было погружено, само собою разумѣется, въ вѣчный мракъ и вѣчный холодъ. Такимъ образомъ, хотя солнце, луна и звѣзды и существовали, но они стояли въ такомъ отношеніи къ землѣ, что вовсе не могли „управлять днемъ и ночью“ (ст. 18) и служить „для знаменій, и время и дней и годовъ“ (ст. 14).

Въ началѣ *месозойческаго* періода произошла переменна въ положеніи земной оси—сѣверный полюсъ ея поднялся и выпелъ изъ плоскости эклиптики. Причиной, вызвавшей это явленіе, могло служить только перемѣщеніе центра тяжести земли. Остовъ земного шара въ южномъ полушаріи, какъ мы предположили выше, былъ погруженъ въ вѣчную тьму и вѣчный холодъ, вѣчную зиму, степень суровости которой трудно даже и предположить, такъ какъ солнце никогда еще не заглядывало въ южное полушаріе. Естественно, это вызвало быстрое и сильное охлажденіе земного остова со стороны южнаго полушарія и утолщеніе здѣсь земной коры. Южная Африка и континентъ Австраліи выпелъ изъ водъ океана. Все это сдѣлало южное полушаріе достаточно тяжелымъ для того, чтобы перевѣсить сѣверное; ось земная перестала совпадать съ плоскостью эклиптики и стала въ наклонное къ ней положеніе. Насколько важныя слѣдствія должно было имѣть это явленіе—извѣстно всякому. Переменна дня и ночи, и время года во всѣхъ пунктахъ земного шара обусловлена ничѣмъ инымъ, какъ наклоннымъ положеніемъ земной оси къ плоскости эклиптики, вслѣдствіе чего земля, вращаясь и двигаясь вокругъ солнца, подставляетъ подъ согрѣвающие лучи его то ту, то другую сторону.

Если бы указанное предположеніе о перемѣнѣ направленія оси вращенія земли на самомъ дѣлѣ имѣло мѣсто на землѣ, то несомнѣнно оно должно было бы вызвать огромнѣйшія перемѣны на земномъ шарѣ и оставить послѣ себя несомнѣнныя слѣды. Можно ли показать это на основаніи данныхъ про-

шлой геологической исторіи земли? Персъ приводитъ множество выдержекъ, подтверждающихъ его предположеніе <sup>1)</sup>. Познакомимся вкратцѣ съ нѣкоторыми изъ нихъ. Прежде всего (въ геологіи установлено)—между организмами пермскихъ формаций и триасскихъ имѣетъ мѣсто такая поразительная разница, какой мы не видимъ между какими бы то ни было наслоеніями предшествовавшихъ періодовъ. Разница эта такъ велика, что геологія пермскимъ періодомъ заканчиваетъ палеозоическое время, а триасомъ открываетъ мезозоическое (см. таблицу). Разница эта выражается въ уничтоженіи всего живого въ это пермское время, уничтоженіи въ размѣрахъ наиболѣе грандіозныхъ во всей геологической исторіи. Ни одного ископаемаго, свойственнаго каменноугольному періоду, мы не встрѣчаемъ уже въ триассовыхъ наслоеніяхъ. Причину этого явленія нужно усматривать въ какой-нибудь грандіозной физической перемѣнѣ на земномъ шарѣ. Въ частности—однимъ изъ доказательствъ указаннаго предположенія являются ледниковыя морены южнаго полушарія, расположенныя въ такихъ теперь мѣстахъ, гдѣ они, при настоящихъ условіяхъ, абсолютно невозможны: въ тропическомъ поясѣ и даже на самомъ экваторѣ. Научными изслѣдованіями теперь установлено, что долина рѣки Амазонки представляетъ собою ложе нѣкогда невообразимо огромнаго ледника. Слѣды ледниковъ находятся также въ Бразиліи и Перу. Но ледники могли бы образоваться здѣсь только подъ условіемъ сильнаго пониженія температуры въ продолженіе очень долгого времени... Что касается органической жизни на землѣ, то и въ исторіи ея распространенія по лицу земли есть неопровержимыя доказательства того, что въ палеозоическое время вся она сосредоточивалась въ сѣверномъ полушаріи. Прежде всего—въ древнѣйшія времена сѣверное полушаріе, даже въ тѣхъ широтахъ, которыя теперь представляютъ собою страны вѣчнаго льда и снѣга, обладало богатой тропической растительностію, какъ это можно судить по ископаемымъ остаткамъ ея. Мало того, это полушаріе является той первобытной родиной, откуда всѣ виды и роды расти-

<sup>1)</sup> Ibid. p. 182 and. follow.

тельности распространялись потомъ на югъ, къ экватору и дальше. Но особенное вниманіе съ точки зрѣнія вышеприведеннаго предположенія привлекаетъ на себя каменный уголь. Главная масса залежей его относится къ каменно-угольному періоду палеозойческаго времени. Обязанъ онъ своимъ образованіемъ необычайно мощной растительности, огромныя наслоенія которой, отлагаясь въ стоячія воды, съ теченіемъ времени, будучи присыпаны пескомъ, и превратились въ каменный уголь. Непремѣнное условіе для его образованія такимъ образомъ—мощная растительность; а эта послѣдняя возможна только при наличности огромнаго количества тепла. Но замѣчательно то, что настоящія залежи каменнаго угля, времени палеозойческаго періода, составляютъ принадлежность только сѣвернаго полушарія и находятся повсемѣстно здѣсь и даже на самомъ крайнемъ сѣверѣ, въ то время какъ палеозойческія наслоенія южнаго полушарія совершенно лишены ихъ. Этотъ фактъ съ неопровержимой достовѣрностію свидѣтельствуетъ о томъ, что въ палеозойческое время сѣверное полушаріе пользовалось особенно обильнымъ тепломъ, а южное—нѣтъ, а это подтверждаетъ приведенную гипотезу о положеніи земной оси въ это время.

Вотъ вкратцѣ теорія Перса относительно событій четвертаго творческаго дня. Мы не станемъ входить въ ея разборъ, это завело бы насъ слишкомъ далеко, разъ, а второе—требуетъ спеціальнаго излѣдованія въ области геологіи. Въ существѣ дѣла теорія Перса представляетъ сабою два предположенія, путемъ сочетанія которыхъ онъ старается примирить въ данномъ пунктѣ науку и Библию. Первое—это, что въ Библии, въ виду употребленнаго тамъ глагола „аса“, идетъ рѣчь не о твореніи свѣтилъ, а приспособленіи, приготовленіи ихъ. Второе—что ось земная во все время отъ сотворенія земли до начала мезозойческаго періода, совпадая съ плоскостію эклиптики, своимъ сѣвернымъ концемъ или полюсомъ была постоянно обращена къ солнцу. Допустимъ даже, что первое предположеніе доказано. Далекое нельзя сказать того же относительно второго, такъ какъ если что и сдѣлано въ геологіи въ этомъ направленіи, такъ это только единичныя наблюденія.

Правда, все больше и больше выясняется какое-то, такъ сказать, привилегированное положеніе въ далекомъ прошломъ нашего сѣвернаго полушарія въ климатическомъ отношеніи и для ученыхъ является пока необъяснимымъ фактъ значительно большаго количества тепла, какимъ пользовался сѣверъ сравнительно съ югомъ. Затѣмъ, неоспоримо также распространеніе по всему земному шару растеній и животныхъ именно съ сѣвера, который въ дѣлѣ развитія жизни на землѣ шелъ впереди, такъ что въ этомъ отношеніи можно утверждать, что все то, что мы видимъ на южномъ полушаріи, есть или нѣкогда было и на сѣверномъ, но никакъ не наоборотъ; высшія формы животныхъ и растеній возникали на сѣверѣ и отсюда мало-по-малу распространялись и на югъ. Ясно, что здѣсь былъ издавна центръ жизни, что здѣсь были на лицо какія-то особенныя, благопріятныя для интенсивнаго развитія жизни условія. Но невѣроятно, что это именно и было то, что предполагаетъ Персъ<sup>1)</sup>, но все это ждетъ еще спеціальнаго и гораздо болѣе основательнаго изслѣдованія, чѣмъ то, какое далъ Персъ. Тѣмъ не менѣе, какъ мысль, какъ идея, замѣчательно оригинальная и плодотворная въ томъ смыслѣ, что открываетъ полную возможность примиренія науки и Библии въ пунктѣ, наиболѣе трудномъ для этого, предположеніе Перса заслуживаетъ того, чтобы на него обратить вниманіе въ цѣляхъ соотвѣтственныхъ поисковъ въ указанномъ Персомъ направленіи. И въ своемъ настоящемъ видѣ теорія Перса, какъ новая и оригинальная попытка доказать достовѣрность библейскаго повѣствованія, защитить дорогое для всякаго вѣрующаго сокровище—Библию—отъ тѣхъ нареканій, которыя постигаютъ ее въ данномъ пунктѣ,—даже въ своемъ настоящемъ видѣ она имѣетъ несомнѣнное значеніе и цѣну.

1) Вообще, по мѣрѣ того, какъ геологи все больше и больше обращаютъ вниманіе на сѣверъ, какъ все больше и больше выясняется руководящее, такъ сказать, значеніе сѣвера въ дѣлѣ распространенія растительнаго и животнаго міра по земному шару, и богословы не остаются внѣ этого движенія мысли. Рядомъ съ Персомъ америкапцемъ—мы можемъ поставить другаго американца Уфрена, который въ своей книгѣ „Обрѣтенный рай“ (W. Warren. Paradise found. Boston, 1893), увлекательно, живо и съ большой эрудиціей старается доказать ту мысль, что рай лежалъ не въ какомъ-нибудь иномъ мѣстѣ, какъ на сѣверномъ полюсѣ.

Перейдемъ теперь къ событіямъ *пятого* творческаго дня.

Все затрудненіе заключается здѣсь въ точномъ переводѣ библейскаго текста. Пока это не будетъ сдѣлано, было бы бесполезно пытаться установить какую-нибудь гармонію между данными науки и библейскимъ повѣствованіемъ о событіяхъ пятого дня. Оно читается такъ: „и сказалъ Богъ: да произведетъ вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетятъ надъ землю, по тверди небесной. (И стало такъ). И сотворилъ Богъ рыбъ большихъ и всякую душу животныхъ пресмыкающихся, которыхъ произвела вода, по роду ихъ, и всякую птицу пернатую по роду ея. И увидѣлъ Богъ, что это хорошо“ (ст. 20—21). По общепринятому толкованію здѣсь Библия говоритъ о твореніи рыбъ и птицъ. Но если это такъ, то тогда между Библейскимъ рассказомъ и наукой будетъ имѣть мѣсто рѣшительное противорѣчіе или, точнѣе, разногласіе. Дѣло въ томъ, что по даннымъ геологіи эти два разряда животныхъ появились на землѣ не только не одновременно, но даже и не въ два, слѣдующіе другъ за другомъ геологическіе періода, а въ весьма отдаленные другъ отъ друга,—именно: рыбы впервые появились на землѣ въ тотъ періодъ, когда отлагались девонскія наслоенія (см. таблицу), и появились въ огромныхъ количествахъ, такъ какъ указанная наслоенія чрезвычайно обильны ихъ окаменѣлыми останками; что же касается птицъ, то они впервые появляются только въ отложеніяхъ триаса (см. таблицу), или другими словами, рыбы относятся къ началу палеозойскаго времени, а птицы—къ началу мезозойскаго. Въ геологіи—же это промежутокъ неизмѣримо огромной длительности. Это разногласіе между Библией и наукой заставляетъ насъ обратиться къ анализу библейскаго текста въ цѣляхъ выясненія того, правильно ли мы понимаемъ рассказъ Библии о событіяхъ пятого дня, или нѣтъ. Прежде всего, Библия говоритъ о созданіи двухъ родовъ живыхъ существъ, при чемъ относительно одного изъ нихъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, что это были птицы. Что же касается другихъ, одновременно съ птицами сотворенныхъ существъ, то природа ихъ не такъ легко можетъ быть опредѣлена. Вотъ нѣкоторыя данныя о нихъ, находящіяся въ самой Библии.

Изрекая свое творческое „да будетъ“, Господь говоритъ: „да произведетъ вода... (ст. 20); повѣствуя о совершившемся фактѣ творенія, Библия говоритъ, что и „произвела ихъ вода“; благословляя свое твореніе, Господь говоритъ: „плодитесь и размножайтесь и наполняйте воды въ моряхъ“ (ст. 22). Итакъ, сотворенныя вмѣстѣ съ птицами существа были животныя несомнѣнно *водяныя* или покрайней мѣрѣ *земноводныя*, и при томъ, могшія обитать въ водахъ моря. Что касается рода этихъ существъ, то въ 20-мъ стихѣ они названы „шерець“, т. е. „пресмыкающееся“, нѣчто „ползущее“. Можно ли подъ этимъ именемъ разумѣть рыбъ? Только въ Левитѣ, XI, 10—подъ „шерець“ отчасти можно разумѣть рыбъ, но за то въ массѣ другихъ мѣстъ подъ этимъ словомъ нельзя разумѣть ничего другого, какъ животныхъ пресмыкающихся. Особенно интересно для насъ Быт. VII, 21—23, гдѣ находимъ, что во время потопа погибли въ числѣ другихъ животныхъ и „шерець“, подъ которыми конечно никакъ нельзя разумѣть рыбъ, такъ какъ Библия нигдѣ не говоритъ о томъ, чтобы потопъ причинилъ имъ какой-нибудь вредъ, равнымъ образомъ и о томъ, чтобы Ной взялъ съ собою въ ковчегъ и рыбъ. Затѣмъ сличая Лев. XI, стт. 20—23; 29—30, гдѣ подробно перечисляются „шерець“; мы придемъ къ еще большей увѣренности, что подъ шерець разумѣется классъ пресмыкающихся. Конечно по этому самому и въ русскомъ переводѣ Библии это слово переведено—„пресмыкающіяся“. Итакъ Господь приказалъ водамъ произвести пресмыкающихся. Посмотримъ теперь, какъ говоритъ Библия объ осуществленіи этого приказанія: и сотворилъ Богъ рыбъ большихъ и всякую душу животныхъ пресмыкающихся, которыхъ произвела вода, по роду ихъ, читаемъ мы тамъ (ст. 21). Еврейское слово, переданное по русски „рыбъ“, читается „таннинимъ“, отъ „таннинъ“. Обращаясь къ словарю (Gesenius), мы находимъ тамъ три значенія этого слова: это—водяной змѣй, морское чудовище; второе—змѣй, наземное животное; и третье—крокодилъ; обращаясь затѣмъ къ самой Библии, къ тѣмъ многочисленнымъ мѣстамъ, гдѣ говорится о таннинъ, мы находимъ слѣдующіе переводы даннаго слова—змѣй (Исходъ, VII, 9. 10. 12 о жезлѣ Моисеевомъ, обратившемся



въ змѣя), морское чудовище (Иовъ, VII, 12; Іезекіиль, XXXII, 2; Исаія, XXVII, 1),—змѣй въ водѣ (псал. LXXIII, 13) и наконецъ крокодилъ (Исаія, LI, 9; Іезек. XXIX, 3). Что касается самаго слова „таннинъ“, то оно, какъ происходящее отъ „тананъ“—протягивать, должно означать „животное длинное“. Если мы представимъ себѣ, что эти „таннинимъ“, по представленію Библіи, кричатъ, живутъ въ развалинахъ городовъ, кусаются и ядовиты, то не можетъ быть никакого сомнѣнія, что подъ этимъ названіемъ разумѣются животныя пресмыкающіяся, родственныя крокодилу и змѣѣ, но никакъ „не большія рыбы“, вмѣсто каковаго слова здѣсь „таннинимъ“ удачнѣе было бы перевести такъ-же, какъ и, наприм., у Іова, VII, 12—т. е., „морскія чудовища“.

Такимъ образомъ результатъ анализа библейскаго текста можетъ быть выраженъ въ слѣдующихъ словахъ: въ пятый творческій день Господь сотворилъ морскихъ чудовищъ, или пресмыкающихся и птицъ.

Но если событія и явленія природы возможно и должно объяснять словами Откровенія, то и наоборотъ, слова Откровенія порой становятся вполне понятны и ясны только послѣ того, какъ мы призовемъ къ себѣ на помощь науку. Это особенно имѣетъ значеніе относительно даннаго мѣста. Если сотворенныя въ пятый творческій день существа, эти „таннинимъ“ не были рыбы (рыба по еврейски—„дага“—см. ст. 26 нашей главы), если это были пресмыкающіяся и при томъ еще морскія, то что-же это за животныя были? Ничего аналогичнаго этимъ морскимъ чудовищамъ мы теперь указать не можемъ, тѣмъ болѣе, что это выраженіе „душа живая“—на библейскомъ языкѣ означаетъ существо дышащее ноздрями, и слѣдовательно мы въ данныхъ животныхъ должны усматривать животныхъ, устроенныхъ по совершенно особому типу чѣмъ рыбы. Обращаясь къ даннымъ науки за разъясненіями, мы находимъ тамъ поразительное подтвержденіе этихъ, на первыхъ порахъ совершенно непонятныхъ рѣчей Библіи о какихъ-то морскихъ чудовищахъ. И въ данномъ случаѣ между Библіею и наукой имѣетъ мѣсто полное согласіе. Раньше мы имѣли случай замѣтить, что ископаемые останки птицъ впервые встрѣча-

ются въ триассовыхъ отложеніяхъ. Они очень рѣдки, такъ какъ, вѣроятно, вслѣдствіе способности летать, птицы легко избѣгали тѣхъ катастрофъ, которыя постигали другихъ животныхъ. Но наряду съ останками птицъ въ тѣхъ-же самыхъ отложеніяхъ во множествѣ попадаются скелеты особенныхъ, огромныхъ и малыхъ животныхъ, пресмыкающихся, представлявшихъ собою въ теченіе всего мезозойческаго періода исключительныхъ и полныхъ хозяевъ земли. Виды и роды ихъ были чрезвычайно многочисленны. Въ началѣ, въ періодъ триаса (см. таблицу), это были животныя или вполнѣ морскія, или же земноводныя, т. е., жившія частію въ водѣ, частію на сушѣ. Современныя этимъ животнымъ условія жизни вполнѣ соотвѣтствовали ихъ природѣ. Въ то отдаленное время суша была перемѣшана съ моремъ. Континенты представляли собою цѣлыя группы острововъ, раздѣленныхъ между собою неглубокимъ, теплымъ моремъ. Обитатели суши должны были обладать такой структурой,—чтобы чувствовать себя одинаково свободно и хорошо, и въ водѣ, и на берегу, на сушѣ. Въ слѣдующій за триасомъ періодъ встрѣчаются уже животныя той-же самой природы, но уже чисто наземныя. Назовемъ нѣкоторыя, наиболѣе замѣчательныя изъ этихъ животныхъ, виды. Въ морѣ въ это время съ быстротою молніи носились множество видовъ особаго, въ буквальномъ смыслѣ слова, чудовища—ихтиозавра, обладавшаго мордой дельфина, зубами крокодила, черепомъ и грудною костью ящерицы, хвостомъ кита или дельфина и позвонками рыбы; при длинѣ пяти—шести—саженной, они имѣли голову съ длинными (около сажени) челюстями, усѣянными страшными зубами. Это были животныя водныя, хотя иной разъ выполняли и на берегъ. Не менѣе чудовищны были современные ихтиозавру—плезиозавры, „самое странное и самое чудовищное созданіе, какое только было найдено среди развалинъ древняго міра. Голова ящерицы соединена въ немъ съ зубами крокодила. Чрезвычайно длинная шея его напоминаетъ тѣло змѣи“. Туловище, какъ у млекопитающихъ. Длина ихъ была, какъ и ихтиозавра. Они плавали по поверхности воды у береговъ острововъ, но могли, въ погонѣ за добычей, и нырять; могли двигаться и по сушѣ.—Динозавры, бронтозавры, мегало-

завры—странныя существа съ огромнымъ тѣломъ на высокихъ заднихъ и маленькихъ переднихъ ногахъ, длинной шеей и такимъ-же хвостомъ,—имѣвшія до 80 футовъ въ длину; когда они становились на зданія лапы, голова ихъ подымалась на высоту почти пяти сажень; нѣкоторыя изъ нихъ имѣли до 1200 пудовъ вѣсу. Они были земноводными. Въ томъ-же родѣ были игуанодоны. Трицератопсъ представлялъ собою огромнаго носорога—пресмыкающагося съ длиннымъ, какъ у ящерицы—хвостомъ. Воздухъ былъ населенъ многочисленнѣйшими видами летающей ящерицы—птеродактиля, нѣкоторые виды которой достигали огромной величины—трехъ—четыре-хъ сажень въ размахѣ ихъ крыльевъ. Наконецъ, въ морскихъ глубинахъ жили особыя существа—морскія змѣи—длиной отъ сорока до—какъ напри-., мозазаурусъ—семидесяти пяти футовъ <sup>1)</sup>: Месозойческій періодъ былъ „вѣкомъ пресмыкающихся“ въ самомъ строгомъ смыслѣ слова. Но это были, во всякомъ случаѣ, животныя высшаго, сравнительно съ рыбами, типа: они дышали при посредствѣ ноздрей, а не жабръ. И этотъ моментъ особенно отчетливо отмѣченъ Библией, которая говоритъ: „да произведетъ вода пресмыкающихся, *душу живую*“ (ст. 20), выраженіе, которое употребляется въ Библии болѣе шести сотъ разъ, и всегда въ приложеніи къ существамъ, дышащимъ ноздрями и легкими, и только одинъ разъ въ отношеніи къ рыбамъ (Исаи, XIX, 10). И въ этомъ нельзя не видѣть величайшей научной достовѣрности библейскаго разсказа.

Что касается рыбъ, то о нихъ, какъ и о подводной растительности, Библия не говоритъ вовсе, по причинамъ, о которыхъ мы уже замѣчали при обзорѣніи событій третьяго творческаго дня. Но это нисколько не говоритъ противъ Библии: было бы неразумно требовать, чтобы всякая научная истина непременно была на лицо въ Библии; эта послѣдняя имѣетъ въ своихъ повѣствованіяхъ совсѣмъ иную цѣль—разсказать исторію суши. Но и кромѣ того, въ извѣстномъ смыслѣ повѣствованіе Библии о твореніи представляетъ собою исторію

<sup>1)</sup> См. объ этомъ подробно въ интересномъ изслѣдованіи: Гетчинсонъ, Вымершія чудовища. 1900 г. С.-Петербургъ. Здѣсь и изображенія изъ скелетовъ.

феноменовъ. Вчитываясь въ нее, мы не можемъ не замѣтить, что рѣчь идетъ какъ бы отъ лица наблюдателя, отмѣчавшаго всѣ являвшіяся предъ его взоромъ, феномены, но ничего не говорящаго о способѣ или причинахъ ихъ. Вотъ сперва онъ видитъ тьму, безформенную массу матеріи; потомъ, что она засвѣтилась и засіяла (но не о томъ, что она загорѣлась); далѣе онъ ничего не говоритъ объ охлажденіи земного остова, а отмѣчаетъ появленіе атмосферы; въ третій день—появленіе суши и на ней растеній; въ четвертый день—какъ вдругъ весь небесный сводъ, какъ ему непременно должно было казаться хотя двигалась земля, съ солнцемъ, луной и звѣздами, началъ скользить, сдвинулся съ своего привычнаго мѣста и занялъ совсѣмъ иное положеніе въ отношеніи къ землѣ; въ пятый—онъ отмѣчаетъ появленіе птицъ, летающихъ по воздуху, и особыхъ чудовищъ, вылѣзавшихъ изъ моря на берегъ, плававшихъ по его поверхности или неуклюже двигавшихся по прибрежнымъ зарослямъ. Но онъ ничего не говоритъ о жизни моря, о подводной растительности, о моллюскахъ, о рыбахъ, такъ какъ жизнь ихъ, сокрытая въ нѣдрахъ океана, какъ бы не была доступна взору наблюдателя.

Разсмотримъ теперь событія *шестого* творческаго дня; въ этотъ день были сотворены „звѣри земные“, „скотъ“, „гады“ и человѣкъ (ст. 24—28).

Это утвержденіе Библіи вполне согласуется и съ данными науки геологій, которая показываетъ, что въ порядкѣ возникновенія жизни на землѣ предпоследними являются млекопитающія животныя, а самымъ послѣднимъ—человѣкъ. Но рассматривая Библию, мы находимъ тамъ замѣчательную прибавку, относящуюся ко всякому отдѣлу животныхъ—это слова—„по роду ихъ“. Слова эти конечно не могутъ значить ничего другого, какъ только то, что Богъ сотворилъ *сразу* всѣ тѣ виды животныхъ, какіе мы знаемъ. Это особенно важно для насъ въ виду новѣйшихъ теорій, утверждающихъ, что всѣ животныя произошли изъ одной животной клѣточки путемъ постепеннаго развитія ея изъ низшей формы жизни въ болѣе высшую и наконецъ—въ самаго человѣка. Обращаясь за необходимою въ данномъ случаѣ справкой къ геологій, мы находимъ

тамъ самое лучшее подтвержденіе словъ Библіи и опроверженіе модной теоріи развитія. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы данная теорія соотвѣтствовала дѣйствительности, на землѣ непременно должны были бы быть, по крайней мѣрѣ въ прошломъ, посредствующія формы животныхъ, занимающія средину между двумя типами животныхъ—старымъ и развившимся потомъ изъ него—новымъ, однимъ словомъ—должно было бы имѣть мѣсто правильное, постепенное развитіе животной жизни. Но самые тщательные поиски въ этомъ направленіи ничего не дали. Мы имѣемъ теперь экземпляры животной и даже растительной жизни, сохранившіеся до насъ въ самыхъ различныхъ слояхъ земной коры, отъ самыхъ древнѣйшихъ и до новѣйшихъ, и, въ виду ихъ, даже и рѣчи быть не можетъ о томъ развитіи видовъ, ученіе о которомъ въ настоящее время считается послѣднимъ словомъ біологической науки. Вотъ древнѣйшая форма животной жизни—моллюски и лучистыя; послѣ нихъ, вдругъ, является совершенно новая форма животныхъ—рыбъ и при томъ типа, который можно назвать близкимъ къ самому совершенному типу рыбы. За рыбами—внѣ какого-нибудь посредствующаго типа—являются пресмыкающіяся пятого творческаго дня,—животныя еще болѣе высшаго типа. И какъ-бы огромны они ни были, какъ бы ни приближались по своему виду къ нѣкоторымъ современнымъ млекопитающимъ животнымъ<sup>1)</sup>, всеже въ строеніи ихъ скелета, отдѣльныхъ позвонковъ и проч. всегда на лицо тѣ постоянныя и характеристичныя признаки, которые свойственны только пресмыкающимся и которые дѣлаютъ и данныя животныя пресмыкающимися. То же самое имѣетъ мѣсто и въ отношеніи животныхъ болѣе высшаго типа. Между тѣмъ, если бы вѣрна была теорія развитія видовъ и родовъ животныхъ одного отъ другого, то міръ, несомнѣнно, былъ бы полонъ и въ настоящее время, а еще болѣе въ прошломъ животными, представлявшими собою переходныя виды между однимъ и другимъ видами. Конечно, въ исторіи творе-

<sup>1)</sup> Наиримѣрь трицератонсъ, очень напоминающій собою носорога, если мы представимъ его безъ хвоста, который у него очень длиненъ, массивенъ и составляетъ, какъ у ящерицы, постепенное продолженіе его корпуса. См. *Гетчинсонъ*, *ibid.* стр. 93—4, гдѣ и изображеніе его.

нія организмовъ на землѣ, чрезвычайно очевидна прогрессивная послѣдовательность, въ томъ именно смыслѣ, что на землѣ явились сперва организмы самой простой структуры, а затѣмъ уже болѣе сложной и совершенной. Рыбы, несомнѣнно, выше по устройству ихъ организмовъ, чѣмъ моллюски; пресмыкающіяся и птицы, явившіяся послѣ рыбъ, обладаютъ еще высшей и болѣе совершенной организаціей; млекопитающія—еще совершеннѣе, вѣнцомъ—же всего является человѣкъ. Затѣмъ, совершенно очевидно единство въ общей идеѣ организаціи „тѣла“ позвоночныхъ: скелетъ человѣка, млекопитающаго, птицы, пресмыкающагося устроенъ по одному и тому же принципу и, на примѣръ, въ частности, рука человѣка, передняя нога лошади, передняя лапа крокодила, крыло птицы—все это одинъ и тотъ же въ существѣ дѣла аппаратъ. Но при всемъ томъ, каждый новый и высшій типъ животныхъ являлся въ мірѣ совершенно независимо отъ предыдущаго и въ почти законченномъ видѣ, разъ, а второе—единство въ структурѣ организмовъ никакъ не можетъ служить доказательствомъ того, что, на примѣръ, пресмыкающееся нѣкогда стало птицей, а птица мало по малу обратилась въ человѣка. Такимъ образомъ и Библія и геологія утверждаютъ о постоянствѣ видовъ животныхъ, и независимости ихъ другъ отъ друга.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что между данными науки и Библіей, по вопросу о твореніи міра имѣетъ мѣсто полное тожество, которое несомнѣнно все болѣе и болѣе будетъ подтверждаться по мѣрѣ того, какъ наука все болѣе и болѣе будетъ углубляться въ изученіе относящихся къ этому предмету фактовъ и явленій. Библія—сама истина и все то, о чемъ она говоритъ, несомнѣнно истинно и, конечно, раньше или позже непременно должно найти свое подтвержденіе въ данныхъ науки. Но уже то, что добыто наукой, свидѣтельствуетъ о величайшей достовѣрности библейскаго повѣствованія о твореніи. „Оно можетъ быть или божественнаго происхожденія или нѣтъ. Если оно божественнаго происхожденія, то тогда, конечно, нечего удивляться, что его повѣствованія, записанныя три тысячи лѣтъ тому назадъ, нашли свое подтвержденіе въ новѣйшихъ изслѣдованіяхъ науки. Но если это библей-

ское повѣствованіе происхожденія человѣческаго, если оно представляетъ собою продуктъ человѣческаго ума, заключаетъ въ себѣ просто взгляды и сужденія Моисея, то мы должны были бы назвать это величайшимъ чудомъ. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ Моисей зналъ, что первымъ феноменомъ ожившей матеріи является свѣтъ? Какимъ образомъ онъ могъ предвосхитить наиболѣе возвышенныя концепціи новѣйшаго знанія? Какимъ образомъ онъ могъ, безъ малѣйшей ошибки, повѣдать точное развитіе творческаго дѣйства, истинную послѣдовательность событій, указать настоящей порадокъ изведенія жизни на землю? Безъ телескопа и спектроскопа, не зная о существованіи ископаемыхъ, какъ могъ онъ предсказать самые удивительные результаты научныхъ изысканій и открытій въ области палеонтологіи? Какъ онъ могъ построить вѣрную теорію солнечной системы за много лѣтъ до Коперника и Ньютона, Гершля и Лапласа? Наше удивленіе возрастетъ еще больше, когда мы припомнимъ, какъ давно жилъ Моисей: греческая исторія еще не начиналась; Римъ былъ выстроенъ почти восемь столѣтій спустя. Когда мы сравнимъ повѣствованіе Моисево съ ученіями греческихъ философовъ, которые особенно процвѣтали почти тысячу лѣтъ потомъ: какъ все тамъ фантастично и незрѣло и какъ наука все это давно смела!<sup>1)</sup>

*Свящ. Гр. Мозолевскій.*

<sup>1)</sup> *Perce*—Genesis and moderne science p. 42—45.

## КЪ ВОПРОСУ О НЕПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ.

Шестнадцать лѣтъ миновало съ тѣхъ поръ, какъ гр. Л. Толстой выступилъ съ проповѣдью своихъ пресловутыхъ заповѣдей и новаго безгосударственнаго строя жизни. Какъ противухристіанская и антикультурная, его проповѣдь была встрѣчена рѣшительнымъ осужденіемъ всей духовной печати и значительной части—свѣтской. Но, отвергнутая подцензурной прессой, проповѣдь яснополянскаго реформатора нашла добрый приѣмъ въ подпольной литературѣ. Его призывъ, нашедшій въ интеллигентномъ обществѣ немного серьезныхъ послѣдователей, приобрѣлъ немало пропагандистовъ, которые съ большимъ усердіемъ стали навязывать темному люду идеи своего учителя. Въ 1895 г. на югѣ Россіи и на Кавказѣ были открыты цѣлыя мастерскія по изданію ручными способами новыхъ твореній смѣлаго сочинителя новаго христіанства. Машинны Ремингтона также съ большимъ успѣхомъ служили тайному изданію религіозно-соціальныхъ произведеній графа. Распространеніе этихъ сочиненій оказалось настолько широкимъ, что даже заграничный органъ русской штунды въ 1895 г. съ тревогою замѣчалъ о распространеніи ихъ въ тысячахъ экземпляровъ среди штундистовъ, которыхъ и предостерегалъ отъ увлеченія толстовщиной <sup>1)</sup>. Въ результатѣ усиленной пропаганды толстовства на Кавказѣ получилась всему свѣту извѣстная печальная драма въ духоборьѣ, еще болѣе печальное дѣйствіе которой происходитъ теперь въ Канадѣ.

<sup>1)</sup> Мвс. Обозр. 1896. Февраль, кн. 1-я.



Напомнимъ вкратцѣ читателю эту грустную эпопею. Часть закавказскихъ духоборцевъ, увлеченная учениками Л. Толстого, приняла всю толстовскую теорію лично-общественной жизни и прежде всего отказалась отъ несенія всякихъ государственныхъ повинностей (въ іюнѣ 1895 г.). „Нафанатизированная масса, писалось въ Мис. Обзор., ринулась въ бездну анархіи слѣпо, стадно, а когда была раззорена уравненіемъ имуществъ, то совсѣмъ обезумѣла и была готова пойти на смерть. Нужно видѣть на мѣстѣ въ періодѣ остраго увлеченія эту ужасную эпопею, чтобы понять, что такое брошенные въ массу сѣмена анархіи въ релягіозной оправѣ“<sup>1)</sup>. Такое хаотическое и антигосударственное броженіе привело духоборовъ въ острое столкновеніе съ правительственною властью. Тогда въ кружкѣ гр. Л. Толстого созрѣло рѣшеніе переселить изъ Россіи несчастное духоборье куда нибудь въ „свободную страну“, гдѣ бы ни становые пристава, ни воинскія присутствія не мѣшали устроиться „Царству Божію“ на землѣ по проекту графа. Два русскихъ барина—послѣдователи яснополянскаго проповѣдника, кн. Д. Хилковъ и В. Чертковъ, взялись за дѣло переселенія и переправили сектантовъ въ числѣ 7,400 душъ обоого пола и всякаго возраста за океанъ въ Ассинобойю на сѣвѣрѣ Канады. Немало лишеній и несчастій пришлось перенести этимъ жертвамъ барскихъ фантазій, прежде чѣмъ прибыли онѣ въ новую страну; но главныя бѣды стерегли ихъ здѣсь. Въ Мис. Обзор. въ свое время было помѣщено письмо эмигранта—духоборца Гончарова, умершаго отъ невыносимой жизни среди своихъ собратьевъ, гдѣ съ ужасающей простотой было описано трагическое положеніе переселенцевъ въ Ассинобойѣ. О ихъ несчастной участи стало извѣстно главному виновнику этой трагедіи, гр. Л. Толстому, который, въ особомъ посланіи, утѣшая своихъ жертвъ вѣнцомъ мученическимъ и наибольшей выгодностью коммунистической жизни, съ поражающимъ безсердечіемъ посоветовалъ имъ воздерживаться отъ заведенія собственности, когда у несчастныхъ и ѣсть-то было нечего<sup>2)</sup>. Въ концѣ прошлаго года

1) Мис. Обзор. 1896. Октябрь, кн. 1-ая.

2) См. Мис. Обзор. 1900. Ноябрь.

вышла брошюра П. А. Тверского, писателя либеральнаго лагеря, сотрудничающаго въ Вѣстн. Европы, специально посвященная описанію духоборческой бѣды („Духоборческая эпопея“. СПб. 1900). Въ этой книжкѣ вполне подтверждается то, что рассказывалъ Гончаровъ, и подробно рисуется истинно-каторжная жизнь сектантовъ въ Канадѣ, въ мѣстности съ климатомъ сѣверо-восточной Сибири, съ почвой, мало пригодной для земледѣлія. „Прошлымъ лѣтомъ, пишетъ г. Тверской о житьѣ-бытьѣ духоборъ—толстовцевъ, то немногое, что было посѣяно, причемъ въ плугъ и въ борону впрягались бабы и дѣвки, не дало никакого урожая; картофель даже удалась посредственно въ одномъ селеніи. Капусту пришлось покупать по огромной цѣнѣ въ Виннипегѣ. Мужики работали все лѣто по найму или на фермахъ на югѣ, или на постройкѣ желѣзныхъ дорогъ, причемъ семьи продали весь заработокъ, а когда пришла зима и всякая работа вездѣ прекратилась, у 7,400 душъ не оказалось рѣшительно никакихъ запасовъ. Имѣвшіяся подводы не успѣвали доставлять муку изъ города на прокормъ всѣхъ,—при безснѣжии и бездорожицѣ требовалась почти недѣля на обратную поѣздку въ городъ съ возомъ. Появился, конечно, скорбуть и всякія другія, неразрывно связанные съ голодовкой, прелести, и если бы не пришла на помощь частная благотворительность, выразившаяся присылкой денегъ и припасовъ на большія суммы,—ни одна душа не осталась бы въ живыхъ. Обѣтованная земля, такъ неудачно выбранная неумѣлыми, неопытными, но крайне самоувѣренными людьми, оказалась въ дѣйствительности совершеннымъ адомъ“. Подробности горемычнаго житья этихъ темныхъ послѣдователей толстовства читатель можетъ узнать изъ Мис. Обзор. или изъ книги П. А. Тверского,—но и того, что сказано здѣсь, достаточно, чтобы видѣть колоссальный вредъ, причиненный проповѣдью Л. Толстого 7,400 бывшимъ русскимъ гражданамъ.

Увлечение ученіемъ гр. Толстого закавказскихъ духоборцевъ—это единственный фактъ массоваго совращенія въ толстовство, хотя и это, конечно, неутѣшительно. Единичныхъ случаевъ уклоненія различныхъ сектантовъ и православныхъ было

немало. Мис. Обзор. и Вѣр. и Раз. даютъ намъ длинный рядъ такихъ фактовъ. Такъ, въ первомъ журналѣ за 1897 г. сообщается о существованіи толстовства въ Харьковской губ. въ селахъ: Павловкѣ, Вирахъ, Лѣсновкахъ, Рѣчкахъ. Въ с. Павловкѣ, гдѣ вслѣ пропаганду самъ кн. Хилковъ, насчитывалось 327 послѣдователей ученія Л. Толстого. въ с. Рѣчкахъ—39 человекъ, въ с. Ястребинскомъ—32 ч., въ с. Ободахъ—26 ч. и т. д. <sup>1)</sup> Появлялись толстовцы и въ другихъ губерніяхъ: въ Тамбовской, Полтавской, Херсонской, въ Воронежской, въ которой подвизался другой видный ученикъ графа, богатый землевладѣлецъ, В. Чертковъ <sup>2)</sup>. Впрочемъ, въ Вѣр. и Раз. за прошлый годъ печатались болѣе утѣшительныя свѣдѣнія о движеніи толстовства въ Харьковской губ., которыми констатировалась пріостановка его распространенія <sup>3)</sup>.

Что касается характера этой секты, то наиболѣе осѣдомленные журналы единогласно заявляютъ, что въ толстовщинѣ нѣтъ религіозной основы. Толстовство—не религіозная секта, а социальная. Жизненной силой ея служить отрицаніе всего существующаго порядка вещей: не надо начальства, войны, судовъ, не нужно платить податей, отбывать повинности,—вотъ о чемъ мечтаютъ толстовцы. Многіе изъ нихъ даже вовсе не признаютъ Бога <sup>4)</sup>. Главное, значить, непротивленіе злу силой, а остальное—дѣло третестепенное, какъ это и даетъ знать рукописный катихизисъ толстовца, обращающійся въ народѣ подъ заглавіемъ „Катихизисъ Іисусова братства по Евангелію“. Всего о Богѣ здѣсь говорится только: „Богъ Отецъ—жизнь; Богъ Сынъ—разумъ въ жизни; Богъ Духъ—разумъ. Три сіи едино суть“, а потомъ подробно излагаются пять толстовскихъ заповѣдей. Конечно, и то немногое, что сказано здѣсь о Богѣ, для простого мужика совершенно непонятно и можетъ воспитывать только безбожіе. Таковы тѣ горькіе плоды, которые дало толстовство въ народной массѣ въ прошедшемъ вѣкѣ.

<sup>1)</sup> Январь. Вѣр. и Раз. 1900. Августъ.

<sup>2)</sup> Мис. Обзор. 1896. Ноябрь. 1897. стр. 637—641, 928.

<sup>3)</sup> 1900. Августъ.

<sup>4)</sup> Тамъ же, и въ Мис. Обзор. 1897 г. Январь.

Въ интеллигентныхъ кругахъ русскаго общества ученіе графа въ настоящее время находитъ, кажется, очень мало послѣдовательныхъ сторонниковъ, по крайней мѣрѣ, за послѣдніе годы ничего объ этомъ не писалось въ нашей печати; неизвѣстна и судьба колоній интеллигентныхъ толстовцевъ, о которыхъ писалъ Кривенко. Пропагандистовъ же для простаго народа оно вербуетъ здѣсь въ достаточномъ числѣ, какъ это показала духоборческая исторія. Но въ сравнительно недавнее время газеты разнесли вѣсть о новомъ упѣхѣ доктрины толстовства среди образованнаго европейскаго общества. За границей, въ Бреславлѣ, организуется „международный союзъ имени Л. Н. Толстого“. Это общество ставитъ своей задачей „распространеніе между своими членами и въ народѣ началъ нравственнаго усовершенствованія въ духѣ идей первыхъ вѣковъ христіанства“, которыя называются также идеями Толстого. Уставъ союза вступилъ въ силу съ 1-го января настоящаго года <sup>1)</sup>. Едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что названный союзъ раскинетъ свои сѣти и въ нашемъ отчествѣ, и, въ случаѣ его солидарности съ непротивленцами, XX вѣку придется серьезно считаться съ этимъ движеніемъ, какъ въ образованномъ обществѣ, такъ и въ простомъ народѣ. Церковь и правовѣрное общество не могутъ пожаловаться на неподготовленность къ такой борьбѣ. Въ печати вопросы толстовства значительно разработаны <sup>2)</sup>, миссіонерская борьба съ толстовщиной уже ведется. Теперь не лишне будетъ напомнить читателю главное изъ того, что писалось о кардинальной заповѣди Л. Толстого съ надлежащимъ освѣщеніемъ ея и съ возможнымъ пополненіемъ въ критикѣ основъ непротивленія. Этой задачѣ, можетъ быть, хоть сколь-нибудь послужитъ настоящая статья.

Ученіе гр. Л. Н. Толстого о непротивленіи злему насиліемъ, выраженное имъ въ евангельскихъ словахъ: (никогда) „не противитися злу“ (насиліемъ), можно поставить въ связь

1) Газета „Волжскій Вѣстникъ“ № 24, 1901 г.

2) Указатель статей по вопросамъ Толстовства см. въ кн. М. Бородева „Гр. Л. Н. Т. Толстой, какъ учитель жизни“. С.П.Б. 1897 г.

съ его основными нравственно-философскими взглядами. Главная идея проповѣди яснополянскаго реформатора заключается въ его ученіи о безусловномъ самоотреченіи, какъ пути къ осуществленію всеобщаго счастья на землѣ <sup>1)</sup>. Это ученіе о безразличной любви ко всѣмъ людямъ, большей, чѣмъ къ себѣ самому, заповѣдь о безусловной отдачѣ себя на служеніе другимъ, какъ путь къ земному раю, въ практическомъ примѣненіи уже даетъ „непротивленіе“. Но еще болѣе эта заповѣдь приводитъ къ правилу „непротивься злему“ при томъ философскомъ обоснованіи, какое даетъ ей графъ ученіемъ о человѣческой личности <sup>2)</sup>. Самъ Левъ Николаевичъ связываетъ свое нравственное ученіе съ взглядомъ на личную жизнь человѣка. „Для того, говоритъ онъ, чтобы понять ученіе Христа о спасеніи жизни, надо прежде всего понять то, что говорили всѣ пророки, что говорилъ Соломонъ, что говорилъ Будда, что говорили всѣ мудрецы міра о личной жизни человѣка“ <sup>3)</sup>. А эти мудрецы, къ числу которыхъ графъ причисляетъ себя и Господа Іисуса, будто бы всѣ учили о личности, что она представляетъ собой лишь темный призракъ, злую форму бытія. Поэтому-де и личная жизнь человѣка „не только не имѣетъ никакого смысла, но она есть злая насмѣшка надъ сердцемъ, надъ разумомъ человѣка“ <sup>4)</sup>. Неизбѣжная смерть ожидаетъ ее и въ прахъ обращаетъ то счастье, которое съ громадными усиліями создаетъ себѣ личность. „Стало быть, жизнь для себя не можетъ имѣть никакого смысла“ <sup>5)</sup>. Важными представляются здѣсь три мысли: личность человѣческая есть зло; личная жизнь есть жизнь для себя, т. е. эгоистическая; со смертью человѣка его личность уничтожается. Этими положеніями графъ старается поставить читателя на путь (ложнаго) самоотреченія и приводитъ его къ мысли о непротивленіи. Вѣдь если личная форма бытія есть зло, то все, что такъ или иначе вре-

1) Сочин. т. XII, изд. 10-е. Москва 1897; стр. 483—485.

2) По мнѣнію Л. Толстого, человѣкъ состоитъ изъ „разумнаго сознанія“—частицы безличной, но разумной сущности бытія, и изъ „животной личности“, т. е. сознанія, поскольку оно связано съ плотской, физической жизнью человѣка.

3) Въ чемъ моя вѣра? 2-е изд. М. Элпидина. Genève. 1891. стр. 118.

4) Ibid.

5) Ibid, стр. 122—123.

дѣтъ ей, разрушаетъ ее, не должно считаться зломъ. Когда даже невиннаго человѣка бьютъ, истязуютъ, лишаютъ собственности, то, по мнѣнію Л. Толстого, зла ему никакого этимъ не причиняютъ. Отсюда, болѣзни, страданія и даже смерть есть, на его взглядъ, нѣчто „долженствующее быть“<sup>1)</sup>. Поэтому вовсе не слѣдуетъ противодѣйствовать силой тому, кто мнѣ или другому человѣку причиняетъ „такъ называемое зло“, страданія, лишенія. Разумно сопротивляться злу лишь словомъ, указаніемъ на то, что причиняющій зло вредитъ себѣ же самому. Если это такъ, то мы встаемъ лицомъ къ лицу съ правиломъ: „не противься злему насиліемъ“, потому что нѣтъ такого зла, которое можно было бы предупредить или уничтожить этимъ путемъ. Будучи злымъ призракомъ въ онтологическомъ смыслѣ (μη ον), личность, по ученію яснополянскаго мудреца, является зломъ и въ этическомъ смыслѣ: она всегда и безусловно эгоистична. Эта мысль приводитъ къ тому же правилу: „не противься злу насиліемъ“, такъ какъ противленіе исходитъ отъ эгоизма и служить ему; ergo—оно безнравственно. Какъ призрачная и эгоистичная, личность человѣческая обрекается графскимъ судомъ на неизбѣжную смерть. Въ виду такой судьбы личности, конечно, не слѣдуетъ отдаваться служенію ея интересамъ, и не стоить противиться тѣмъ, которые ихъ нарушаютъ: неразумно тратить свои силы на то, что завтра погибнетъ. Такимъ-то путемъ, обосновывая при помощи нѣмецкаго пантеизма свое ученіе о самоотреченіи, какъ пути къ счастью, графъ могъ придти къ мысли о непротивленіи злу насиліемъ.

Кратко и ясно сформулированный, его взглядъ на человѣческую личность производитъ впечатлѣніе одного изъ тѣхъ философскихъ парадоксовъ, которыми дарилъ насъ конецъ прошлаго вѣка. Несомнѣнно парадоксальнымъ представляется его утвержденіе, будто личность есть зло. Какимъ чудомъ міровой разумъ, полагаемый графомъ въ основу всего сущаго, могъ произвести зло человѣческой личности? Какъ разумная сущность бытія можетъ существовать въ „недѣльных“ формахъ лич-

<sup>1)</sup> Сочин. т. XII, изд. 10-е. Страданія; стр. 548, 549 и др.

ностей? Совершенно не понятно, какимъ образомъ безличная субстанція можетъ созидать хотя бы призракъ личности? Даже необразованный философски умъ всегда признаетъ, что совершенный разумъ не можетъ создать неразуміе, добро—произвести зло, безличное универсальное бытіе—дробиться въ условныхъ формахъ личностей. Въ этомъ пунктѣ графъ не могъ избѣжать и не избѣжалъ тѣхъ неотвратимыхъ затрудненій, въ которыхъ такъ или иначе путается каждый пентеистъ, когда начинаетъ говорить объ отношеніяхъ между абсолютномъ и феноменомъ. Внесеніе дуалистической идеи самостоятельнаго существованія міра личностей на ряду съ безличнымъ бытіемъ здѣсь дѣла поправить не можетъ: мысль о существованіи двухъ безусловныхъ сферъ рѣшительно отвергается разумомъ. Только при теистическомъ міропониманіи устраняются эти затрудненія. Самый фактъ существованія человѣческой личности ведетъ мысль къ теизму. Для своего объясненія онъ неизбѣжно требуетъ допущенія бытія произведшей его Личности. Это требованіе опирается на законъ достаточнаго основанія и на ту аксіому, что въ причинѣ не можетъ быть меньше, чѣмъ въ произведеніи. Только Разумная Божеская Личность спльна создать личность человѣческую, какъ это и было, по свидѣтельству первыхъ страницъ книги Бытія <sup>1)</sup>. Какъ произведеніе совершеннаго Разума, человѣческая личность есть форма бытія разумнаго, есть благо. Не становясь даже на теистическую точку зрѣнія, это долженъ признать самъ Л. Толстой, такъ какъ его міровой разумъ можетъ существовать только въ разумной формѣ.

Какъ таковая, личность человѣческая, очевидно, имѣетъ полнѣйшее право на самоутвержденіе: какъ разумная форма бытія, она должна заботиться о самосохраненіи, и все, что вредитъ ей и разрушаетъ ее, должно быть признано зломъ. Когда человѣка безъ всякой вины бьютъ, мучаютъ, лишаютъ собственности, то ему причиняютъ несомнѣнное зло. Такой, именно, взглядъ лежитъ въ основѣ всѣхъ угрозъ и обѣтованій Божіихъ, касающихся физическаго благополучія еврея. Иисусъ

<sup>1)</sup> Быт. 1, 26—27.

Христось также никогда не говорилъ, что физическія страданія, смерть, нищета есть нѣчто желательное, долженствующее быть. Онъ называетъ болѣзнь—болѣзною, нищету—нищетой. Одной изъ задачъ Своей дѣятельности Спаситель признавалъ облеченіе страданій и нуждъ людей: исцѣлялъ больныхъ, для благотворительности имѣлъ особую кассу съ деньгами, которая такъ ненавидитъ Л. Толстой. Къ дѣлу всяческой благотворительности Христось призываетъ и пасъ своимъ словомъ и примѣромъ <sup>1)</sup>. Стало быть, несомнѣнно, существуетъ такое зло, которое можно причинять, предупреждать и прекращать физическимъ воздѣйствіемъ. Это всегда утверждаетъ и здравый смыслъ человѣчества. Противоположное, проповѣдуемое Л. Толстымъ мнѣніе, несостоятельное съ философско-богословской точки зрѣнія, само себя опровергаетъ въ своихъ практическихъ выводахъ. Разъ утверждается, что страданія, смерть, лишеніе средствъ къ жизни не есть зло, то тѣмъ самымъ отнимается всякій смыслъ борьбы съ ними. Графъ, обезцѣнивъ мою личность, лишилъ всякой цѣнности и личности моихъ собратьевъ, отнял у меня всѣ мотивы для дѣятельности на ихъ пользу. Всѣ люди то же, что и я, и если нѣтъ смысла въ поддержаніи своей личной жизни, то нѣтъ его и въ содѣйствіи жизни другого человѣка, нѣтъ его и въ служеніи жизни всего человѣчества. Послѣдовательно проводя взглядъ Л. Толстого на личность, можно придти къ проповѣди буддійскаго нигилизма, безусловнаго непротівленія и даже всеобщаго самоубійства. Графъ, можетъ быть, и сдѣлалъ бы эти выводы, если бы цѣль его проповѣди не сводилась къ одной мечтѣ: установить общее счастье на землѣ путемъ самоотреченія. Въ силу этого онъ проводитъ свои принципы лишь настолько, чтобы толкнуть людей на эту, излюбленную имъ, тропинку. Но надо признать, что первая опора „непротівленія“, состоящая въ признаніи личности человѣческой зломъ и въ отрицаніи такого зла, которое можетъ быть причинено или пресѣчено силой, не выдерживаетъ даже самой слабой критики. Самъ Л. Н-чь лишаетъ себя этихъ устоевъ, когда физическое здо-

<sup>1)</sup> Мѡ. XI, 26; Лук. X, 30—37; Іоан. XIII, 5—6. А. Harnack: Das Wesen d. Christentums. 2 Aufl. Leipzig. 1900. S. 39.



ровье и благополучіе жизни ставить въ концѣ своей программы, какъ обольстительную приманку <sup>1)</sup>). Евангеліе признаетъ эти натуральныя блага, но ставитъ ихъ въ связь и подчиненіе нравственнымъ принципамъ; мы молимъ Бога: „да будетъ воля Твоя, хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь“.

Гр. Л. Толстой старается показать, что личность есть начало и источникъ эгоизма, т. е. безнравственнаго. Такое оклеветаніе личности создается у него въ зависимости отъ пантеизма, путемъ усвоенія безличному „разумному сознанию“ всего добраго въ человѣкѣ, отчего на долю личности остается одно дурное. Первому, безличному началу, графъ приписываетъ самоотверженную любовь, второй—эгоизмъ. Такое раздѣленіе человѣка на двѣ части остается, во первыхъ, совершенно безотвѣтнымъ предъ философскимъ вопросомъ, какимъ образомъ возможно оно при признаніи единаго безличнаго міроваго разума. Во вторыхъ, психологія, служащая не пантеизму, а истинѣ, подобный дуализмъ рѣшительно отвергаетъ. Здравая психологія, нынѣ болѣе, чѣмъ когда-либо утверждаетъ несомнѣнную связь между психическими и фізіологическими явленіями и понимаетъ человѣка какъ единый одушевленный организмъ, обладающій единымъ самосознаніемъ <sup>2)</sup>? Благодаря послѣднему, человѣкъ существуетъ, какъ личность: онъ непосредственно сознаетъ себя разумно свободной причиной и цѣлеполагающимъ началомъ въ своей жизни и дѣятельности. Единая, активная и разумная личность является центромъ всей душевной жизни человѣка и причиной, какъ нравственно-добраго, такъ и худого. Выставляемая противъ этихъ положеній возраженія графа, не представляя собой ничего новаго, не отличаются и убѣдительностью. Направляя свою рѣчь противъ факта непрерывности и единства сознанія, Л. Толстой говоритъ: „во время сна иногда совершенно прекращается сознаніе. Каждая сутки во время полнаго сна сознаніе обрывается совершенно и потомъ опять возобновляется“ <sup>3)</sup>). Что наше сознаніе во время сна не прекращается,

<sup>1)</sup> Сочин. т. XII. Въ чемъ счастье?

<sup>2)</sup> Психологія. В. А. Снегиревъ. Харьковъ. 1898. стр. 300—304. Мозгъ и душа. Проф. Челпановъ. СПб. 1900; стр. 66—74.

<sup>3)</sup> Сочин. т. XII. Страхъ смерти; стр. 520.

такъ объ этомъ ясно свидѣтельствуютъ сновидѣнія. Но, говорятъ, бываетъ сонъ безъ сновидѣній. Утверждать это можно на томъ одномъ основаніи, что мы *иногда не помнимъ сновъ*. Однако, этотъ фактъ не говоритъ о томъ, что тогда *совсѣмъ не бываетъ сновидѣній*; онъ допускаетъ иное объясненіе. Одинъ изъ психологическихъ законовъ утверждаетъ: для воспоминанія необходимо, чтобы существовала связь минувшихъ явленій сознанія съ наличнымъ содержаніемъ его <sup>1)</sup>. Въ силу такого закона возможно, что мы не помнимъ о видѣнномъ снѣ потому именно, что его содержаніе не можетъ ассоціироваться съ наличнымъ содержаніемъ нашей мысли, а не потому, что такого сна совсѣмъ не бывало. Этимъ-то и объясняется, почему иногда мы, проспавши ночь, повидимому, безъ сновъ, вдругъ среди дня вспоминаемъ о видѣнномъ сновидѣніи. Частое забываніе сновъ съ этой точки зрѣнія превосходно объясняется тѣмъ, что между нашей сонной и бодрственной душевной жизнью мало общаго, подобно тому, какъ значительная разница существуетъ между фізіологическими отправлениями организма во снѣ и въ бодрственномъ состояніи. Л. Толстой, утверждая, что сознаніе во снѣ совершенно прекращается, сказалъ болѣе, чѣмъ позволяетъ здравая наука. Ошибается онъ и въ той мысли, будто сознаніе одного и того же человѣка въ различное время бываетъ различно <sup>2)</sup>. Содержаніе жизни моей личности въ настоящее время и во время моего дѣтства, конечно, различно; но сама она—одна и та же. Если мнѣ кто-нибудь напомнитъ какой-нибудь изъ дурныхъ поступковъ моего дѣтства, то, вспомнивъ, я признаю его своимъ, и весьма возможно, что испытаю при этомъ чувство нѣкотораго смущенія; если же послѣдняго не окажется, то это будетъ значить только то, что я измѣнился нравственно и умственно <sup>3)</sup>. Не болѣе правды и въ утвержденіи графа, будто „одного сознанія самаго себя нѣтъ въ человѣкѣ, а есть только рядъ послѣдовательныхъ сознаній“ <sup>4)</sup>. Сказать такъ про человѣка,

1) Уилльямъ Джемсъ. Психологія. Перев. СПб. 1896. стр. 229—232.

2) Сочин. т. XII. Страхъ смерти; стр. 520.

3) См. Любовь въ людямъ въ ученіи гр. Л. Толстого. проф. А. Θ. Гусевъ. Казань. 1892. стр. 46.

4) Сочин. т. XII. стр. 520.

значитъ сказать, что его вовсе не существуетъ, а существуетъ лишь непомнящая своего родства голова, начиненная атомоподобными сознаніями. Это нѣкогда и было заявлено англійскими психологами; но уже ихъ ученый представитель Стюартъ Милль нѣсколько усумнился въ томъ, когда задумался надъ вопросомъ, какимъ образомъ рядъ явленій можетъ помнить прошедшее и предвидѣть будущее<sup>1)</sup>. Вѣдь если бы мысль Толстого была вѣрна, то каждый изъ насъ непременно сознавалъ бы себя то однимъ лицомъ, то другимъ. вмѣсто одной личности тогда было бы у человѣка ихъ столько, сколько сознаний. Но этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ, и самъ Л. Н-чь допускаетъ единое „что-то“, связующее различныя и многочисленные сознанія. Это есть его безличное я (?), „составляющее собой основное свойство человѣка любить одно и не любить другое“<sup>2)</sup>. Черезвычайно характерно это безличное свойство, обозначаемое личнымъ мѣстоименіемъ и отпращивающее функціи личности. Волею яснополянскаго мыслителя я превращенъ въ „свойство“, и на всѣхъ другихъ людей долженъ смотрѣть лишь какъ на „особенныя какія-то отношенія къ міру“<sup>3)</sup>. Человѣкъ есть „какое-то особенное отношеніе къ міру“, отношеніе къ міру—кого или чего? Если существуетъ субъектъ такого отношенія, то онъ то вотъ и есть самъ человѣкъ, а если нѣтъ субъекта, то нѣтъ и человѣка, потому что нѣтъ никакого „отношенія“, которое всегда требуетъ существованія того, что относится, и того, къ чему послѣднее относится. Надо обладать особеннымъ свойствомъ, чтобы вообразить себѣ человѣка—личность какимъ-то отношеніемъ кого-то (или никого) къ міру. Въ виду такого философствованія графа, проф. А. Θ. Гусевъ вполне справедливо замѣчаетъ: „излишне доказывать, что наше я мыслится и должно мыслиться не отношеніемъ къ чему-либо, а источникомъ и виновникомъ всякаго существующаго человѣческаго отношенія къ чему бы то ни было. Тѣмъ болѣе не позволи-

1) Система Логик. Кн. I, гл. 3, § 8; Изданіе философіи Гамльтона. Гл. XII.

2) Сочин. т. XII; стр. 520, 521, 522 et. ct.

3) Ibid. стр. 523.

тельно называть человѣческое я отношеніемъ, что отношеніе мыслимо не въ самосознающемъ только субъектѣ. Дерево, напримѣръ, тоже относится извѣстнымъ образомъ къ другимъ предметамъ: къ землѣ, на которой оно растеть и изъ которой извлекаетъ питательные элементы, къ солнцу, въ воздуху и проч. Однако, кто-же назоветъ дерево личностью; какимъ-нибудь я? Личность, я, предполагаетъ не просто отношеніе къ чему-либо, а отношеніе сознательное и свободное, особенно въ такихъ вещахъ, какъ любовь къ одному и нелюбовь къ другому“ <sup>1)</sup>. Кромѣ своей странности, ученіе Л. Толстого о безличномъ я, о свойствѣ любить, замѣчательно тѣмъ, что доказываетъ собой совсѣмъ не то, что хочетъ доказать авторъ. Оно вполне подтверждаетъ справедливость поговорки: „гони природу въ дверь, она влетитъ въ окно“. Графъ, изгнавъ личность изъ сознанія, разбивъ послѣднее на атомы, свойства личности оставилъ и приписалъ ихъ своему безличному я. Оно объединяетъ психику человѣка, обладаетъ активностью и утверждаетъ про себя — „я есмь“. Вѣдь все это—свойство человѣческой личности, и особенно—послѣднее. „Сущность личности, говоритъ М. Олесницкій, состоитъ въ томъ, что она есть бытіе *отъ себя и для себя*, что она исходное начало своей жизни, и цѣль ея заключается въ самой себѣ, словомъ,—что она сама себя обуславливаетъ“ <sup>2)</sup>. Свободно-разумной причиной и цѣлеполагающимъ началомъ утверждаетъ себя человѣческая личность въ актѣ самосознанія, но, какъ органически связанная съ матеріальнымъ началомъ, она не есть Богъ, какъ утверждаетъ про свое безличное я гр. Толстой <sup>3)</sup>, а существо, подобное Ему, образъ безусловной личности, какъ учить христіанство. *Эта единая человѣческая личность представляетъ собою носителя и виновника всего худого и добраго въ человѣкѣ, эгоизма и самоотреченія.* Какой-то текучей, измѣнчивой животной личности, какъ источника себялюбія, не существуетъ; нѣтъ и безличнаго я, спеціальнаго носителя любви въ человѣкѣ. Если бы нѣчто подобное послѣднему и существовало въ человѣкѣ,

<sup>1)</sup> Назван. сочин.; стр. 54.

<sup>2)</sup> Исторія нравственности. Кіевъ. 1862. ч. I., 327.

<sup>3)</sup> Царство Божіе. Берлинъ. 1894, ч. I, стр. 154.

то человекъ знаетъ бы о немъ, какъ о своемъ, благодаря все-таки личному сознанию. Такъ оно и есть даже у самаго графа: „жизнь, говоритъ онъ, есть только то, что я сознаю въ себѣ, сознаю же я свою жизнь такъ, что я есмь“<sup>1)</sup>... Ясно, что здѣсь безличному я приписывается личное самосознаніе.

Приходится признать, что второе философско-психологическое основаніе ученія о непротивленіи совершенно ошибочно. Нельзя считать всякое противодѣйствіе злу силой зломъ по той только причинѣ, что оно совершается личностью и служить ей: отъ личности же исходить и непротивленіе.

Признавъ личность нелѣпымъ, эгоистичнымъ призракомъ, Л. Толстой послѣдовательно приходитъ и къ отрицанію бессмертія ея. Отсюда же возникаетъ его обвиненіе истиннаго христіанства въ томъ, будто оно своимъ догматомъ о личномъ бессмертіи навсегда закрѣпляетъ бессмыслицу личной жизни и лишаетъ людей побужденій къ самоотверженной любви<sup>2)</sup>.

Какъ всегда, такъ и у Л. Толстого отрицаніе личного бессмертія ведетъ къ губельнымъ для морали выводамъ, хотя бы графъ и не желалъ ихъ. Проповѣдью о „губельности“ личной жизни Толстой надѣется отвлечь человекъ отъ заботъ о своемъ личномъ благополучіи и поставить его на путь самоотреченія. На самомъ же дѣлѣ такая проповѣдь вполне можетъ привести и приводитъ людей къ такому заключенію: „станемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ“. Дѣйствительно, къ чему заботиться о нравственномъ совершенствованіи, о дѣлахъ любви къ людямъ? Стоитъ ли хлопотать объ этомъ, если послѣ смерти отъ человекъ остаются лишь „черви да кости“? Умереть только личность твоя, утѣшаетъ графъ, но подлинная безличная твоя сущность сольется съ божественнымъ разумомъ. Но слиться то съ этимъ первоначаломъ, потерять самосознаніе, и значить умереть совсѣмъ, вполне. Что такое это слитіе для меня, когда я не могу сознать и ощутить его, когда нѣтъ *меня!* Притомъ же, все равно: хорошо ли будетъ жить здѣсь человекъ или худо, будетъ ли онъ слѣдовать ученію графа или принадлежать къ французскимъ поклонникамъ сатаны,—онъ

<sup>1)</sup> Сочин. т. XII. Страхъ смерти; стр. 515.

<sup>2)</sup> Въ чемъ моя вѣра? стр. 137, 138.

безразлично сольется по смерти съ началомъ всѣхъ началъ. Какъ видно, изъ проповѣди графа о смертности человѣческой личности вытекаютъ выводы весьма неблагоприятные для его же ученія о самоотреченіи, какъ пути къ счастью.

Человѣкъ существуетъ только въ формѣ личности, и если его существованіе должно имѣть какой-нибудь, говоря словами графа, „внѣвременный, внѣпространственный“, вѣчный смыслъ, то это возможно лишь при безконечномъ существованіи личности. Такой смыслъ даетъ намъ въ фактъ воскресенія Христова и догматъ о личномъ бессмертіи истинное христіанство. Этимъ же ученіемъ оно обязываетъ человѣка „собирать сокровище на небѣ“, заботиться прежде всего о вѣчномъ, неумирающемъ, духовномъ, и цѣнить земное, тлѣнное только по отношеніи къ вѣчному. Такъ падаетъ третье изъ указанныхъ нами основаній въ пользу „непротивленія“, состоящее въ ученіи о „гибельности“ личной жизни. Это ученіе даже менѣе, чѣмъ подлинное христіанство, благоприятствуетъ кардинальной заповѣди Л. Толстого.

Не болѣе благоприятствуетъ ей и ученіе графа объ общей жизни, какъ истинной, ученіе, состоящее въ связи съ мнѣніемъ о личной жизни, какъ ложной и призрачной. Люди, поучаетъ Толстой, должны стремиться къ общей жизни въ Божествѣ и въ этомъ стремленіи избѣгать всего, что разобщаетъ, разъединяетъ людей между собою. Кромѣ самой личности, разобщеніе и раздоръ вноситъ въ человѣческую среду противо-дѣйствіе злу насиліемъ. Общеніе жизни въ Богѣ требуетъ безусловной отдачи себя въ пользованіе другимъ <sup>1)</sup>).

Первый софизмъ носитъ личину правдоподобія, благодаря тому, что вызываетъ въ умѣ читателя представленіе о какомъ то пространственномъ сближеніи, общеніи людей. Такому сближенію, конечно, физическое противо-дѣйствіе препятствуетъ. Но въ области нравственной жизни сближеніе людей можетъ пониматься въ смыслѣ только ихъ нравственнаго общенія на почвѣ взаимной любви и движенія къ одному идеалу. Противленіе злему физической

<sup>1)</sup> Краткое изложеніе Евангелія. Изд. Эллипса. Genève. 1890. стр. 166—168  
Въ чемъ молъ вѣра? стр. 149, 182.

силой здѣсь можетъ и не порождать раздора, когда оно вызывается горячей любовью къ людямъ и направлено противъ лица, способнаго къ раскаянію. Съ другой стороны, и противодѣйствіе злу только словомъ можетъ вызывать гнѣвъ, злобу въ обличаемыхъ и вносить распри и разъобщеніе въ общество людей. Что же касается того, будто стремленіе и призваніе людей къ взаимному общенію въ Богѣ требуетъ безусловнаго самопожертвованія, то это неправда. Человѣкъ не долженъ во исполненіе воли ближняго варушать законъ Божій, который, какъ это хорошо извѣстно и Л. Толстому, часто не совпадаетъ съ волей человѣческой. Для христіанина обязательно разумное самоотреченіе, которое никогда не должно выходить за предѣлы добра и превращаться въ попустительство, въ потворство злу.

Какъ же осуществить общую жизнь, „какимъ образомъ разрѣшить столкновенія людей, когда одни люди считаютъ зломъ то, что другіе считаютъ добромъ, и наоборотъ?“. На этотъ вопросъ, говоритъ гр. Толстой, „отвѣтовъ можетъ быть только два. Или тотъ, чтобы найти вѣрный, неоспоримый критеріумъ того, что есть зло; или тотъ, чтобы не противиться злу насиліемъ“. Первый путь до сихъ поръ не далъ никакихъ результатовъ. Сверхъ того, при употребленіи насилія противъ не совершившагося еще зла мы никогда не можемъ знать, „какое зло будетъ больше,—зло ли моего насилія или то, отъ котораго я хочу защищать. Я вижу, что извѣстный мнѣ разбойникъ преслѣдуетъ дѣвушку, у меня въ рукахъ ружье—я убиваю разбойника, спасаю дѣвушку; но смерть или пораненіе разбойника совершились навѣрное, то же, что бы произошло, если бы этого не было, мнѣ не извѣстно. Мы запираемъ опаснаго, по нашему мнѣнію, члена общества въ тюрьму, но съ завтрашняго дня этотъ человѣкъ могъ перестать быть опаснымъ, и заключеніе его напрасно“ <sup>1)</sup>. Включивъ въ этотъ рядъ толстовскихъ сужденій идею о Провидѣніи, которое лучше людей знаетъ, что хорошо, что худо, и лучше ихъ умѣетъ изъ кажущагося зла производить дѣйствительное добро, В. С. Соловьевъ уви-

<sup>1)</sup> Царство Божіе; ч. I, стр. 69—70, 52—53.

дѣль здѣсь наиглубочайшее „мистическое“ основаніе ученія автора „Войны и Мира“ о непротивленіи злу <sup>1)</sup>). Можно думать, что такое основаніе коренится не здѣсь, а въ воззрѣніяхъ Л. Толстого на бытіе и личность, съ которыми въ несомнѣнной связи стоитъ его фатализмъ. Но что и этотъ послѣдній образуетъ собою одну изъ философскихъ опоръ теоріи непротивленія, это неоспоримая истина.

Что касается вообще этического скептицизма графа, то чрезвычайно поразительно звучить въ его устахъ эта сентенція: „не противьтесь злу силою, ибо у васъ нѣтъ критериума зла“. Вѣдь мы отъ самаго же Л. Н.—ча слышимъ убѣжденное слово: „добро и красота опредѣлены тысяча лѣтъ тому назадъ. Браминны, буддійскіе и китайскіе мудрецы, евреи, египтяне, греческіе стоики опредѣляли благо самымъ точнымъ образомъ. Все, что вноситъ единеніе между людьми, есть благо и красота; все, что ихъ разъединяетъ,—зло и уродство. Всѣ люди знаютъ это опредѣленіе“ <sup>2)</sup>). И передъ этими—то людьми графъ осмѣливается заявить, что у нихъ нѣтъ вѣрнаго критериума для сужденія о добрѣ и злѣ!... Если же Толстой правъ, что люди не могутъ имѣть надежнаго критерія того, что зло и что добро, то онъ долженъ съ грустью признать, что и рекомендуемое имъ чудодѣйственное правило поведенія не найдетъ у людей должной оцѣнки. И почему графъ въ своемъ добромъ совѣтѣ обнаружилъ такую умѣренность? Почему онъ не предписываетъ оставить и духовное, словесное противодѣйствіе злу? Такъ какъ столкновенія и раздоры между людьми происходятъ и на этой почвѣ,—вспомнимъ ту бурю страстей и волненій, какую вызвала апостольская проповѣдь—а потому, чтобы быть послѣдовательнымъ, онъ долженъ запретить и такое противленіе. Больше того, разъ графъ заставитъ человѣка усумниться въ истинности его понятій о добрѣ и злѣ и склонится къ непротивленію злу силой, тѣмъ самымъ онъ лишитъ свою жертву силы и во всякой борьбѣ со зломъ. Такую силу человѣкъ черпаетъ лишь въ твердой вѣрѣ въ свою правоту, а когда эта вѣра у него поколеблена и не

<sup>1)</sup> Право и нравственность. Юридич. Библиот. № 14, стр. 97—98.

<sup>2)</sup> Сочин. т. XII. Ручной трудъ... стр. 480—481.



замѣнена другой, то онъ ослабѣваетъ въ борьбѣ со зломъ не только силой, но и словомъ. Неувѣренный въ правотѣ своихъ нравственныхъ убѣжденій, человѣкъ не имѣетъ опоры и для борьбы съ своими собственными недостатками, порочными склонностями. Графъ Толстой приведеннымъ аргументомъ подъ эту, именно, вѣру и подкапывается, а вмѣстѣ съ тѣмъ подкапывается подъ нравственность вообще. Для иллюстраціи этихъ мыслей можно указать на самого Толстого: въ періодъ своихъ сомнѣній о благѣ и прогрессѣ онъ равнодушно относился къ своей литературной работѣ и занимался ею только по инерціи. „Нельзя учить народъ, когда самъ не знаешь, гдѣ истина“, говорилъ тогда графъ; не можетъ человѣкъ бороться даже съ своимъ внутреннимъ зломъ, когда онъ усумнится въ своей правотѣ,—скажемъ мы. Другое было бы дѣло, если бы графъ могъ вдохнуть въ опустошенное имъ сердце новый духъ жизни; но этого онъ не можетъ: „критеріумъ не найденъ“. Къ такимъ результатамъ приводитъ моральный скептицизмъ Толстого, какъ обоснованіе ученія о непротивленіи. Насколько онъ чуждъ истинному исповѣднику Христова ученія, объ этомъ излишне говорить: для послѣдняго нерушимый критерій добра и зла данъ въ его твердой вѣрѣ.

Теорія непротивленія нисколько не выигрываетъ въ убѣдительности отъ ссылки на всеобщій Промыслъ Божій. Провидѣніе, разсуждаютъ непротивленцы, все направляетъ къ лучшему, а самъ человѣкъ можетъ знать только свои внутреннія состоянія, но не объективное значеніе и послѣдствія своихъ и чужихъ поступковъ. Это они поясняютъ на примѣрахъ, подобныхъ слѣдующему: я силою спасъ человѣка отъ руки убійцы, ранивъ злодѣя; но потомъ спасенный сдѣлался отпѣтымъ негодяемъ; значитъ, мнѣ не слѣдовало спасать его, проливая его, проливая кровь другого человѣка.

Такая софистика защитниковъ непротивленія изобличается безъ большого труда, стоитъ только сдѣлать изъ нея дальнѣйшіе выводы. Вѣдь, для каждаго понятно, что когда наше незнаніе всѣхъ послѣдствій своихъ и чужихъ дѣйствій признается достаточнымъ основаніемъ для непротивленія злу силой, тогда *eo ipso* дается полное право безусловно, т. е., и

словомъ, не противиться злу. Возможно, что я спасъ того несчастнаго, остановивъ разбойника силой убѣжденія. Этимъ я лишилъ любителя легкой наживы хорошей добычи, а въ лицѣ спасеннаго даровалъ обществу, какъ предположено, отпѣтаго негодяя. Стоило-ли тратить слова и спасать его! Такая мысль тѣмъ болѣе напрашивается на умъ, что мнѣ совершенно не извѣстно, какія благія послѣдствія Провидѣніе извлекло бы изъ разыгравшейся предо мною драмы. Можетъ быть, попустивъ убійство, оно раскрыло бы сердце разбойника для раскаянія и спасло бы душу его. Въ такомъ случаѣ, я съ своимъ, хотя бы словеснымъ, протестомъ оказался бы противникомъ воли Божіей. Значить, въ виду неизвѣстности послѣдствій нашихъ поступковъ, не слѣдуетъ противиться злему даже словомъ. Получился выводъ, съ которымъ Л. Толстой не можетъ согласиться, такъ какъ самъ онъ признаетъ безусловно необходимымъ противодѣйствіе злу непринудительными мѣрами. Однако, его аргументація въ своихъ логическихъ послѣдствіяхъ приводитъ къ еще большей нелѣпости. Она даетъ право чело-вѣку не противиться и своимъ явно порочнымъ страстямъ и склонностямъ. Вѣдь, онъ же никакъ не можетъ знать, къ какимъ добрымъ результатамъ можетъ направить Промыслъ дѣла разврата, пьянства, гнѣва и т. п. При такой точкѣ зрѣнія порочность окажется иногда весьма желательной: „нѣкто, напримѣръ, въ зимній вечеръ, имѣя влеченіе выпить вина, воспротивился этому дурному влеченію и ради воздержанія не пошелъ въ трактиръ. Между тѣмъ, если бы онъ туда пошелъ, то на обратномъ пути нашелъ бы полузамерзшаго щенка, и будучи въ данномъ состояніи склоненъ къ чувствительности, подобралъ бы его и отогрѣлъ, а этотъ щенокъ, ставши большой собакой, спасъ бы утопавшую въ прудѣ дѣвочку, которая потомъ сдѣлалась бы матерью великаго чело-вѣка; тогда какъ теперь, вслѣдствіе неумѣстнаго воздержанія, разстроившаго планы Провидѣнія, щенокъ замерзъ, дѣвочка утонула, а великій чело-вѣкъ, родившись отъ другой матери, оказался идиотомъ“ <sup>1)</sup>). Повидимому, нѣкто поступилъ худо, оставшись

<sup>1)</sup> В. С. Соловьевъ. Право и нравственность; стр. 98—99.

дома трезвости ради. Но какъ изъ видимаго добра выходитъ зло, такъ—наоборотъ—изъ видимаго зла можетъ выходить добро. Можетъ случиться, что спасенный мною человѣкъ вовсе не будетъ негодяемъ, а окажется великимъ писателемъ земли Русской, гениальный же человѣкъ, напротивъ, можетъ оказаться новымъ Чингизъ-Ханомъ, и потому благо, если вмѣсто него родится идиотъ. Въ каждомъ такомъ случаѣ съ одинаковымъ правомъ можно дѣлать предположенія о возможностяхъ и въ добрую и въ худую сторону. Стало быть, здѣсь дается одинаковое основаніе, или точнѣе, одинаковое отсутствіе основаній для дѣйствія и бездѣйствія. Графъ же допускаетъ только одинъ рядъ возможностей, благопріятствующій его заповѣди, и потому онъ не правъ. Вообще же говоря, „наши дѣйствія или воздержаніе отъ дѣйствій должны опредѣляться вовсе не соображеніями о ихъ возможныхъ, но намъ невѣдомыхъ, косвенныхъ послѣдствіяхъ, а побужденіями, прямо вытекающими изъ нравственнаго начала. И это такъ не только съ точки зрѣнія философско-этической, но и нравственно религіозной. Если все относить къ Провидѣнію, то, конечно, не безъ вѣдома Провидѣнія человѣкъ обладаетъ разумомъ и совѣстью, которые внушаютъ ему, что должно дѣлать въ каждомъ случаѣ въ смыслѣ прямого добра, независимо отъ всякихъ косвенныхъ послѣдствій. И если мы искренно вѣримъ въ Провидѣніе, то вѣримъ, конечно, и въ то, что Оно не допуститъ, чтобы чьи нибудь дѣйствія, согласныя съ разумомъ и совѣстью, могли имѣть окончательно дурныя послѣдствія“<sup>1)</sup>.

Ссылкой на Промыслъ оканчивается рядъ зыбкихъ основъ заповѣди о непротивленіи, отмѣченныхъ характеромъ философскимъ. Если охватить ихъ однимъ общимъ взглядомъ, представить себѣ ихъ въ одномъ рядѣ отчетливыхъ понятій,—жутко станетъ на душѣ при видѣ этихъ замогильныхъ тѣней, отъ которыхъ вѣетъ холоднымъ дыханіемъ, мертвящимъ все живое, кипучее, доброе и возвышенное въ душѣ человѣка. Личность—зло, глухо вѣщаютъ онѣ, зла и нелѣпа личная жизнь; безсмысленная смерть вѣнчаетъ ея неразуміе. Этотъ

<sup>1)</sup> Право и нравственность; стр. 101—102.

призракъ жизни на то только годенъ, чтобы промѣнять его на посмертную пустоту. Зло порождается „обманомъ плоти“ и для него лишь существуетъ; по этому не противься ему, тѣмъ болѣе, что судьба скоро пошлетъ тебѣ вѣчный покой на лонѣ своемъ. Мертвящій нигилизмъ этой проповѣди ведетъ къ безусловному непротивленію всякому злу, какъ это мы и отмѣчали, и Л. Толстой измѣняетъ ей, признавая противодѣйствіе злу непринудительными мѣрами. Однако, предъ здравой логикой и требованіями разумной жизни теорія непротивленія оказывается безсильной, и самъ Л. Толстой измѣняетъ ей, когда, прозрѣвая въ даль будущаго, видитъ тамъ блага весьма житейскаго и даже очень прозаическаго свойства. Здѣсь предъ читателями на лицо исключительная въ своемъ родѣ картина того, какъ приземистый, узенькій практицизмъ русскаго помѣщика старается эксплуатировать идеалистическія доктрины восточныхъ и западныхъ пантеистовъ.

Нечего и говорить, какъ чуждо графское философствованіе подлинному Христову ученію. вмѣсто этого ученія, у Толстого та „пустая дыра“, о которой говоритъ В. С. Соловьевъ тономъ, правда, рѣзкимъ, но дышащимъ искреннимъ и справедливымъ негодованіемъ оскорбленной христіанской вѣры <sup>1)</sup>. Христіанинъ вѣритъ въ Единого Личнаго Бога, „изъ Котораго все и мы для Него“, и во Единого Господа Иисуса Христа, „Которымъ все и мы Имъ“ <sup>2)</sup>. По его разумѣнію, человѣческая личность есть образъ и подобіе Бога <sup>3)</sup>, и имѣющая своимъ призваніемъ приобщеніе къ полнотѣ божественной жизни Воскресшаго путемъ борьбы со зломъ и насажденія добра вокругъ себя <sup>4)</sup>. Зло, по христіанскому жизнепониманію, есть дѣйствующая въ мірѣ, враждебная Богу сила. Міръ самъ по себѣ не есть зло: „Господня земля и что наполняетъ ее, но злымъ признается то направленіе его жизни, которое опредѣляется враждебной Богу силой <sup>5)</sup>. Сущность этой

1) Три разговора. Спб. 1900. Предисловіе. VIII—X.

2) 1 Коринт. VIII, 6; Іоан. 1, 3; XVII, 3.

3) Быт. 1, 26, 27; V, 1; IX, 6; Іак. III, 9; Ефес. IV, 24.

4) Мѡ. V, 16, 48; Іоан. XI, 25; VI, 54, 56; I Коринт. XV, 20—23.

5) Мартепсея. Христіан. ученіе о нравственности. Перев. Спб. 1890 г. т. I, стр. 173—174. А. Нанаск, назван. соч. стр. 50—56.

силы—эгоизмъ, утверждение личностью себя въ качествѣ единственной цѣли для себя и для другихъ <sup>1)</sup>. Эгоизмъ коренится въ душѣ каждаго человѣка, и отъ воли послѣдняго зависитъ дать ему ростъ и силу, сдѣлаться его союзникомъ, пособникомъ,зирающимъ на мѣръ и на людей, лишь какъ на средство къ достиженію собственныхъ цѣлей. Отъ воли же человѣка зависитъ стать упорнымъ врагомъ себялюбія во всѣхъ его проявленіяхъ. Бороться съ себялюбіемъ собственнымъ и помогать другимъ людямъ дѣлать то же, всегда и вездѣ поражать первовиновника зла,—вотъ призваніе христіанина, подражающаго Своему Учителю, Который, разъ навсегда отразивъ врага отъ Себя Самого, даровалъ побѣдоносное оружіе всѣмъ людямъ <sup>2)</sup>. Съ этой разрушительной задачей соединена въ призваніи человѣка задача созидательная—осуществленіе святого Царства любви и единенія людей во единой Главѣ—Господѣ Иисусѣ <sup>3)</sup>. Въ выполненіи этихъ цѣлей человѣку предстоитъ дѣлать не иное что, какъ осуществлять истинную природу своей личности по образу Личности Безусловной.

Въ поразительномъ, но понятномъ, согласіи идеала христіанской жизни съ природой человѣческой личности фактически утверждается истинность христіанской нравственности. Человѣкъ по природѣ христіанинъ, и въ своей жизни долженъ по доброй волѣ дѣлаться имъ <sup>4)</sup>. Въ своей совѣсти и въ Евангеліи христіанинъ имѣетъ мѣрило добра и зла, въ истинности котораго онъ не можетъ усумниться, и напрасно Л. Толстой старается увѣрить насъ, что нѣтъ такого критеріума. Непокосленимо увѣренный въ святости своихъ христіанскихъ убѣжденій, христіанинъ, какъ единая нераздѣльная личность, весь отдается борьбѣ со зломъ, пользуясь всѣми своими психофизическими силами. Какъ сама человѣческая личность—твореніе всеблагаго Создателя, вопреки взглядамъ Л. Толстого, есть форма бытія долженствующая существовать, такъ и всѣ при-

1) I Тимое. III, 2, 6; Быт. III, 1—6; Иоан. VIII, 44.

2) Мѣ. IV, 1—11; Лук. IV, 1—14; Иоан. XII, 47.

3) Иоан. XVII, 21—26.

4) Прекрасныя мысли объ этомъ высказаны у Б. Паскаля въ „Мысляхъ о религіи“. Перев. Цернова. Москва. 1899.

сущія ей силы, т. е. и душевныя, и тѣлесныя, суть цѣнныя дары Творца. Эти дары христіанинъ разсматриваетъ и употребляетъ, какъ орудія въ борьбѣ со зломъ и въ созиданіи спасенія <sup>1)</sup>).

Какъ должна вестись христіаниномъ борьба съ окружающимъ его зломъ? Уже самая жизнь истиннаго христіанина своимъ теплымъ и свѣтлымъ сіяніемъ согрѣваетъ окружающій ее холодъ себялюбивыхъ стремленій и поступковъ. Самъ Иисусъ Христосъ, призывая человѣка къ святой жизни, указалъ ему миссіонерское значеніе такой жизни. „Такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, говорилъ Спаситель, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли Отца вашего небеснаго“ <sup>2)</sup> Свѣтъ этотъ долженъ сіять, между прочимъ, въ прощеніи обидъ, въ отдачѣ послѣдней рубахи бѣдному, въ безропотномъ, безмолвномъ перенесеніи оскорбленій и даже въ благотвореніи врагамъ, въ любви къ нимъ, въ благословеніи ихъ <sup>3)</sup>. Другой, также всѣми одобряемый, путь къ побѣдѣ надъ зломъ заключается въ живомъ, воодушевленномъ словѣ истины, въ наученіи и обличеніи <sup>4)</sup>. Ап. Павелъ такъ описываетъ оружіе христіанина: опоясаніе его—истина, броня—праведность, щитъ—вѣра, шлемъ спасенія, его духовный мечъ—слово Божіе <sup>5)</sup>. Наконецъ, третій, никѣмъ не порицаемый, способъ предотвращенія зла состоитъ въ уклоненіи отъ зла. Во время укрывающійся или укрывающій другихъ отъ злоумышленниковъ поступаетъ по-христіански, если онъ руководствуется при этомъ нравственно добрыми мотивами. Спаситель самъ нѣсколько разъ уклонялся отъ встрѣчи со врагами, желавшими схватить Его <sup>6)</sup>, и апостоламъ заповѣдывалъ: „когда будутъ гнать васъ въ одномъ городѣ, бѣгите въ другой“ <sup>7)</sup>. Душой всѣхъ этихъ средствъ противодѣйствія злу должна быть христіанская любовь къ ближнему и къ самому врагу. „Любите враговъ вашихъ, заповѣдалъ Христосъ, благословляйте проклинающихъ

1) Мѡ. XXV. 14—30.

4) Мѡ. XVIII, 15.

2) Мѡ. V, 16.

5) Ефес. VI, 14—17.

3) Мѡ V, 38—44.

6) Мѡ. XII, 14; Мрѣ. III, 6—7 Иоан. VII, 1; X, 39; XI, 53, 54.

7) Мѡ. X, 23.

васъ, благотворите ненавидящимъ васъ, и молитесь за обижających васъ и гонящихъ васъ" 1)). Графъ приходитъ въ изумленіе предъ этой заповѣдью Спасителя и рѣшительно заявляетъ: „можно не вредить своему врагу, но любить нельзя 2). Тридцать пять лѣтъ нигилизма, въ которомъ публично винится Толстой 3); тяжелымъ бременемъ легли на его плечи, такъ что трудно было ему понять дивную высоту, святость и возможность той любви, которая молится за враговъ своихъ. Между тѣмъ образецъ такой любви намъ данъ въ Божественномъ Страдальцѣ, которому вскорѣ сумѣлъ послѣдовать перво-мученикъ Стефанъ 4). Одно же дѣланіе добра врагамъ безъ любви къ нимъ, рекомендуемое Л. Толстымъ, представляетъ собою, по вѣрному замѣчанію проф. А. Θ. Гусева, чисто-фарисейское явленіе, коль скоро въ душѣ человѣка живетъ злоба и ненависть ко врагу" 5). Христіанская любовь, только безкорыстная, разумная любовь дѣлаетъ нравственно добрымъ наше поведеніе. Всѣ указанныя средства противодѣйствія злему свою этическую цѣнность почерпаютъ изъ этого источника. Слово убѣжденія, одобренія и утѣшенія дѣлается священнымъ только тогда, когда оно растворяется любовью къ заблуждающемуся, направлено къ тому, чтобы, по завѣту Христа, приобрести въ лицѣ заблуждающагося брата себѣ 6). Въ иномъ случаѣ то же самое слово, но вызванное другими мотивами и цѣлями, есть не болѣе, какъ „мѣдъ звенящая или кимваль звучащій“, а то и хуже того. И потому только любовь сообщаетъ нравственно-добрый характеръ нашему поступку, что она выражаетъ собою въ сердечно-волевой области непреложный законъ нравственности: не дѣлай ближняго своего орудіемъ для себя, но относись къ нему, какъ къ личности, имѣющей въ себѣ самой цѣль. Любовь именно и заставляетъ человѣка жить интересами любимаго лица, какъ своими собственными, и ими руководиться въ своихъ отношеніяхъ къ нему.

1) Мѡ. V, 44.

2) Въ чемъ моя вѣра? стр. 86.

3) Ibid. стр. 1.

4) Лук. XXIII. 34; Дѣян. VII. 60.

5) Основныя религіозныя начала гр. Л. Толстого. Казань. 1893. стр. 241.

6) Мѡ. XVIII, 15.

Духовныя, по преимуществу непринудительныя средства противодѣйствія злу съ особенной силой и въ совершенномъ видѣ предложены міру Іисусомъ Христомъ. Конечно, они были извѣстны въ глубокой древности, и ими люди всегда сознательно или бессознательно боролись со зломъ. Сократъ словомъ пріобрѣталъ друзей истинѣ и примѣромъ своей смерти сознательно укрѣпилъ эту дружбу. Библейскіе образы Іосифа, Іова и прочихъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ до сихъ поръ служатъ уроками благочестія, а о словесномъ противленіи злу Іегова ясно заповѣдалъ своему народу: „обличи ближняго твоего, и не понесешь за него грѣха“ <sup>1)</sup>. Но эти средства не имѣли еще тогда должной оцѣнки и надлежащаго примѣненія. Подробно развитая система юридическихъ предписаній желѣзной сѣтью опутывала жизнь подзаконнаго человѣка. Только въ религіи духа прямо заповѣданы духовныя средства противодѣйствія злу, и на этомъ завѣтъ организовалось истинно-христіанское религіозное общество. Этотъ фактъ стоитъ въ христіанствѣ въ связи съ его ученіемъ о злѣ, какъ явленіи, главнымъ образомъ, внутренняго, душевнаго порядка, гдѣ дѣйствуетъ свободная воля человѣка <sup>2)</sup>. Предотвращать и пресѣкать такое зло, конечно, разумнѣе всего такими мѣрами, которыя непосредственно вліяютъ на волю человѣка, т. е. примѣромъ, словомъ и т. д. Съ другой стороны, при употребленіи этихъ мѣръ не насилуется воля человѣка, а Христось, какъ извѣстно, спасаетъ грѣшника, аще онъ хочетъ. Принудительныя же средства или насилуютъ волю человѣка, или, не вліяя на его сердце, принуждаютъ его только къ добропорядочному внѣшнему поведенію. Духовныя мѣры противодѣйствія злему соотвѣтствуютъ болѣе высокому понятію о человѣческомъ достоинствѣ: онѣ даютъ понять, что человѣкъ способенъ добровольно встать на путь правды. Наконецъ, такого рода средство, разъ оно достигло успѣха, сопровождается наиболѣе прочными и продолжительными результатами, потому

---

<sup>1)</sup> Лев. XIX, 17.

<sup>2)</sup> Мѣ. XV, 18—19.



что дѣйствуетъ на самый корень зла, а не на отдѣльныя вѣтки, проявленія его. Таковы преимущества духовныхъ мѣръ борьбы со зломъ, благодаря которымъ ихъ слѣдуетъ предпочитать мѣрамъ принудительнымъ; но это не значитъ, что послѣднія должны быть совершенно устранены изъ христіанскаго общества.

Было сказано, что христіанинъ призванъ къ постоянной борьбѣ со зломъ собственнымъ и окружающихъ людей, что онъ весь долженъ отдаваться этому дѣлу. Замѣчено было, что физическая сила человѣка сама по себѣ—благій даръ Божій и вполне можетъ служить человѣку въ выполненіи имъ своего призванія. Это такъ понятно, что нѣтъ никакой нужды тратить слова на то, чтобы показать невинность мускульной силы самой по себѣ, какъ и всякой другой силы природы—электрической, магнитной и т. п. Безспорнымъ кажется и то, что физическая сила человѣка можетъ быть направлена или на добро, или на зло, что пользуясь ею человѣкъ можетъ поступать хорошо или дурно. Всѣ согласны и въ томъ, что хорошо употреблять свои силы на пользу ближняго, на помощь бѣднымъ, больнымъ, хорошо вытаскивать утопающаго изъ воды. Но какъ только заходитъ рѣчь о законности противодѣйствія силой не стихійной бѣдѣ или несчастью, а злу причиняемому человѣкомъ,—такъ Л. Толстой и его поклонники съ самымъ рѣшительнымъ видомъ заявляютъ: всякое насиліе—зло. Самую пресловутую заповѣдь свою графъ часто формулируетъ такъ: „не противься злу зломъ“<sup>1)</sup>. Весьма охотно соглашаемся, что зломъ не слѣдуетъ противиться злу; но дѣло въ томъ, что не всякое противленіе злему силой можетъ быть названо зломъ. Нельзя смѣшивать противодѣйствіе силой съ насиліемъ. Терминъ насиліе по юридическому и общепринятому употребленію указываетъ на нарушеніе чужихъ правъ и, слѣдовательно, на зло, тогда какъ силой иногда не нарушаются, а охраняются права, предупреждается насиліе. Если я вырву у человѣка принадлежащую ему вещь, рассуждаетъ кн. Д. Цертелевъ, я

<sup>1)</sup> Въ чемъ моя вѣра? стр. 85, 86.

несомнѣнно совершу насиліе; но если я силой помѣшаю вопишкѣ вырвать у меня бумажникъ, то тутъ, съ моей стороны, не будетъ никакого насилія <sup>1)</sup>). Это замѣчаніе не пустая придирка къ словамъ: она ведетъ къ исправленію формулы толстовскаго правила, невыгодному для ея автора и устраняющему нѣкоторыя недоразумѣнія. Точно выраженное, это правило гласитъ: „не противься злу силой“.

Почему же графъ всякое физическое противодѣйствіе злему считаетъ нравственно не дозволеннымъ? Потому что оно, по его мнѣнію, всегда противоположно любви <sup>2)</sup>). Если бы послѣдняя мысль была вѣрна, то правъ бы былъ Л. Толстой и въ своей проповѣди непротивленія; но никакъ нельзя согласиться съ тѣмъ, что противленіе злу силой всегда противоположно любви. Стоитъ только оглянуться вокругъ себя, чтобы увидѣть сотни фактовъ, неоспоримо утверждающихъ, что противодѣйствіе злу силой является однимъ изъ проявленій любви. Любящая мать силой удерживаетъ своего ребенка отъ вредной шалости, отъ проявленій дѣтскаго гнѣва. Товарищъ удерживаетъ силой разгвѣваннаго друга отъ нанесенія оскорбленія дѣйствіемъ третьему лицу. И толстовскій „крестникъ“, конечно, по любви къ матери своей спасъ еѣ отъ убійцы <sup>3)</sup>). Если же противодѣйствіе злему силой можетъ служить выраженіемъ любви къ ближнему, то оно несомнѣнно можетъ быть нравственно одобрительнымъ, коль скоро вѣтъ къ тому какихъ либо стороннихъ препятствій. Такія препятствія Толстой старается поставить на видъ. Онъ утверждаетъ, что при престѣченіи зла силой обыкновенно поступаютъ во имя любви, жалости къ одной жертвѣ, а про то, что и злоумышленникъ имѣетъ право на такую же любовь, совсѣмъ забываютъ <sup>4)</sup>). Но, во-первыхъ, можетъ случиться и бываетъ какъ разъ наоборотъ: удерживаютъ силой злоумышленника, любя именно его, а не того, на кого онъ покушается. Во-вторыхъ,—и это болѣе по-христіански,—

<sup>1)</sup> Нравственная философія гр. Л. Н. Толстого. 2-ое изд. СПб. 1893. стр. 161.

<sup>2)</sup> Въ чемъ мой вѣра? стр. 15.

<sup>3)</sup> Сочин. т. XII. „Крестникъ“; стр. 198.

<sup>4)</sup> См. также Рус. Богат. 1886 г. № 5—6, стр. 68—70.

можно и должно удерживать силой злого отъ преступленія по любви къ нему и къ жертвѣ. Вѣдь предупреждая силой совершеніе преступленія, я дѣлаю добро не только жертвѣ, но и злоумышленнику, поскольку лишаю его возможности совершить зло. Если онъ человѣкъ чуткой совѣсти и только подъ вліяніемъ аффекта рѣшился на преступленіе, то онъ, несомнѣнно, мой поступокъ сочтетъ за великую услугу. Такъ и бываетъ въ дѣйствительности.

Тутъ Л. Толстой можетъ запугать читателя призракомъ страшныхъ бѣдъ, которыя неизбѣжно будто бы влечетъ за собою совершенное насиліе. Герой извѣстнаго его разсказа „Крестникъ“ позволилъ себѣ спасти свою родную мать отъ неминуемой смерти и убить напавшаго на нее разбойника. Этимъ онъ хотѣлъ сдѣлать хорошее дѣло, но, по волѣ графа, изъ такого поступка выходитъ неизбѣжное зло: „плачетъ мать о грѣхахъ своихъ, кается, говоритъ: лучше бы меня тогда разбойникъ убилъ, не надѣлала бы я столько грѣховъ“<sup>1)</sup>. Однако, у каждаго человѣка своя фантазія, и думается, что весьма возможенъ здѣсь такой финалъ: „благодарить Бога старуха, что спасъ Онъ еѣ отъ нечаянной смерти и далъ ей время на покаяніе. Молится она о своихъ прегрѣшеніяхъ и объ упокоеніи души разбойника“. Не фантазіей должно опредѣляться наше поведеніе, а нравственнымъ закономъ любви, который отнюдь не отрицаетъ безусловно всякое противленіе злу силой. Даже при толстовскомъ пониманіи любви, какъ безразличной, одинаковой ко всѣмъ людямъ, нельзя утверждать противоположнаго. Такая любовь требуетъ отъ меня только того, чтобы я при противодѣйствіи злему человѣку руководился любовью и къ нему и къ жертвѣ. Самаго же способа противленія такая любовь вовсе не указываетъ.

Здѣсь нельзя не сдѣлать замѣчанія по адресу одного остроумнаго защитника „непротивленія насиліемъ“—Л. Оболенскаго. Въ своей статьѣ, посвященной спеціально защитѣ этого правила поведенія, г. Оболенскій, наговоривъ очень много о томъ,

<sup>1)</sup> Сочин. т. XII, стр. 199.

что такое абсолютный принципъ морали, торжественно называется этимъ титуломъ правило непротивленія <sup>1)</sup> и спрашиваетъ, гдѣ есть болѣе высшій принципъ, которому бы слѣдовало подчинить путь непротивленія злу насиліемъ? Такой принципъ онъ самъ же находитъ въ любви къ ближнему, которому, значить, и должна быть подчинена оцѣнка непротивленія, не заслуживающаго уже теперь званія безусловнаго принципа. Затѣмъ Л. Оболенскій строитъ такой удивительный силлогизмъ: „подъ ближнимъ надо разумѣть и башибузука; и родного сына одинаково. Стало быть, любовь требуетъ одинаково избѣгать насилія и относительно того, и относительно другого <sup>2)</sup>. Еслибы г. Оболенскій вставилъ въ средину этого сужденія такую мысль: „любовь же исключаетъ насиліе“, то дальнѣйшее „стало быть“ вытекало бы съ несомнѣнной правильностью. Но со стороны содержанія такое заключеніе было бы вѣрнымъ только тогда, когда неоспоримо было бы доказано, что дѣйствительно любовь отрицаетъ насиліе. Этому же защитники Толстого доказать не могутъ и ихъ выводы, подобные указанному, могутъ поражать только своею странностью. Этому заключенію Л. Оболенскаго съ такимъ же правомъ можно противопоставить слѣдующее: „стало быть, любовь требуетъ одинаково насилія и относительно того, и относительно другого“, когда, конечно, это разумно. Любовь, какъ сказано, не указываетъ на какой-нибудь опредѣленный способъ противодѣйствія злему человѣку, а требуетъ только такого способа, чтобы онъ съ наименьшими страданіями, велъ къ наибольшему добру. Когда нельзя устранить зла духовными мѣрами, оно требуетъ, чтобы его устранили разумнымъ примѣненіемъ физической силы.

Чтобы уронить ненавистный ему способъ противодѣйствія злему, Л. Толстой готовъ признать, что психической основой этого способа всегда бываетъ чувство мести <sup>3)</sup>. Но такой из-

<sup>1)</sup> Чего самъ графъ теперь уже не дѣлаетъ. Царство Божіе; ч. I, стр. 144—146.

<sup>2)</sup> Рус. Богат. 1886. № 5—6.

<sup>3)</sup> Въ чемъ моя вѣра? стр. 95—97.

воротъ мысли стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчїи съ фактами жизни. Случаи, подобные первымъ двумъ приведеннымъ нами примѣрамъ, въ большинствѣ своемъ говорятъ противъ графа, то же часто утверждаютъ и факты третьяго рода. Даже при самозащитѣ человекъ не всегда руководится чувствомъ мести, а чаще чувствами боли, страха, безопасности, самосохраненія. Мечь чувство активное по преимуществу и выражается въ преслѣдованїи врага, хотя и преслѣдованіе злодѣя не всегда вызывается этимъ чувствомъ.

*К. Григорьевъ.*

(Окончаніе будетъ).

---

# Философскія воззрѣнія Преосвященнаго Никанора, Архіепископа Херсонскаго и Одесскаго

(р. 1817 г. † 1890 г.).

## I.

Въ текущемъ году исполнилось ровно четверть вѣка со времени выхода въ свѣтъ второго тома главнаго философскаго труда покойнаго Преосвященнаго Никанора: „Позитивная философія и сверхчувственное бытіе“. Съ выходомъ этого второго тома, появившагося въ свѣтъ черезъ годъ послѣ перваго, вполне опредѣлились главныя черты философской системы Преосвященнаго Никанора, такъ какъ 3-й и послѣдній томъ, появившійся въ печати черезъ цѣлыхъ 12 лѣтъ (1888 г.) послѣ второго, мало далъ новаго для уясненія философскихъ воззрѣній почившаго мыслителя Архипастыря.—Философскій трудъ Преосвященнаго Никанора представлялъ собою, по своимъ достоинствамъ, выдающееся явленіе на почвѣ русской философской мысли семидесятихъ годовъ. Его глубокія достоинства были засвидѣтельствованы такимъ компетентнымъ критикомъ—философомъ, какъ почившій В. С. Соловьевъ. Эти выдающіяся достоинства труда Преосвященнаго Никанора очевидны для всякаго, знакомаго съ его главнымъ философскимъ трудомъ. Они не неоспоримы. А между тѣмъ, ни для кого не тайна та слабость успѣха, которымъ пользовалось это крупнѣйшее произведеніе Преосвященнаго Никанора при его жизни. Если даже судить объ успѣхѣ книги и степени ея рас-

пространенности по вниманію къ ней критической литературы, то можно сказать, что „Позитивная философія“ Преосвященнаго Никанора совсѣмъ не имѣла успѣха. О ней появились только три—четыре серьезныхъ замѣтки. Правда, одна изъ этихъ замѣтокъ: „Опытъ синтетической философіи“ (Прав. Обоз. 1877, 5) принадлежала перу такого выдающагося мыслителя, какъ тотъ же В. Соловьевъ, а другая <sup>1)</sup> тоже замѣчательному мыслителю, покойному профессору П. Милославскому; но все же три—четыре замѣтки слишкомъ мало для такого капитальнаго труда, какъ „Позитивная философія“. Что касается читающей публики, то нѣтъ основанія думать, чтобы посреди ея сочиненіе Преосвященнаго Никанора имѣло большой успѣхъ: до сихъ поръ не разошлось болѣе одного перваго изданія. Въ чемъ же причина слабого успѣха такого глубокопродуманнаго и серьезнаго труда, какъ сочиненіе Преосвященнаго Никанора? Причины были, и ихъ не мало. Прежде всего, самая главная причина—характеръ эпохи, въ которую явился трудъ Преосвященнаго Никанора. Нѣтъ никакого сомнѣнія, явился этотъ трудъ въ свѣтъ въ другое время, при другихъ культурныхъ условіяхъ, въ другомъ обществѣ, онъ безспорно произвелъ бы сильное впечатлѣніе; но сочиненіе Преосвященнаго Никанора явилось въ крайне неудобное для всякихъ серьезныхъ сочиненій—время, въ эпоху самаго сильнаго господства на почвѣ русской философской мысли отрицательныхъ направленій философіи—позитивизма и матеріализма, и потому оно прошло мало замѣченнымъ: русскимъ умамъ 70-хъ годовъ, съ пыломъ прозелитовъ набросившимся на послѣдніе итоги матеріалистической и позитивной мысли Запада, было не до того, чтобы вникать въ тонкости глубокой и оригинальной мысли Преосвященнаго Никанора, принуждать себя слѣдить за изгибами ея... „Въ ту эпоху, когда матеріалистическій катехизисъ смѣнилъ безъ особенной внутренней борьбы катехизисъ Филарета <sup>2)</sup>, сердца пламенѣли новою вѣрою, но умы не работали, ибо на всѣ вопросы были уже готовые и безусловные отвѣты“,—остроумно характеризовалъ то время покойный

<sup>1)</sup> „Позднее слово о преждевременномъ дѣлѣ“ (Правосл. Обозр. 1879 г. 2 ч. II)---

<sup>2)</sup> Не у всѣхъ, конечно, а у людей наиболѣе легкомысленныхъ и увлекающихся.

В. Соловьевъ (Вопр Фил. и псих. 1890, V кв. 120 стр.). И дѣйствительно, гдѣ же тамъ было прислушиваться къ голосамъ мыслителей, вводящихъ умы въ глубокія тайны вѣчныхъ философскихъ проблемъ, гдѣ было слѣдить за всѣми изгибами смѣлой и тонкой мысли философа, когда было такъ легко успокоиться на готовыхъ тезисахъ матеріализма. Зачѣмъ было тревожить себя вѣковѣчными вопросами, когда съ матеріалистической точки зрѣнія можно было все такъ легко и просто объяснить...

Въ характерѣ эпохи появленіе труда Преосвященнаго Никанора и лежитъ главная причина слабаго успѣха его сочиненія: первымъ піонерамъ въ каждой области всегда трудно прокладывать дорогу, и рѣдко ихъ ждетъ успѣхъ. Это причина внѣшняя. Но есть и причина внутренняя, лежащая въ самомъ трудѣ Преосвященнаго Никанора. Объ этой-то причинѣ мы и должны сказать нѣсколько подробнѣе. Одинъ изъ двухъ рецензентовъ <sup>1)</sup> книги Преосвященнаго Никанора сравнилъ его съ плотникомъ, который выстроилъ домъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ оставилъ и тѣ лѣса, при помощи которыхъ онъ строилъ этотъ домъ. Сравненіе очень удачное. Трудъ Преосвященнаго Никанора дѣйствительно производитъ впечатлѣніе смѣси бѣловой и черновой работы. Дѣло въ томъ, что Преосвященный Никаноръ изложилъ въ своемъ трудѣ не только результаты своихъ философскихъ изысканій, но и самый процессъ своей работы, часто въ ея мелочныхъ, случайныхъ подробностяхъ. Читая его книгу, какъ бы присутствуешь при самыхъ процессахъ возникновенія и сочетанія его мыслей, видишь весь путь, — которымъ онъ шелъ, всѣ трудности, съ какими онъ боролся, узнаешь всѣхъ писателей, которыхъ онъ читалъ и которыхъ онъ имѣлъ въ виду. Въ сочиненіи Преосвященнаго Никанора мы и встрѣчаемъ особенное обиліе его критики: болѣе  $\frac{3}{4}$  сочиненія наполняется критикой изъ 1358 страницъ трехъ томовъ занято изложеніемъ отрицательныхъ теорій и ихъ критикой болѣе тысячи страницъ. Въ первыхъ двухъ томахъ

<sup>1)</sup> М. П.—ъ. Есть основаніе думать, что поэтъ этими инициалами нужно читать имя и фамилію покойнаго профессора Каз. Дух. Академіи Петра Милославскаго.



Преосвященный Никаноръ подробно <sup>1)</sup> разбираетъ воззрѣнія представителей позитивной философіи *въ различныхъ ея видахъ*, материализма и физиологической психологіи, и также и современнаго естествовѣдѣнія, поскольку оно затрогиваетъ философскіе вопросы; здѣсь постоянно встрѣчаются имена: Д. С. Милля, Дарвина, Спенсера, Вундта, Вирхова, Бюхнера, Мора, Томсона, Либиха, Дальтона, Фехнера, Дрѣпера, Тиндаля, Бюрца, Н. Вагнера, Дюбуа-Реймонда, Клода Бернара, Секки, Карпентера, Вейденбаума, Бернгарда фонъ-Котты, Люиса, Литтра <sup>2)</sup>, Менделѣева, Троицкаго, Сѣченова и мн. др. Особенно много вниманія авторъ удѣляетъ представителямъ материализма. Теорію атомизма авторъ разбираетъ во всѣхъ томахъ своего сочиненія, и разбираетъ очень подробно; между прочимъ, системѣ одного аббата Секки авторъ посвящаетъ болѣе сотни страницъ, а всего атомистикѣ Преосвященный Никаноръ удѣляетъ около трехсотъ страницъ. Въ третьемъ томѣ Преосвященный Никаноръ очень подробно разбираетъ Канта, почти весь этотъ томъ посвященъ великому Кенигсбергцу. Системѣ же идеализма авторъ въ этомъ томѣ касается лишь постольку, поскольку онѣ стоятъ въ зависимости отъ Канта. Итакъ, обиліе критики наиболѣе характерная, бросающаяся въ глаза, черта сочиненія Преосвященнаго Никанора. Но само по себѣ обиліе критики еще нечего не говорить о достоинствѣ произведенія: важно то, какъ ведется критика, важны приемы ея. И вотъ здѣсь-то необходимо сказать, что приемы критики Преосвященнаго Никанора далеко не могутъ считаться удачными. Въмѣсто того, чтобы подвергнуть діалектическому анализу самыя принципы позитивизма и материализма, какъ они выражены главнѣйшими представителями этихъ направленій, Преосвященный Никаноръ очень подробно

<sup>1)</sup> Насколько подробно, можно видѣть изъ того, что въ 3-хъ томахъ своего сочиненія Преосвященный Никаноръ одному Д. С. Миллю удѣляетъ 150 стр., Вундту около 60, Спенсеру около 50, Троицкому болѣе 40, Сѣченову столько же; и многимъ другимъ по такому же обильному количеству страницъ.

<sup>2)</sup> О самомъ основателѣ позитивизма—Огюстѣ Контѣ Преосвященный Никаноръ говоритъ мало, лишь попутно, когда онъ разбираетъ воззрѣнія Литтра (II т. 104—115 ст.) и доказываетъ односторонность основныхъ началъ позитивизма (см. напр.: III т. 229 ст., II, 52, 76 стр. и др.

разбираетъ отдѣльныя положенія и мнѣнія различныхъ философовъ и ученыхъ, часто второстепенныхъ и даже третьестепенныхъ. вмѣсто того, чтобы разрушать фундаменты позитивизма и матеріализма, Преосвященный Никаноръ нападаетъ на отдѣльные устои и перекладины зданій этихъ направленій. Разумѣется, можно поражать врага и случайными ударами, но все-же такой пріемъ—въ высшей степени неблагоприятная и невыгодная для автора работа; и у читателя невольно закрадывается сомнѣніе въ солидности критики автора и возможности полного выясненія несостоятельности разбираемыхъ направленій, при пользованіи имъ такими критическими пріемами. Затѣмъ въ высшей степени невыгодное впечатлѣніе производятъ критическіе пріемы Преосвященнаго Никанора и съ другой стороны: свою критику разныхъ современныхъ философовъ, особенно позитивистовъ, Преосвященный Никаноръ доводитъ до утомительныхъ частныхъ и подробностей. Онъ часто выписываетъ изъ разбираемыхъ авторовъ цѣлыя десятки страницъ и пользуется этимъ и при изложеніи теорій и при критикѣ ихъ.—Далѣе, Преосвященный Никаноръ особенно любитъ повторенія: къ одному и тому же предмету онъ обращается не одинокъ разъ, не два, а десять, пятнадцать, если не болѣе разъ. Иногда эти повторенія простираются на цѣлыя отдѣлы, въ сотни страницъ; такъ на примѣръ въ 3-емъ томѣ изложеніе возрѣній автора о практическо-космическомъ и теоретическо-сознательномъ разумѣ представляютъ собою ни болѣе, ни менѣе, какъ простую перепечатку, съ самыми небольшими измѣненіями, соответствующихъ страницъ изъ 2-го тома. Разумѣется, эти повторенія производятъ довольно непріятное впечатлѣніе и во многомъ затемняютъ глубокія достоинства труда Преосвященнаго Никанора.—Затѣмъ, много отнимаетъ достоинства у труда и въ высшей степени не философское распределеніе матеріала. Мы не будемъ далеки отъ правды, если скажемъ, что сочиненіе Преосвященнаго Никанора, рассматриваемое съ его внѣшней стороны, производитъ впечатлѣніе не цѣльнаго сочиненія, а скорѣе философской хрестоматіи, сборника статей и мыслей по опроверженію позитивизма и матеріализма. Нѣкоторые отдѣлы рѣшительно производятъ

впечатлѣніе пристроекъ, прибавокъ къ главному базису сочиненія. Читая сочиненія Преосвященнаго Никанора, прямо видишь, что нѣкоторыми писателями, напр. Троицкимъ, Гартманомъ рѣшительно не было повода заниматься, если бы строго слѣдовать плану работы. Очевидно, авторъ занялся этими писателями или потому, что они обратили его вниманіе крайностію своихъ выводовъ, или потому, что онъ имѣлъ надобность произнести надъ ними свой судъ. Вотъ эта-то случайность многихъ отдѣловъ разбираемаго нами сочиненія и происходящая отсюда запутанность, затемненность главной мысли, эта-то неудовлетворительность внѣшней формы труда, затушевывающая выдающіяся достоинства внутренней стороны работы, и можетъ считаться другою, важнѣйшею причиною слабого успѣха труда Преосвященнаго Никанора.

А между тѣмъ трудъ его дѣйствительно глубокой и серьезный, показывающій въ писателѣ и сильную мысль, и глубокую поэтическую душу, и выдающуюся эрудицію, и горячее и искреннее убѣжденіе въ правотѣ своихъ философскихъ воззрѣній, и благородную высокую цѣль, и вмѣстѣ съ тѣмъ глубокое истинно-христіанское смиреніе: „насъ побудило къ этому труду,—пишетъ онъ объ этой цѣли,—сознаніе долга передъ прошедшимъ нашего поколѣнія, которое выдержало небывалую въ нашемъ отечествѣ бурю идей, враждебныхъ завѣтамъ нашихъ отцовъ; сознаніе этого долга, побудило насъ выступить съ выводами вынесенной нами умственной борьбы предъ очи поколѣнія нарождающагося. Мы сочтемъ себя вознагражденными, если хотя самыми недостатками нашего труда намѣтимъ правый путь духу и генію нашихъ преемниковъ, будущихъ труженниковъ науки и поборниковъ вѣры, въ убѣжденіи, что и несовершенное дѣйствіе можетъ иногда возбуждать плодотворную реакцію. Мы почувствуемъ себя вознагражденными въ совѣсти, глубоко и отраднo, если хоть одной душѣ, томительно колеблемой сомнѣніями и заблужденіями, поможемъ стать твердо на пути истины, вѣруя въ божественное слово, что такой пособникъ спасетъ собственную душу отъ смерти и покроетъ множество своихъ собственныхъ грѣ-

ховъ<sup>1)</sup>. Нѣтъ сомнѣнія, при ближайшемъ знакомствѣ русскаго общества съ „Позитивной философiей“ Преосвященнаго Никанора, его трудъ въ будущемъ заслужить себѣ то вниманіе и уваженіе, которыми онъ долженъ по праву пользоваться. Пожелаемте же скорѣйшаго наступленія этого знакомства. Лѣтъ десять тому назадъ, виднѣйшій изъ русскихъ мыслителей того времени, вее тотъ же В. Соловьевъ<sup>2)</sup> далъ печатно обѣщаніе разобрать философскія произведенія Преосвященнаго Никанора, отдать должное его заслугамъ. Конечно, разборъ трудовъ Преосвященнаго Никанора такимъ виднымъ философомъ, какъ Соловьевъ, возбудилъ бы интересъ къ сочиненію. Но къ сожалѣнію къ 90-мъ годамъ Соловьевъ уже втянулся въ нервную, страстную и бурную среду публицистики, а публицистика имѣетъ свойство слишкомъ глубоко затягивать своихъ бойцовъ въ свою вѣчно занятую, шумную среду, чтобы у этихъ бойцовъ находилось еще время вспомнить объ обѣщаніи отдать долгъ почившему мыслителю...

Соловьевъ умеръ, не исполнивъ своего обѣщанія—отдать должное заслугамъ Преосвященнаго Никанора. Мы желали бы, по мѣрѣ своихъ силъ, восполнить этотъ пробѣлъ.

## II

Приступая къ выполненію нашей работы—выясненію философскихъ воззрѣній Преосвященнаго Никанора, мы считаемъ необходимымъ прежде всего указать ту философскую почву, на которой явился трудъ Преосвященнаго Никанора, ту среду, изъ которой онъ вышелъ, того главнаго философскаго противника, котораго онъ имѣлъ въ виду.—Выше мы уже сказали нѣсколько словъ о характерѣ эпохи, въ которую явился трудъ Преосвященнаго Никанора. Намъ остается здѣсь сказать объ этомъ лишь нѣсколько подробнѣе

Конецъ шестидесятыхъ и начало семидесятыхъ годовъ можно считать временемъ самаго сильнаго расцвѣта на русской почвѣ отрицательныхъ направленій матеріализма, эволюціо-

1) I томъ Предисловіе стр. III и IV.

2) См. Вопр. Фил. и Псих. 1890 г. кн. V.

низма и особенно позитивизма. Въ это время у насъ появились первые переводы Спенсера, Дарвина, Бюхнера, Фохта, Молешота. Въ то же время появились и сильнѣйшія произведенія русской позитивистической литературы, сочиненія Лаврова, Михайловскаго, Лесевича, Троицкаго и др. писателей тѣхъ же оттѣнковъ. Въ журналистикѣ позитивизмъ занималъ господствующее положеніе. Лучшій изъ научныхъ журналовъ первой половины семидесятыхъ годовъ „Знаніе“ вполне былъ проникнутъ позитивистическимъ духомъ, да и въ другихъ, болѣе солидныхъ журналахъ, напр.: Отеч. Запискахъ, царилъ тотъ же духъ. Въ обществѣ вліяніе позитивизма было очень сильное, особенно среди учащейся молодежи. Большинство изъ нея, если и признавало и понимало какую либо философію, то именно философію позитивизма. Настоящая же философія, по словамъ одного изъ талантливѣйшихъ представителей молодежи того времени, извѣстнаго потомъ философа Н. Я. Грота, была въ большемъ загонѣ; общими богами были еще Контъ, Спенсеръ, Вундтъ, а для многихъ Бюхнеръ, Фохтъ, Молешотъ. Вообще, нужно сказать, что позитивизмъ былъ въ то время господиномъ положенія, и господство его, въ виду симпатій къ нему общества, обѣщало быть продолжительнымъ и устойчивымъ. Но въ дѣйствительности дѣло оказалось не такъ. Позитивизмъ возбудилъ сильнѣйшую реакцію, въ продолженіе какого-нибудь десятка лѣтъ окончательно дискредитировавшую позитивное направленіе въ глазахъ всѣхъ мыслящихъ, способныхъ понимать рѣчи противниковъ, людей, и расчистилъ почву для развитія у насъ идеалистическихъ системъ. Откуда же могла явиться эта реакція, гдѣ могли таиться враждебныя позитивизму направленія? Людямъ, знакомымъ хотя бы въ общихъ чертахъ съ ходомъ русской философской мысли истекшаго столѣтія, не трудно будетъ отвѣтить на этотъ вопросъ. Реакція матеріализму и позитивизму могла выйти прежде всего изъ той среды, гдѣ уже по традиціи хранились сѣмена идеализма—изъ среды академической философіи. Въ противоположность университетской философіи, гдѣ въ виду постоянныхъ колебаній въ положеніи философскихъ кафедръ не могло установиться никакихъ прочныхъ традицій, академическая фило-

софія отличалась строго устойчивымъ, определеннымъ направлениемъ. Здѣсь въ академіяхъ—въ виду того, что философія преподавалась непрерывно въ продолженіе цѣлаго столѣтія (для Москов. и Кіев. академій болѣе даже двухъ столѣтій) могли образоваться прочныя философскія традиціи:—господствующимъ здѣсь, тянущимся непрерывною нитью, направлениемъ, былъ идеализмъ. Разумѣется, оттѣнки его видоизмѣнялись, сообразно съ измѣненіями направленій Западно-Европейскаго идеализма, изученіе котораго академическая философія всегда считала своимъ обязательнымъ дѣломъ, но все-таки, повторяемъ, не смотря на различіе оттѣнковъ, идеализмъ былъ общимъ, господствующимъ направлениемъ академической философіи. Изъ среды представителей этой идеалистической философіи и выходили у насъ первые бойцы на философское поле, когда это поле, покрывалось сорными травами, заглушающими, вслѣдствіе своей дикой силы, всѣ другія, болѣе культурныя, а потому и болѣе нуждающіяся въ уходѣ растенія. Въ лицѣ Юркевича, выступившаго съ уничтожающей критикой матеріализма Чернышевскаго, можно видѣть примѣръ одного такого, глубоко подготовленнаго и сильнаго бойца. Но академическая философія имѣла значеніе не только тѣмъ, что выставляла въ нужныя минуты философскихъ бойцовъ за права разума,—но и тѣмъ самымъ упомянутымъ нами фактомъ, что въ ней жили всегда традиціи идеализма, что произведенія ея лучшихъ представителей всегда содержали въ себѣ сильныя принципы философіи, противоположной крайностямъ матеріализма и позитивизма. Лицамъ, появившимъ крайности и недостаточность философіи позитивизма, стоило лишь обратиться къ академической философіи, чтобы тамъ найти орудіе для борьбы съ позитивизмомъ и почву для выработки новаго, болѣе широкаго міровоззрѣнія. Традиціонный идеализмъ академической философіи и былъ первымъ источникомъ, откуда могла вытекать реакція позитивизму.

Вторымъ такимъ источникомъ были философскія сочиненія славянофиловъ. Къ 70-мъ годамъ русская философія далеко не была бесплоднымъ и голымъ полемъ. Въ ея прошломъ были между другими произведеніями и такія оригинальныя сочине-

нія, какъ философскія статьи первыхъ славянофиловъ: Кирѣевскаго, Хомякова, Самарина. Въ связи съ произведеніями академической идеалистической философіи, сочиненія славянофиловъ представляли собою такую уже устойчивую, солидную почву, на которой легко могли воспитаться молодые мыслители съ задатками новаго, болѣе широкаго направленія, чѣмъ позитивизмъ,

Третьимъ источникомъ реакціи позитивизму былъ постоянный факторъ развитія русской философіи во все время ея существованія, т. е., иноземная философія, какъ древняя (греческая), такъ и новая западно-европейская. Изъ синтеза этихъ трехъ источниковъ, съ преимущественнымъ вліяніемъ второго и третьяго, но не безъ воздѣйствія и перваго, и вышелъ сильнѣйшій противникъ позитивизма В. С. Соловьевъ <sup>1)</sup>. Изъ синтеза-же этихъ источниковъ съ преимущественнымъ вліяніемъ перваго и третьяго, но не безъ участія и второго, вышелъ и разбираемый нами философъ Преосвященный Никаноръ <sup>2)</sup>.

Высшее образованіе Преосвященный Никаноръ получилъ въ Петерб. Дух. Академіи. Въ тѣ годы, когда онъ учился въ Академіи (1846—1850 г.), кѣдру философіи въ ней занималъ извѣстный профессоръ Карповъ (р. 1798 г.+1867 г.; въ Петерб. Академіи профессорствовалъ съ 1833 г.—67). Вліяніе проф. Карпова на Преосвященнаго Никанора обнаруживается во многихъ отношеніяхъ. Свою философію проф. Карповъ называлъ синтетическою. Съ полнымъ правомъ это названіе мы можемъ усвоить и философіи Преосвященнаго Никанора. Карповъ былъ большой почитатель Платона: онъ перевелъ его на русскій языкъ и въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ во многомъ склонялся къ нему. Эту любовь къ великому идеалисту древности и склонность къ проникновенію его философскими воззрѣніями заимствовалъ отъ своего учителя и Преосвященный Никаноръ; онъ самъ говоритъ (2-й т. 390 ст.),

<sup>1)</sup> Какъ извѣстно, Соловьевъ въ Моск. Университетѣ слушалъ проф. Юревича, а въ Моск. Дух. Акад. былъ вольнослушателемъ проф. Кудрявцева.

<sup>2)</sup> Преосвященный Никаноръ находится въ большой зависимости отъ своего учителя проф. Карпова, а проф. Карповъ въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ во многомъ сходится съ славянофилами (см. напр. въ его „Введеніи въ философію“ мечты о самостоятельной русской философіи).

что свои *εἶδος*-ы онъ старался списывать съ идеологии Платона. Наконецъ даже многія частныя черты философіи Преосвященнаго Никанора (напр. объединяющее значеніе идей, ученіе о разумѣ сознательномъ и безсознательномъ) во многомъ навѣяны на Преосвященнаго Никанора его учителемъ Карповымъ. Итакъ, академическая философія съ ея традиціоннымъ идеализмомъ, — вотъ та первая почва, на которой стоялъ Преосвященный Никаноръ. Но кромѣ представителей академической философіи <sup>1)</sup> Преосвященный Никаноръ пользовался и другими русскими мыслителями идеалистическаго направленія. Такъ въ сочиненіи его не разъ приводятся выдержки изъ Страхова, извѣстнаго философа-славянофила, который одинъ изъ первыхъ, еще въ началѣ 60-хъ годовъ, подвергъ атомистику серьезному разбору. Кромѣ русскихъ мыслителей, Преосвященный Никаноръ очень много пользовался и трудами иностранной философіи, и не только идеалистической (Платономъ, Лейбницемъ, Ульрици), но по преимуществу и эмпирической философіей.

И вотъ, на почвѣ всѣхъ этихъ вліяній, руководство и источниковъ и создалась, въ опроверженіе позитивизма, глубокомысленная философская система Преосвященнаго Никанора. Благодаря талантливости, вдумчивости, а главное оригинальности автора, эта система вышла не механическимъ смѣшеніемъ чужихъ мыслей и мнѣній, но глубоко продуманнымъ, цѣльнымъ (въ своей внутренней основѣ) и оригинальнымъ твореніемъ. Надѣмся, читателю будетъ видна изъ нашего изложенія эта внутренняя цѣльность (не смотря на вѣншнюю неупорядоченность) философскаго произведенія Преосвященнаго Никанора.

### III.

Приступая къ изложенію философскихъ воззрѣній Преосвященнаго Никанора, мы должны были бы прежде всего опредѣлить гносеологическія воззрѣнія его, такъ какъ гносеологіей

---

<sup>1)</sup> Кромѣ Карпова изъ академическихъ мыслителей Преосвященный Никаноръ пользовался еще трудами проф. Юркевича (см. III т. 186 ст.—192 ст.) и проф. Милославскаго (III т. 4—38 ст.).



мыслителя опредѣляется и все его философское міровоззрѣніе. Но свои гносеологическія воззрѣнія, въ ихъ окончательной формулировкѣ, Преосвященный Никаноръ высказываетъ не въ началѣ своего сочиненія, а почти уже въ самомъ концѣ его, такъ что у него собственно изложеніе онтологическихъ воззрѣній предшествуетъ гносеологіи; а въ началѣ своего сочиненія Преосвященный Никаноръ лишь кратко указываетъ характеръ своихъ гносеологическихъ воззрѣній.—Что же это за воззрѣнія?

Свои гносеологическія воззрѣнія Преосвященный Никаноръ очень настойчиво и не разъ называетъ позитивными. Но слово „позитивный“ Преосвященный Никаноръ понимаетъ во всякомъ случаѣ по своему: „позитивизмъ“ Преосвященнаго Никанора состоитъ въ томъ, что онъ (въ противовѣсъ обыкновенному (Конттовскому) позитивизму и матеріализму) находитъ возможнымъ научнымъ, строго позитивнымъ методомъ познать сверхчувственное бытіе. Преосвященный Никаноръ убѣжденъ, что методъ и органы познанія сверхчувственнаго и чувственнаго одни и тѣ-же. Уже въ предисловіи, или вѣрнѣе, какъ онъ самъ называетъ, въ послѣсловіи къ своему многотомному труду, говоря о цѣли своего сочиненія, онъ пишетъ такъ: „нашею задачею было показать не только точки соприкосновенія, но и совершенное единство корней въ гносеологическихъ основаніяхъ у естественно-философской науки съ богословской“ (I, III). Признавая же единство гносеологическихъ корней у науки и богословія, нашъ мыслитель сразу же, съ 1-ой стр. своей книги, во введеніи, настойчиво заявляетъ о томъ, что онъ имѣетъ въ виду доказать *настоящимъ позитивнымъ методомъ бытіе сверхчувственное*. И чтобы у читателей не могло быть сомнѣнія въ вѣрномъ пониманіи его мысли, Преосвященный Никаноръ устанавливаетъ и объясняетъ самые главные термины и тезисы позитивной философіи: „Позитивная философія“, говоритъ онъ, принимаетъ только реальное, объективное знаніе за истинное знаніе,—доступнымъ истинному познанію считаетъ только то, что или непосредственно основывается на опытѣ, наблюденіи, свидѣтельствѣ чувствъ, или что логически вѣрно, что строго позитивнымъ, индук-

тивно-дедуктивнымъ методомъ вытекаетъ изъ опыта, и что въ выводѣ своемъ можетъ быть повѣрено тѣмъ же способомъ, т. е., опытомъ, наблюдениемъ и свидѣтельствомъ чувствъ. Такимъ образомъ, позитивное реально-объективное знаніе, какъ источникомъ своимъ, такъ и критеріемъ имѣетъ опытъ,—наблюдение и свидѣтельство чувствъ, т. е., эмпирическое, чувственное. Но что разумѣется подъ понятіями: реальное, объективное, чувственное? Реальнымъ, давая этому термину вербальное опредѣленіе, Преосвященный Никаноръ называетъ то, что есть *in se*, что существуетъ въ дѣйствительности. Знаніемъ объективнымъ называется такое знаніе, которое соотвѣтствуетъ сколько законамъ мышленія и познанія, столько же законамъ и дѣйствительнаго бытія мыслимыхъ и познаваемыхъ предметовъ. Субъективнымъ же знаніемъ, въ противоположность объективному, называется знаніе, соотвѣтствующее только законамъ мышленія и познанія, безъ соотношенія къ законамъ бытія предметовъ. Чувственнымъ же называется то, что подлежитъ чувствамъ или дѣйствуетъ на чувства (I и II ст.). И вотъ, установивши главные термины позитивной философіи, Преосвященный Никаноръ приступаетъ къ рѣшенію вопроса о томъ: все ли чувственное, чувствомъ постигаемое, объективно? Для точнаго рѣшенія этого вопроса, мыслитель подраздѣляетъ его на слѣдующіе частные вопросы: сколько у насъ чувствъ <sup>1)</sup> и какія; такъ ли существуютъ въ дѣйствительности предметы, какъ свидѣлствуютъ наши чувства; имѣютъ ли объекты въ себѣ тѣ свойства, какія придаются имъ ощущеніями. Первый частный вопросъ философъ рѣшаетъ въ томъ обще-принятомъ смыслѣ, что чувства бываютъ внѣшнія и внутреннія. И вотъ сперва Преосвященный Никаноръ рассуждаетъ о внѣшнемъ чувствѣ: объективно ли его свидѣтельство? Отвѣтъ философъ даетъ, прежде всего, о чувствѣ вкуса. Свойства предметовъ,

<sup>1)</sup> Что разумѣется подъ терминомъ „чувство“, Преосвященный Никаноръ нигдѣ въ своемъ сочиненіи не считаетъ нужнымъ опредѣлять, такъ какъ онъ находитъ, (см. 3 т. 231 стр.), что такое опредѣленіе было бы только тавтологією, распространениемъ понятія, заключающагося въ самомъ терминѣ „чувство“ или ощущеніе. Но изъ прибавленія послѣдняго слова видно, что Преосвященный Никаноръ отождествляетъ чувство съ „ощущениемъ“, понимаемымъ въ широкомъ смыслѣ этого термина.

открываемыя въ нпхъ чувствомъ вкуса, совершенно субъективны. Ощущенія вкуса: сладкое, кислое, горькое и т. п.— это только состоянія, принадлежащія ощущающему рту: они свидѣтельствуютъ объ объектѣ только то, что онъ имѣетъ въ себѣ какое то свойство, въ данный моментъ способное производить въ моемъ рту извѣстное ощущеніе. Крайняя субъективность свойствъ, открываемыхъ въ предметахъ чувствомъ вкуса, доказывается тѣмъ, что 1) у одного и того же человѣка, въ разныхъ возрастахъ, положеніяхъ и состояніяхъ, ощущенія вкуса весьма измѣнчивы; 2) у разныхъ людей, по различію расъ, развитія и состояній, различны и 3) у животныхъ, какъ напр. у лошади, собаки, отличны отъ ощущеній у человѣка. О свойствахъ, открываемыхъ въ предметахъ чувствомъ обонянія, должно сказать то же самое, что и о чувствѣ вкуса. Запахи суть возбужденія обонятельнаго нерва какимъ-то свойствомъ частицъ, механически отдѣляющихся отъ обоняемаго тѣла: эти ощущенія у животныхъ, у людей, и даже у одного и того же человѣка различны. Свойства, открываемыя въ предметахъ чувствомъ слуха, также субъективны, и до того, что въ предметахъ, можно сказать, не существуютъ. Звукъ въ звучащемъ предметѣ есть только движеніе частицъ, которое становится звукомъ только въ слуховомъ нервѣ, сотрясаемомъ этимъ движеніемъ. Въ природѣ же, внѣ слухового нерва, нѣтъ звуковъ: нѣмая, она только движется. Субъективность свойствъ, открываемыхъ этимъ чувствомъ, видна изъ того, что ощущенія слуха отличны не только у животныхъ, въ сравненіи съ людьми (собаки, напр., кошки слышатъ часто то, что имъ нужно, лучше человѣка), но и у разныхъ людей ощущенія звука различны по степени напряженія, по привлекательности (если сравнить напр.: развитой слухъ музыканта и грубаго поселанина); и даже у одного и того же человѣка эти слуховыя ощущенія могутъ разнообразиться, опускаться и вышаться въ своемъ качествѣ весьма много, съ одной стороны до глухоты, съ другой—до крайней степени тонкости и раздражительности слухового нерва.

Подобнымъ же образомъ и свойства, открываемыя въ предметахъ чувствомъ зрѣнія, также весьма субъективны. Здѣсь

субъективность ощущенія зависитъ отъ массы условій, отъ внѣшней среды, черезъ которую мы смотримъ (день пасмурный или свѣтлый, ночь или день), отъ положенія зрителя въ разныхъ слояхъ атмосферы (гдѣ нѣтъ атмосферы, тамъ нѣтъ ни солнца, ни звѣздъ); отъ зрительнаго органа; доказано, что отпечатокъ предмета, дѣйствующаго на зрительный нервъ, представляется въ глазѣ въ обратномъ видѣ; доказано также, что цвѣта вовсе не принадлежатъ предметамъ: имъ принадлежитъ только способность принять свѣтящій лучъ, всегда часть поглотить; а затѣмъ, преломивъ его, отразить въ одномъ и томъ же направленіи. Даже самое, повидимому, непосредственное чувство осязанія—и то показываетъ намъ свойства предметовъ больше субъективныя, чѣмъ объективныя. На самомъ дѣлѣ, этимъ чувствомъ мы опредѣляемъ въ предметахъ степень температуры, гладкость, шероховатость, упругость, твердость и форму. Но тепло и холодъ, степени температуры въ природѣ не существуютъ; тамъ есть только движеніе частицъ тѣлъ, большее и меньшее расширеніе или сжатіе ихъ: ощущеніе же степеней температуры, гладкости, шероховатости, даже упругости и твердости у разныхъ людей и даже у одного и того же человѣка, въ разныхъ положеніяхъ, весьма различны. Общій итогъ, къ которому приходитъ философъ, тотъ, что всѣ свойства, приписываемыя объектамъ на основаніи ощущенія внѣшняго чувства, рѣшительно субъективны, такъ что о нѣкоторыхъ свойствахъ нельзя сказать, существуютъ ли они въ извѣстномъ объектѣ или нѣтъ, о другихъ же прямо можно сказать, что они существуютъ только въ субъектѣ, но не въ объектѣ, а если такъ, то отсюда прямой выводъ тотъ, что чувственный опытъ знакомитъ насъ не съ настоящими внѣшними предметами, а только съ тѣми раздраженіями, которыя предметы вызываютъ въ чувствующемъ организмѣ (1-й томъ 4—9 ст.). Въ опытѣ, другими словами, мы познаемъ лишь измѣненія и состоянія нашихъ же органовъ чувствъ и нервной системы. Сущность же вещей, вещь въ себѣ, ускользаетъ отъ человѣческаго познанія. Опытъ и анализъ скоро и непререкаемо убѣждаютъ насъ,

говорить Преосвященный Никаноръ <sup>1)</sup>, что всѣ внѣшне-чувственные раздраженія происходятъ внутри чувствующаго субъекта,—что по подлинному свидѣтельству внѣшняго чувства бытіе объектовъ оказывается не внѣ, а внутри чувствующаго органа,—конкретное раздраженіе того или другого чувствующаго органа неспособно указать намъ ни одного качества объекта. Внѣшнее ощущеніе, свидѣтельствуя о нашихъ внутреннихъ состояніяхъ, даетъ намъ только такъ называемую практическую истину, которая говоритъ только о томъ, какъ данный объектъ существуетъ въ субъектѣ, но не въ себѣ, не in se—и, слѣдовательно, не сообщаетъ никакого строго теоретическаго познанія о вещи,—познанія, которое отвѣтило бы на внутреннѣйшій нашъ запросъ, какъ объектъ существуетъ въ себѣ, и даже существуютъ ли объекты въ себѣ, внѣ насъ“.

Установивши понятіе о внѣшнемъ чувствѣ, Преосвященный Никаноръ переходитъ далѣе къ внутреннему чувству.—Онъ раздѣляетъ его на 2 области: 1) низшую область физическихъ ощущеній, 2) высшую область ощущенія движенія и дѣятельностей душевныхъ. Къ первой низшей области авторъ относитъ ощущенія голода, жажды, страданія, боли, здоровья и т. п., къ высшей области относятся проистекающія изъ потребностей высшаго духовнаго внутренняго чувства, случаи удовлетворенія и неудовлетворенія этихъ потребностей: ощущенія радости, любви, восторга: ощущенія удовлетворенія при умственной работѣ, ощущенія одобренія или укора совѣсти и т. п. Надъ всѣми же этими, какъ низшими, такъ и высшими ощущеніями мыслитель ставитъ особое чувство внутренняго душевнаго зрѣнія, сознаніе и самосознаніе, которымъ субъектъ прикасается къ своимъ собственнымъ состояніямъ, какъ будто внѣ его существующимъ объектамъ. И вотъ философъ ставитъ вопросъ: объективно ли свидѣтельство этихъ внутреннихъ ощущеній, т. е., имѣютъ ли въ себѣ объекты тѣ свойства, какія придаются имъ этими ощущеніями? Философъ рѣшительно говоритъ, что свидѣтельства этихъ чувствъ болѣе объективны, но крайней мѣрѣ, болѣе общесубъективны, чѣмъ свидѣтель-

<sup>1)</sup> 2-й томъ 385 стр.

ства чувствъ внѣшнихъ. И это утверждаетъ онъ относительно чувствъ не только низшихъ внутреннихъ, фізіологическихъ, но и высшихъ духовныхъ.—Затѣмъ онъ постепенно приходитъ къ выясненію этого своего положенія. Уже рассматривая внутреннее фізіологическое чувство, онъ находитъ, что указанія его болѣе объективны, чѣмъ внѣшнихъ чувствъ. Это видно изъ того, что чувства, напр.: голода и жажды постоянны и однообразны отъ начала человѣчества и до настоящаго времени, и никакой анализъ не въ состояніи поколебать ту истину, которую показываютъ эти чувства, т. е., что пища и питье утоляютъ ихъ. Сообразно съ тѣмъ же, эти чувства наиболѣе общесубъективны, т. е., не только всѣ люди, но даже и животныя, по свидѣтельству этихъ чувствъ, знаютъ, что извѣстные предметы способны удовлетворять фізіологическимъ потребностямъ и требованіямъ организма. И даже самое довѣріе къ свидѣтельству внѣшнихъ чувствъ получаетъ свою силу изъ связи этихъ внѣшнихъ чувствъ съ внутренними фізіологическими. Какъ мы убѣждаемся, что чувство голода и его утоленія извѣстной пищей не обманываетъ насъ, такъ же, думаемъ мы, не обманываютъ насъ и показанія внѣшнихъ чувствъ.—Далѣе философъ приступаетъ къ оцѣнкѣ достовѣрности свидѣтельствъ внутренняго душевнаго чувства. Здѣсь онъ первымъ дѣломъ опредѣляетъ то, что въ сферѣ душевныхъ дѣятельностей и силъ должно назвать чувствомъ <sup>1)</sup>. Онъ указываетъ на то, что какъ въ дѣятельности разныхъ силъ природы, какъ напр., въ притяженіи или отталкиваніи электричества, магнетизма и т. д., замѣчается поляризація, т. е., такое коренное свойство, по которому каждая изъ этихъ силъ, будучи сама въ себѣ единствомъ, проявляется въ дѣятельности болѣе или менѣе сказывающимся двойствомъ

1) Можно подумать, что Преосвященный Никаноръ становится здѣсь въ противорѣчіе съ самимъ собою, такъ какъ опредѣляетъ здѣсь понятіе чувства, а въ другомъ мѣстѣ (III т. 231) онъ говоритъ (какъ мы на это уже указывали), что видѣтъ, въ своемъ сочиненіи, не опредѣляетъ понятіе чувства. Но на самомъ дѣлѣ, противорѣчія здѣсь нѣтъ, или вѣрнѣе, оно—только кажущееся, такъ какъ въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ Преосвященный Никаноръ занимается не опредѣленіемъ значенія термина „чувство“, а болѣе широкою задачею—выясненіемъ проясненія чувства въ душевной жизни человѣка.

двухъ противоположностей; нѣчто подобное замѣчаемъ мы и въ дѣятельности человѣческаго чувства, именно мы замѣчаемъ въ немъ, при основномъ единствѣ, нѣкоторое ощутительное двойство, двѣ стороны единой дѣятельности и силы: теоретическую силу и практическую, которыя, будучи существеннымъ единствомъ, въ проявленіи взаимно себя связываютъ, проникаютъ и опредѣляютъ. Одна изъ этихъ силъ, сила теоретическая, опредѣляетъ, что такое предметъ есть; а другая практическая,—какъ предметъ относится къ чувствующему субъекту. Эти двѣ стороны замѣтны въ чувствахъ внѣшнихъ и въ внутреннемъ, фізіологическомъ, но особенно онѣ рѣзко выдаются въ душевномъ чувствѣ,—во всѣхъ областяхъ душа, признаваемыхъ школьною психологіею, т. е., въ областяхъ ума, сердца и воли. Именно, въ сферѣ сердца замѣчается преобладаніе характера практическаго, указывающаго, какъ предметы относятся къ общему строю нашего душевнаго благосостоянія; въ области дѣятельностей, относимыхъ къ сферѣ воли, мы видимъ равновѣсіе характеровъ, практическаго и теоретическаго; здѣсь, въ волевой области, при посредствѣ совѣсти, взвѣшивается, какъ извѣстный нравственный актъ относится къ душевному нашему ощущенію и каковъ потому онъ самъ по себѣ; наконецъ, въ области дѣятельностей, отнесенныхъ къ сферѣ познавательной силы, мы наблюдаемъ преобладаніе характера теоретическаго, который, при посредствѣ сознанія, опредѣляетъ, какъ предметъ самъ въ себѣ есть, хотя не исключаетъ, а напротивъ того, въ корнѣ всякаго убѣжденія предполагаетъ рѣшеніе и практическаго вопроса, какъ познаніе извѣстнаго предмета относится въ насъ къ чувству истины, удовлетворяющимъ или раздражающимъ образомъ. Но такъ какъ дробленіе души на силы существуетъ лишь на языкѣ школьной философіи, а на самомъ дѣлѣ, въ дѣятельности является единая, разносторонне, неувовимо—раздѣльно и неувовимо слитно, проявляющаяся душа, то естественно, что коренная-то сила души всего одна. Такою коренною силою души и является чувство, проникающее двѣ другія силы души, такъ что *умъ и воля, въ корнѣ своемъ, суть то же чувство*. Умъ есть сила, имѣющая свои стремленія,

чувствующая свои потребности; воля есть сила, имѣющая свои стремленія, чувствующая свои потребности,—точно такъ же какъ и сердце. Этимъ внутреннимъ силамъ души философъ даетъ особыя названія: чувство сердца онъ называетъ эстетическимъ вкусомъ, чувство воли совѣстью, чувство ума сознаниемъ. Эстетическій вкусъ, совѣсть и сознание являются проявленіями одинаго коренного душевнаго чувства; они суть чувства, точно такъ уже, какъ фізіологическія внутреннія, и какъ внѣшнія чувства единой цѣлостной души.—Итакъ, какія же свойства открываются этимъ душевнымъ внутреннимъ чувствомъ въ предметахъ, объективны ли показанія этого чувства? Нашъ мыслитель, стараясь точнѣе обосновать и выяснитъ этотъ вопросъ, говоритъ, что по аналогіи съ внѣшними чувствами, о свойствахъ предметовъ, открываемыхъ душевнымъ чувствомъ, справедливо спрашивать не то, есть ли эти свойства въ предметахъ, а то, есть ли внѣ чувствующаго субъекта предметы, возбуждающіе въ немъ опредѣленные душевныя чувствованія, соотвѣтствующія ощущеніямъ прекраснаго, нравственно добраго и истинаго.—Но на этотъ вопросъ говоритъ онъ (I т. 21 ст.), челоѳчествомъ уже отвѣчено, что такіе объекты есть. Внѣ меня, во внѣшней природѣ и въ челоѳческомъ обществѣ, есть предметы, возбуждающіе во мнѣ ощущенія, соотвѣтствующія присущей моему духу идеѣ прекраснаго, благого, истиннаго. При этомъ, въ объективности этихъ свойствъ, въ существованіи ихъ внѣ меня, я убѣждаюсь различными способами прежде всего,—совпадениемъ отраженія названныхъ идей въ явленіяхъ природы и челоѳческаго общества съ отражениемъ ихъ въ моей собственной дѣятельности. Такъ напр., если извѣстный предметъ является моему эстетическому вкусу красивымъ въ природѣ, напр.: картина вечерней зари, то, осуществляя самъ эту идею въ томъ же изображеніи, я создамъ живописную картину вечерней зари. Далѣе, говоритъ мыслитель <sup>1)</sup>, въ объективности этихъ свойствъ меня убѣждаетъ невозможность подвергнуть сомнѣнію, посредствомъ разсудочнаго анализа при-

---

1) Ibid. 22 стр.



надлежность этихъ свойствъ предметамъ, въ которыхъ открываетъ ихъ мое чувство, подобно свойствамъ предметовъ, открываемыхъ посредствомъ внутренняго фізіологическаго чувства.

Какъ невозможно доказывать мнѣ, вопреки настойчивому свидѣтельству моего фізическаго чувства, что извѣстный предметъ не утоляетъ мой голодъ и жажду, извѣстный затрудняетъ мое дыханіе, извѣстный жжетъ, точно также абсолютно невозможно доказать, что данный предметъ, въ данную минуту, въ данномъ состояніи моего духа, не производитъ во мнѣ душевнаго восторга, нравственнаго успокоенія, умственнаго удовлетворенія. Далѣе, въ моей вѣрѣ въ объективность этихъ свойствъ убѣждаетъ меня и преимущественная непосредственность соприкосновенія чувствующаго субъекта съ чувствующимъ объектомъ въ области душевнаго внутренняго чувства: здѣсь чувствующій субъектъ и чувствующій объектъ суть единство, самъ человѣческій духъ, съ своими проявленіями и дѣйствіями, силами и законами. Если здѣсь предметомъ ощущенія бываетъ и то, что проявляется во внѣшнемъ мірѣ, въ природѣ и человѣческомъ обществѣ, то, очевидно, прекрасное, благое и истинное внѣ меня тождественно съ прекраснымъ же, благимъ и истиннымъ внутри меня, а не тождественное не можетъ для меня существовать: внѣ меня отражающаяся идея чувствуется мною настолько, насколько сливается съ *моею* аналогичною идеей. И потому здѣсь никакая среда, никакое разстояніе не отдѣляетъ субъекта отъ объекта, не затемняетъ, не окрашиваетъ объекта несвойственнымъ ему свѣтомъ: можетъ окрашивать только разсудочный анализъ, на основаніи ложно понятаго чувства, но не самое чувство (1 т. 25 ст.). Итакъ, нашъ мыслитель того убѣжденія, что объекты, о которыхъ говоритъ человѣку внутреннее душевное чувство, существуютъ въ дѣйствительности, и показанія душевнаго чувства объективны. Но такъ какъ объективность человѣческаго познанія въ сущности сводится къ общесубъективности <sup>1)</sup> его, и въ этой „общесубъективности“—за-

<sup>1)</sup> Вопросъ объ общесубъективности, какъ возможной мѣрѣ всякаго познанія, Преосвященный Никаноръ подробнѣе разсматриваетъ далѣе, гдѣ онъ касается вопроса о критеріи познанія.

ключается повѣрка показаній чувства, то, слѣдовательно, вопросъ сводится къ тому: есть ли, по признанію людей, что либо общесубъективное, общепризнанное въ показаніяхъ внутренняго душевнаго чувства. И нашъ философъ настойчиво напоминаетъ, что во всѣхъ сферахъ внутренняго душевнаго чувства—въ области сердца, совѣсти и сознанія есть много общепризнаннаго. Это,—говоритъ Преосвященный Никаноръ, доказывается существованіемъ въ родѣ человѣческомъ идеаловъ прекраснаго, высокаго, дивнаго, осуществляемыхъ въ живописи, поэзіи, пластикѣ, архитектурѣ; это доказывается и основнымъ единствомъ общечеловѣческой морали, сходствомъ основъ нравоученія и законодательства во всѣ вѣка и у всѣхъ цивилизованныхъ народовъ; общимъ непререкаемымъ признаніемъ высоконравственныхъ идеаловъ, какова напр. истинно богочеловѣческая жизнь Искунителя рода человѣческаго, безусловно идеальную нравственность которой не могутъ отрицать даже невѣрующіе (I т. 27—28 ст.). Указавши здѣсь кратко на общесубъективность показаній внутренняго душевнаго чувства и оставивши пока до времени окончательное выясненіе этой обще-субъективности, нашъ мыслитель далѣе опредѣляетъ отношеніе высшаго душевнаго чувства къ низшимъ,—внутреннему фізіологическому и внѣшнему. Преосвященный Никаноръ утверждаетъ, что не внѣшнее и не внутреннее фізіологическое чувство есть носитель высшаго, душевнаго, а наоборотъ: высшее душевное—носитель низшихъ. Не предрѣшая здѣсь вопроса о томъ, что такое человѣческая душа, есть ли она особое субстанціональное существо, или только конгрегатъ душевныхъ явленій, субстанціональное сѣдалище которыхъ есть не иное что, какъ человѣчскій организмъ, но ставя только вопросъ, какимъ чувствомъ душа чувствуетъ себя: высшимъ ли душевнымъ, или внутреннимъ органическимъ, или даже внѣшнимъ,—нашъ мыслитель утверждаетъ, что хотя душа чувствуетъ себя и внѣшнимъ чувствомъ, въ той мѣрѣ, въ какой она видитъ, слышитъ, осязаетъ, обоняетъ и различаетъ вкусы, и внутреннимъ органическимъ, въ той мѣрѣ—въ какой она же ощущаетъ и голодъ и жажду, потребности дыханія и движенія, здоровье, боль и прочія орга-

ническія состоянія, — но какъ сила сознающая, самосознающая, мыслящая, нравственно дѣятельная, эстетически чувствующая, душа чувствуетъ себя безспорно внутреннимъ высшимъ душевнымъ чувствомъ. Отсюда открывается выводъ, что сознание или вообще внутреннее душевное чувство есть совершенно аналогичное внѣшнему внутреннее зрѣніе; — и въ то же время, корень, центръ и душа всѣхъ низшихъ чувствъ; и производимые имъ душевные процессы (ощущение, наблюдение) составляютъ внутренній душевный психологическій опытъ. И отсюда вытекаетъ новое, сильнѣйшее доказательство объективности показаній внутренняго душевнаго чувства: все, что открывается этимъ внутреннимъ опытомъ, имѣетъ, по меньшей мѣрѣ, столько же общесубъективнаго значенія, сколько принадлежитъ его и низшему внутреннему (органическому) чувству и внѣшнему опыту, или даже еще больше значенія. Безспорно, — говоритъ Преосвященный Никаноръ, — есть цѣлая громадная область мыслимыхъ предметовъ, подлежащая то главнымъ образомъ, то исключительно, высшему душевному чувству, и въ этой области не только есть весьма много общепризнаннаго всѣмъ человѣчествомъ за истину, но здѣсь покоится послѣднее основаніе того, почему что либо признается человѣчествомъ за истинное“ (38 ст.). Внутреннимъ душевнымъ чувствомъ ощущаются прирожденные человѣку всеобщіе, обязательные, принудительно дѣйствующіе законы и формы мышленія, коренныя категоріи разсудка и высшія идеи разума: и „въ этомъ же чувствѣ обнимается наиболѣе ясное, наиболѣе тождественное и себѣ равное у всѣхъ людей, наиболѣе коренное — центральное ощущение „Я“ съ коренными, принудительно опредѣляющими дѣятельность этого „Я“, его законами и требованіями“ (43 ст.). Установивши приведенное положеніе, Преосвященный Никаноръ этимъ самымъ вводитъ читателя въ существеннѣйшій вопросъ своей философіи — въ вопросъ о прирожденности и апріорности идей. Нашъ мыслитель очень подробно и на очень многихъ страницахъ своего сочиненія устанавливаетъ и разбираетъ этотъ вопросъ. Разъясняя вопросъ, какимъ образомъ, при какихъ условіяхъ въ нашемъ внутреннемъ душевномъ чувствѣ возникаетъ и разви-

вается познаніе, нашъ мыслитель сперва лишь аподиктически высказываетъ ту мысль, что человѣкъ отъ природы по самому строю своего чувствующаго и познающаго организма видитъ, слышитъ, осязаетъ и т. д. Отъ природы человѣку принадлежатъ всѣ ощущенія; и въ этомъ смыслѣ философъ допускаетъ возможнымъ провести ту мысль, что напр., бѣлизна бумаги, звучность колокола и т. п. прирождены человѣку, ибо, вѣдь, на самомъ дѣлѣ, внѣ человѣка безъ ощущеній дѣйствительные предметы ни бѣлы, ни черны, ни звонки, хотя съ другой стороны, и безъ самыхъ предметовъ, возбуждающихъ ощущенія, не будетъ ни звучаго, ни бѣлаго, ни чернаго и т. д. (68). Такимъ образомъ, безъ предмета нѣтъ бѣлаго, звучаго, но и безъ человѣка нѣтъ ничего подобнаго. Чувствуемые предметы и чувствующее существо отъ природы *связаны, прирождены* другъ другу. И вотъ подобнаго-то рода прирожденность обнимаетъ не только низшія фізіологическія, но и высшее душевное чувство. Человѣку прирождено все, что оказывается общесубъективными идеями, прирождены заковы и формы мышленія, математическія, научныя, религіозно-нравственныя истины. Все это заложено, по возрѣнію мыслителя, въ самомъ строѣ человѣческой природы. Подобно тому, какъ ласточка вьетъ себѣ гнѣздо, пчела строить себѣ соты, человѣкъ воздвигаетъ въ себѣ громадное зданіе чувствъ, познаній, которыя онъ и приравниваетъ къ объективному міру, какъ онъ существуетъ внѣ его. Но нужно замѣтить, что то, что прирождено нашей природѣ, раскрывается не иначе, какъ въ области опыта. Но не должно понимать опытъ, какъ понимаютъ крайніе, односторонніе эмпирики, что все человѣческое знаніе берется изъ опыта и что въ человѣческихъ идеяхъ нѣтъ чувственной, реальной, объективной стороны; что сверхъ чувства нѣтъ ничего.—Эта теорія, говоритъ нашъ мыслитель, противорѣчитъ сама себѣ: утверждаетъ, что сверхъ чувства человѣкъ не знаетъ и не можетъ знать ничего, и въ то же время съ ожесточеніемъ преслѣдуетъ сверхчувственное: математику, метафізику. Нашъ мыслитель не впадаетъ въ такое противорѣчіе, благодаря тому, что становится выше обычнаго наивнаго пониманія чувственнаго опыта, и благодаря той послѣдовательности и вѣрности, съ какою онъ

проводить научную истину, что всякое человѣческое знаніе по своей природѣ и условіямъ коренится во всѣхъ чувствахъ человѣка, а путемъ опыта лишь развивается. Съ этой точки зрѣнія „сверхъчувственное“ дѣйствительно лежитъ „сверхъ“ органовъ внѣшнихъ и фізіологическихъ чувствъ, но оно вовсе не сверхъ чувствъ человѣка, взятыхъ въ совокупности всей его нервно-мозговой и душевной дѣятельности. Даже и въ видимыхъ предметахъ есть много такого, что существуетъ сверхъ органовъ чувствъ, однако все таки существуетъ. Возьмемъ напр. такіе естественные предметы, какъ химическія частицы соли, молекулярную работу пара, свѣта и т. п.,—все это „сверхъ“ органовъ чувствъ, но, очевидно, *не сверхъ чувствъ* человѣка въ ихъ живой связи и совокупности. Руководствуясь строго логическимъ ходомъ умозаключенія, мы необходимо должны придти къ тому выводу, что точно такое же значеніе и положеніе въ человѣческомъ познаніи имѣютъ и тѣ предметы и ихъ отношенія, которыя входятъ въ содержаніе внутренняго чувства (напр. религіозно-нравственныя идеи): и они, хотя существуютъ „сверхъ“ внѣшнихъ органовъ чувствъ, однако все-таки существуютъ. Въ условіяхъ живой, цѣльной и органической совокупности чувствъ человѣка абсолютно—сверхъчувственного для человѣческаго познанія не существуетъ: такая сущность вещей, которая лежитъ абсолютно внѣ человѣческаго чувства, для насъ, для нашего сознанія непостижима и мы не можемъ имѣть о ней никакой мысли, не можемъ и говорить о ней; то же, о чемъ мы имѣемъ познаніе, на основаніи внутренняго душевнаго чувства, то по тому уже самому существуетъ какъ прирожденное намъ.—Въ противоположность эмпирикамъ, Пресвященный Никаноръ очень настойчиво подчеркиваетъ ту глубокую истину, составляющую краеугольный камень его философіи, что только на основаніи прирожденности человѣку духовныхъ инстинктовъ, идеи абсолютнаго, универсально математическихъ истинъ, высшихъ логическихъ категорій, однимъ словомъ, всего того, что составляетъ трансцендентальныя понятія—и возможно познаніе.—Мѣриломъ же, критеріемъ познанія служить не иное что, какъ душевное чувство, прирожденное человѣку, чувство истины. „Мы стоимъ на томъ, го-

ворить мыслитель (I т. 63 ст.), что достижимая для человѣка объективная истина, измѣряется и принимается за истину, какъ послѣднимъ мѣриломъ, внутреннимъ нашимъ душевнымъ чувствомъ. Итакъ, *внутреннее душевное чувство истины есть критерій познанія*, критерій самой истины. Но вѣдь чувство истины у одного человѣка можетъ расходиться съ чувствомъ ея у другого человѣка: возможны разногласія въ опредѣленіи этого самаго критерія. А если такъ, то является необходимымъ какой-нибудь способъ провѣрки. Преосвященный Никаноръ, опредѣляя этотъ способъ провѣрки истины выясняетъ, что общеобязательными показаніями чувства истины должно быть признано общепринудительное ощущеніе лучшей, болѣе нормальной и культивированной части человѣчества, какъ во внѣшнемъ, такъ и во внутреннемъ чувствѣ (61 ст.). Отсюда же у нашего мыслителя прямой выводъ, что *достижимая для человѣка объективная истина есть лишь та же субъективная истина*, только болѣе или менѣе общесубъективная. Преосвященный Никаноръ очень подчеркиваетъ то положеніе, что доступная для человѣка субъективная истина, на самомъ дѣлѣ, есть лишь истина общесубъективная. Но если эта истина и есть только истина общесубъективная, то отсюда нельзя еще сдѣлать вывода, что объективное усвоеніе истины никогда не будетъ приближаться къ человѣку. Нѣтъ, какъ показываетъ исторія человѣческаго развитія, человѣкъ, руководясь свидѣтельствомъ всѣхъ своихъ чувствъ, хотя и постепенно и медленно, но постоянно приближается къ болѣе точному и вѣрному познанію самыхъ предметовъ, объектовъ своей познающей дѣятельности. Чѣмъ чувство общесубъективнѣе, чѣмъ больше здоровыхъ и научно развитыхъ людей раздѣляетъ его, тѣмъ ближе это чувство къ чувствуемому или познаваемому предмету. И это касается какъ видимыхъ, чувственныхъ предметовъ, такъ и невидимыхъ, „сверхчувственныхъ“. Но къ истинному и всестороннему, во всей полнотѣ, повиманію этого, повидимому, простого и общепризнаваемаго положенія, человѣчество приходитъ не скоро. Дѣло въ томъ, что человѣчество, на низшей стадіи развитія, руководствуясь только своимъ, такъ называемымъ, здравымъ смысломъ, сперва довѣряетъ лишь внѣшнимъ чув-

ствамъ, не задумываясь, признаетъ предметы такими, какими они показываются человѣку во внѣшнихъ чувствахъ, и только потомъ, на дальнѣйшей стадіи своего умственного развитія, оно научается понимать, что болѣе полагаться можно на внутреннее чувство. И нашъ мыслитель путемъ долгаго и глубокаго анализа показываетъ, что на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности самое сверхчувственное, недоступное внѣшнимъ органамъ чувствъ и познаваемое только путемъ внутренняго душевнаго чувства, и есть наиболѣе реальное, близкое къ объекту. Это философское положеніе Преосвященный Никаноръ высказываетъ еще въ 1-й части своего труда, но къ окончательному раскрытію его онъ подходит лишь въ концѣ своего сочиненія, и подходит путемъ очень долгимъ, съ большими, далекими и окружными обходами. Въ этихъ кружныхъ обходахъ нашъ мыслитель заходитъ почти ко всѣмъ выдающимся представителямъ философіи: и къ мыслителямъ идеалистическихъ системъ древняго и новаго міра, и къ представителямъ эмпирической философіи, и къ англійскимъ ассоціонистамъ, и къ нѣмецкимъ матеріалистамъ, и къ французскимъ позитивистамъ, и къ послѣдователямъ фізіологической психологіи всѣхъ главныхъ европейскихъ культурныхъ націй, и, наконецъ, къ ихъ ревностнымъ русскимъ ученикамъ, хотя не говорившимъ новыхъ словъ, но часто оставившимъ позади своихъ учителей въ дальнѣйшемъ развитіи ихъ гипотезъ.

Къ рѣшенію своей главной философской проблемы, къ доказательству, что само сверхчувственное есть въ то же время наиболѣе реальное, нашъ мыслитель приходитъ, прежде всего, путемъ отрицательнымъ; именно, онъ доказываетъ, что все чувственное, постигаемое внѣшними чувствами: и атомы, и вещество, и то, что называется какъ будто общеизвѣстнымъ, взятымъ изъ опыта, терминомъ „матерія“,—все это—„сверхчувственно“, и потому, съ точки зрѣнія позитивной философіи, съ точки зрѣнія ея экспериментально-индуктивнаго метода, не существуетъ. Этотъ выводъ сверхчувственности матеріи и составляетъ прямой результатъ философскихъ изысканій Преосвященнаго Никанора. Самъ философъ, въ предисловіи къ своему сочиненію (см. III стр.) допускаетъ мысль, что этотъ выводъ,

заключаюційся въ одномъ лишь положеніи, можетъ показаться читателямъ бѣднымъ, даже скуднымъ. Но, на самомъ дѣлѣ, такой результатъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ назваться скуднымъ, если припомнить, противъ кого было направлено сочиненіе Преосвященнаго Никанора... Если мы припомнимъ, что вся многотомная работа Преосвященнаго Никанора была направлена, главнымъ образомъ, противъ матеріализма и позитивизма, бывшихъ въ то время господами положенія на почвѣ русской философской мысли, то мы должны согласиться, что выводъ сверхчувственности матеріи получаетъ весьма важное значеніе, такъ какъ онъ въ корнѣ подрываетъ главный базисъ несложнаго катехизиса матеріализма, уничтожаетъ то, что составляетъ его альфу и омегу. На самомъ дѣлѣ, матеріалисты утверждаютъ: „все, кромѣ матеріи, не существуетъ“, а авторъ „позитивной философіи и сверхчувственнаго бытія“ научнымъ путемъ доказываетъ имъ: самая-то матерія, на которую вы такъ ссылаетесь, какъ на альфу и омегу всякаго бытія и знанія, прежде всего сверхчувственна, и, слѣдовательно, для васъ не существуетъ. Выводъ не только не маловажный, но прямо уничтожающій. Разумѣется, въ настоящее время, когда чистый матеріализмъ, въ его безпримѣсномъ видѣ, сталъ уже только достояніемъ исторіи философіи, и не имѣетъ въ числѣ своихъ представителей никого изъ мыслителей, имѣющихъ право называться философами, такой выводъ не новость, и не можетъ имѣть серьезнаго практическаго значенія. Но 25 лѣтъ тому назадъ, въ эпоху господства матеріализма, такой выводъ имѣлъ и громадное практическое значеніе, и извѣстную степень новизны, по крайней мѣрѣ, для большинства средней, читающей публики, которую, безъ сомнѣнія, прежде всего и болѣе всего, имѣлъ въ виду авторъ „позитивной философіи и сверхчувственнаго бытія“.

Рѣшеніемъ вопроса о реальномъ Преосвященный Никаноръ занимается во 2-й части I-го тома (86—459 ст.). Философъ ставитъ вопросъ: все ли чувственное реально, и все ли реальное чувственно?

*Александръ Никольскій.*

(Продолженіе будетъ).



## РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ СКОВОРОДЫ.\*)

Въ появившихся до настоящаго времени изслѣдованіяхъ о Г. С. Сковородѣ не было попытокъ изложить религіозно-нравственныя воззрѣнія этого представителя русской философской мысли въ систематическомъ видѣ, а равно точно опредѣлить связь ихъ съ ученіями древней вообще и святоотеческой въ частности литературы. Представляя первый опытъ въ этомъ отношеніи, настоящая статья состоитъ изъ четырехъ главъ. Въ первой главѣ будетъ изложенъ взглядъ Сковороды на источники познанія и въ связи съ этимъ основныя положенія его умозрительной философіи. Вторая глава посвящена раскрытію теологическихъ воззрѣній украинскаго философа и опредѣленію

---

\*) Украинскій философъ Григорій Саввичъ Сковорода родился въ первой половинѣ XVIII в. и скончался въ 1794 г. Какъ сынъ священника Кіевскаго намѣстничества, Лубенскаго округа, онъ получилъ образованіе въ Кіевской Академіи и по окончаніи образованія нѣкоторое время жилъ въ Петербургѣ, Вѣнѣ и другихъ мѣстахъ Германіи. Послѣ кратковременнаго учительства въ Переяславѣ, Московской Академіи и Харьковскомъ Коллегіумѣ, онъ посвятилъ себя на странствованіе по своей родной Украинѣ и сталъ народнымъ философомъ. На вопросъ, почему онъ не избересть себѣ опредѣленнаго состоянія, онъ отвѣчалъ: „Миръ подобенъ театру; чтобы представлять въ немъ съ успѣхомъ и похвалою, должно брать роли по способностямъ: ибо дѣйствующее лицо пріобрѣтаетъ похвалу не по знатности роли, но за удачную игру. Неспособный представлять никакого лица, кромѣ простоты и смиренія, я самъ избралъ эту роль и доволенъ собою. „Будучи истинно-религіознымъ въ философскомъ смыслѣ слова, онъ въ то же время былъ глубоко національнымъ. Онъ говорилъ: „Не будь ни теплъ, ни холоденъ. Русь не русская видится мнѣ диковинкою, какъ если бы родился челоуѣкъ съ рыбьимъ хвостомъ или съ собачьей головою“. Такимъ образомъ, разумное пониманіе христіанства, національность и народное учительство— вотъ идеалъ его жизни и дѣятельности.

связи ихъ съ древне-греческой и святоотеческой литературой. Въ третьей главѣ, въ такой же связи, рассматриваются нравственно-философскія воззрѣнія Сковороды и, наконецъ, въ послѣдней главѣ мы пытаемся сдѣлать сильную оцѣнку изложенныхъ воззрѣній Сковороды и указать значеніе его въ исторіи русской мысли. На протяженіи всего изслѣдованія авторъ имѣетъ въ виду и то, что о Сковородѣ уже писалось въ различныхъ изданіяхъ, особенно по случаю исполнившагося въ 1894 году столѣтія со дня его смерти.

## Г л а в а I.

Основнымъ, самымъ главнымъ и авторитетнымъ *источникомъ познанія* была для Г. С. Сковороды Библия. Вопросъ о Библии, ея значеніи для христіанина занимаетъ въ его религиозно-философской системѣ весьма видное мѣсто. Сочиненія Сковороды убѣждаютъ насъ, что Библия была для него предметомъ постоянного изученія, но при этомъ нельзя не замѣтить, что взглядъ его на толкованіе Библии отличается отъ общепринятаго и находится въ связи съ его умозрительной философіей. Во всѣхъ сочиненіяхъ его, какъ большихъ, такъ и мелкихъ—стихотвореніяхъ и басняхъ, ясно обнаруживается стремленіе, такъ сказать, философски освѣтить Библию, и это стремленіе составляетъ, можно сказать, основной предметъ его литературной дѣятельности. Въ силу всего этого мы считаемъ необходимымъ прежде всего выяснить его *взглядъ на значеніе Библии и ея объясненіе*. Рѣшеніе этого вопроса имѣетъ важное значеніе какъ для характеристики этого религиознаго мыслителя и философа, такъ и для уясненія его мировоззрѣнія.

Свой взглядъ на Библию и толкованіе ея Сковорода ясно и подробно выразилъ въ трехъ своихъ сочиненіяхъ: „Израильскій змій“, „Жена Лотова“ и „Потопъ змійнъ“, которыя спеціально были посвящены разбору Библии. Но, къ сожалѣнію, эти сочиненія еще не изданы, а намъ извѣстно только краткое содержаніе ихъ <sup>1)</sup>. Вопросъ о Библии затрогивается часто и въ

<sup>1)</sup> Сочиненія Г. С. Сковороды, собранныя и редактированныя проф. Д. И. Багацьемъ. Юбилейное изд. (1794—1894 г.), 7-й т. Сборника Харьков. Историко-филосог. общ.,—Харьковъ, 1894, LXXXVIII—XCVI.

другихъ сочиненіяхъ и рѣшается въ нихъ довольно ясно. Несомнѣнно, что Г. С. Сковорода относился къ Библии съ глубокимъ уваженіемъ и цѣнилъ ее выше всѣхъ книгъ, существующихъ въ мірѣ. По свидѣтельству современника Сковороды—Густава Гессъ-де-Кальве, Сковорода никогда не разставался съ еврейской Библіей, составлявшей почти все его имущество <sup>1)</sup>. Въ сочиненіяхъ его можно найти много данныхъ, подтверждающихъ высказанное положеніе. Въ своихъ письмахъ къ друзьямъ Сковорода часто говоритъ о своей любви къ „Святѣйшей Библии“, для лучшаго пониманія которой онъ даже изучилъ еврейскій языкъ, насколько это было для него возможно; нѣкоторыя изъ этихъ писемъ заканчиваются словами: „любитель священныя Библии, Григорій Сковорода“ <sup>2)</sup>. А въ письмѣ къ своему другу М. И. Ковалѣнскому, отъ 1790 г., Сковорода говоритъ такъ: „О, сладчайшій органе! Едина голубице моя Библия! О, дабы сбылось на мнѣ оное! Давидъ мелодично выигрываетъ дивно. На всѣ струны ударяетъ! Бога выхваляетъ! На сіе я родился. Для сего ѣмъ и пью, да съ нею поживу и умру съ нею!“ Въ одномъ изъ своихъ сочиненій Сковорода называетъ Библию „нашею матерью“ <sup>3)</sup>, а въ баснѣ „соловей, жаворонокъ и дроздъ“ онъ говоритъ: „Библия есть нашъ верховнѣйшій другъ и ближній, приводя насъ къ тому, что есть единое дражайшее и любезнѣйшее. Она есть для насъ предками нашими оставленный завѣтъ, хранящій сокровище благодѣянія“ <sup>4)</sup>.

Въ баснѣ „Навозъ и алмазъ“ Сковорода сравниваетъ Библию съ свѣтскими книгами и приходитъ къ слѣдующему заключенію: „Свѣцкія книги безспорно всякой пользы и красоты преисполненны, но предъ Библіей онѣ ни десятой доли чести и цѣны не имѣютъ. Она состоитъ изъ тѣхъ же словъ и рѣчей, что и тѣ, но въ невкусныхъ рѣчи ея водахъ, какъ въ зеркалѣ, боголѣпно сіяетъ невидимое, но пресвѣтлѣйшее око Божіе, безъ котораго пуста вся польза и мертва краса книгъ свѣцкихъ“ <sup>5)</sup>.

1) „Украинскій вѣстникъ“, 1817 г. ч. VI: „Сковорода, Украинскій философъ“, 114 стр.

2) Соч. Сковороды, стр. 115, 131, 151, 153, 283 и др.

3) „Дружескій разговоръ о душевномъ мірѣ“, стр. 146.

4) Сочин. Сковороды, II отд., стр. 174.

5) Сочин. Сковор. отд. II., стр. 164.

Какъ ветхозавѣтныя, такъ и новозавѣтныя книги Свящ. Писанія Сковорода считалъ основнымъ источникомъ христіанскаго вѣроученія и былъ убѣжденъ, что онѣ даютъ отвѣты на всѣ высшіе запросы человѣческаго духа. Библия научаетъ насъ самопознанію, познанію Бога и всей природы, она же указываетъ намъ высокій нравственный идеаль <sup>1)</sup>. „Ничего насъ Библия не учитъ, говоритъ Сковорода, кромѣ Богопознанія, но симъ самымъ всего учитъ. И какъ имѣющій очи все видитъ, такъ чувствующій Бога все разумѣетъ и все имѣетъ, все, что для себе“ <sup>2)</sup>. Въ сочиненіяхъ Сковороды мы находимъ многочисленныя цитаты изъ Библии; для подтвержденія почти каждаго своего положенія Сковорода ссылается на библейскіе тексты, придавая имъ философскій, хотя и не всегда правильный, смыслъ.

Правильному пониманію Библии Сковорода придавалъ весьма важное значеніе и считалъ его одною изъ наиболѣе важныхъ задачъ человѣческой жизни. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ часто предостерегаетъ отъ ложнаго пониманія Библии и указываетъ путь къ разумному пониманію ея. Онъ пришелъ къ тому убѣжденію, что Библия—это *ποιημα* <sup>3)</sup>, а потому въ ней, какъ и во всѣхъ поэтическихъ твореніяхъ, истина скрыта подъ внѣшними образами и фигурами <sup>4)</sup>. Вся Библия состоитъ „изъ тайно образующихъ фигуръ, притчей и подобій, вся она выѣплена изъ глинки, въ которую водхненъ духъ жизни“ <sup>5)</sup>. Въ виду означеннаго характера библейскаго повѣствованія Сковорода различалъ два библейскихъ смысла: буквальный и высшій—внутренній или духовный, скрытый подъ буквальнымъ. Мысль о двоякомъ характерѣ библейскихъ извѣстій раскрывается у Сковороды разнообразно и много разъ. „Библия, по его словамъ, заимствуетъ отъ человѣка слова (напр. нога, рука, очи, домъ), но она только человѣческими словами говоритъ, да не человѣ-

1) „Вопросы Фил. и Псих.“, 1894, V (XXIII бн.), „Философія Г. С. Сковороды, украинскаго философа XVIII столѣтія“, О. А. Зеленогорскаго, стр. 200.

2) Басня 30-я, стр. 174. Ср. стр. 116; „Нарыссы“, стр. 30.

3) Собр. соч. Сковороды; „Израильскій змій“, XC.

4) „Бесѣда, нареченная: двое“, стр. 66.

5) Письмо предъ „Баснями Харьковскими“, стр. 152.

ческое“, потому что „она—міръ символическій и полна всякаго рода фигуръ, и символовъ“; въ каждой фигурѣ, въ каждомъ выраженіи нужно искать „зерно силы Божіей“<sup>1)</sup>. Въ баснѣ „Верблюдъ и олень“ Сковорода уподобляетъ Библію источнику, изъ котораго можно пить и чистую воду, и мутную, все зависитъ отъ способа пониманія Библии. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ беспощадно порицаетъ „буквальныхъ богослововъ, снявшихъ на Библии“, которые считаютъ правильнымъ буквальный смыслъ, полный пронастей и соблазновъ, и чрезъ это впадаютъ въ безбожіе, суевѣрія, ханжество и т. д.<sup>2)</sup>. Было бы, однако, ошибкой думать, вмѣстѣ съ г-жей Ефименко, будто Сковорода питалъ въ своей душѣ „страстную ненависть къ внѣшней буквѣ Библии и пытался съ корнемъ вырвать изъ душъ своихъ послѣдователей уваженіе къ этой внѣшней Библии, для чего прибѣгалъ даже къ грубой насмѣшкѣ подъ нею“<sup>3)</sup>. На самомъ дѣлѣ Сковорода любилъ Библію, какъ книгу священную, и вооружался только противъ „спящихъ на Библии“<sup>4)</sup>. Онъ требуетъ, чтобы люди, изучая Библію, долго не останавливались на буквальномъ смыслѣ ея и старались скорѣе открыть подъ нимъ высшій,—и уже изъ этого видно, что онъ буквальный библейскій смыслъ отнюдь не считалъ излишнимъ. И въ своихъ сочиненіяхъ онъ указываетъ, что „намъ надобны земныя сравненія, какія только разсуждаемъ о сущности духовъ, дабы невидимое было видимымъ“. Когда въ Божіихъ книгахъ, говоритъ онъ, читаешь пьянство, наложничество, амуръ и подобное, не мѣшкай на сихъ улицахъ; вѣдь Библия не къ симъ улицамъ, а только чрезъ нихъ ведетъ въ горнія страны“<sup>5)</sup>.

Но особенно ясно онъ раскрываетъ это въ своей апологіи,

1) „Асхань“, LXXXII; „Бесѣда, нареченная: двое“, стр. 70.

2) Басня „Левъ и Обезьяны“, 167 стр.; „Израильскій змій“, Предисловіе, стр. 252—253.

3) Вопр. Ф. и П., 1894 г., XI „Личность Г. С. Сковороды, какъ мыслителя“, А. Я. Ефименко стр. 441—442.

4) В. Ф. и П., 1894 г., IX (кн. XXIII), „Философія Г. С. Сковороды, украинскаго философа XVIII в.“, издѣл. проф. О. А. Зеленогорскаго, стр. 217.

5) „Жена Лотова“, XCII. „Потопъ змій“, XCVI; ср. письмо № 92, стр. 126 (I отд.).

въ которой защищается отъ возведенныхъ на него врагами обвиненій. „Многіе, говоритъ онъ,—не разумѣя меня или не хотя разумѣть, клеветуютъ, яко бы я отвергаю исторію ветхаго и новаго завѣта, потому что признаю и исповѣдаю въ оной духовный разумъ, чувствую богописанный законъ и усматриваю Сущаго сквозь буквальный смыслъ. Я пополняю симъ исторію, а не разоряю“.

„Когда я, смотря на прекрасный храмъ, превозношу похва-лами симметрію, пропорцію, великолѣпіе, то, относя сіе къ искусству здателя, къ красотѣ цѣлаго, отвергаю ли, исключая ли кирпичъ, известь, желѣзо, песокъ, воду, каменщиковъ, ваятелей и проч., какъ будто бы ничего того не бывало? Я удивляюсь разуму храма, но тѣмъ не отыщу наружности онаго. Читая Св. Писаніе въ намѣреніи научиться въ немъ богопочитанію, богобоязливости, любви ближняго, повиновенію начальству, усовершенію сердца во всѣхъ отношеніяхъ его, когда я найду, на примѣръ, исторію, что Ааронъ первосвященникъ золотаго тельца жидовскаго, сдѣланнаго ими въ небытность его и поклоняемаго отъ нихъ, бросилъ въ огонь и растопилъ, то я не останавливаюсь тутъ на химической работѣ, помня всегда, что *Библия* не есть наука химіи, но *книга священная, поучающая святости нравовъ чловѣка, способна внимати ученію ея*. Я научаюсь отъ сея исторіи, что сердце чловѣческое не можетъ быть безъ упражненія и что, когда удаляется отъ онаго мысль священная, понятіе истины, духъ разума, то оно мгновенно повергается въ занятія подлыя, неприличныя высокому роду его, и чтить, величаетъ, боготворить презрѣнное, ничтожное, суетное. Сей разумъ исторіи назидаетъ меня и поспѣшествуетъ внутреннему моему усовершенію“<sup>1)</sup>.

Ясно изъ этихъ словъ, что рассматриваемый нами мыслитель моралистъ смотрѣлъ на Библию почти исключительно съ точки зрѣнія ея значенія для нравственной жизни чловѣка. Историческія событія, о которыхъ повѣствуетъ Библия, не имѣютъ для Сковороды важнаго значенія; стремясь постоянно къ Вѣчному и мыслию возносясь къ небу, онъ вездѣ въ Библии

<sup>1)</sup> Соч. Сков. „Житіе Г. Сковороды“, М. П. Ковалѣвскаго, стр. 34—35.

ищетъ „наученія богопочитанію, любви къ ближнему и усовершенію своего сердца“,—и въ этомъ, очевидно, и состоитъ, по нему, высшій духовный смыслъ Библии <sup>1)</sup>.

Какой путь рекомендовалъ Сковорода для достиженія истиннаго пониманія Библии и разумнаго усвоенія сообщаемыхъ ею религіозныхъ истинъ? Такой путь Сковорода видѣлъ въ *философіи*, которая, по его мнѣнію, должна быть центромъ образованія вообще. Въ богословско-философскомъ развитіи Сковорода видѣлъ единственное средство къ нравственному улучшенію и отсутствіемъ его объяснялъ всѣ недостатки современнаго ему украинскаго общества. Одна только философія можетъ сдѣлать религіозныя убѣжденія чистыми отъ лжи и твердыми, а потому она необходима для всякаго человѣка, поскольку всѣ должны стремиться ко спасенію. Отсюда понятно, почему Сковорода такъ сильно желалъ распространенія философіи въ Россіи. „Знаніе (философское), говоритъ онъ въ одномъ своемъ письмѣ, ве должно узить своего изліянія на однихъ жрецовъ науки, но должно переходить на весь народъ, войти въ народъ и водвориться въ сердца и души всѣхъ тѣхъ, кои имѣютъ правду сказать: „и я человѣкъ, и мнѣ, что человѣческое, то не чуждо <sup>2)</sup>. По взгляду Сковороды, философія должна войти въ богословіе и содѣйствовать выработкѣ и укрѣпленію религіозныхъ убѣжденій. Она должна быть и главною цѣлью жизни человѣческой, такъ какъ она именно „устремляетъ весь кругъ дѣлъ своихъ на тотъ ковецъ, чтобы дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, свѣтлость мыслямъ, яко главѣ всего“.

Соединяя философію съ богословіемъ, Сковорода, очевидно, полагалъ, что та и другое сходятся по своему предмету и по своей задачѣ. Удовлетворяя прирожденной человѣку потребности въ истинѣ, Библия, по взгляду Сковороды, открываетъ намъ истинное религіозное ученіе. Опредѣляя задачу философіи, Сковорода въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій говоритъ, что этою задачею должно быть отысканіе истины, и вмѣстѣ съ

<sup>1)</sup> 1-я вст. въ курсъ лекцій „О христ. добронравіи“, стр. 177. Ср. „Бесѣда, нареч.: двое“, стр. 66—71.

<sup>2)</sup> „Телескопъ“ XXVI, 1835 г. „Григорій Варсава Сковорода“, историко-критическій очеркъ Б. Хиждеу, стр. 24.

этимъ указываетъ, какое высокое наслажденіе доставляетъ человѣку истина <sup>1)</sup>. Въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій Сковорода точнѣе указываетъ, что задачей философіи должна быть истина именно религіозная. Въ сочиненіи „Разглаголь о древнемъ мірѣ“, онъ указываетъ примѣръ истиннаго философствованія въ ап. Павлѣ, говоря: „ап. Павелъ гонитъ почивающія на мертвыхъ стихіяхъ и сіе мудрованіе мертвыхъ сердець называетъ пустою философіею, которая бражничаетъ по бурдѣ стихійной, препятствующей философствовать по Христѣ. Такое мудрованіе, понеже райскому нашему восходу въ первородный міръ мѣшаетъ, оттаскивая долу око наше, для того будто въ трубу трубитъ: Вышнихъ ищите, идѣже есть Христосъ. Горняя мудруйте, а не земная“ (56 стр.) <sup>2)</sup>. Въ сочиненіи „Наркиссъ“ Сковорода также доказываетъ, что предметомъ нашего философствованія должно быть познаніе Бога. „Главнѣйшій и началнѣйшій премудрости пунктъ есть знаніе о Бозѣ. Богъ одинъ всю вамъ истину освѣщаетъ. Кто можетъ разумѣть что-либо со всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ тварей, не разумѣя Того, Кто всему голова и основаніе? Начало премудрости—разумѣти Господа. Если кто не знаетъ Господа, подобенъ узникамъ, вверженнымъ въ темницу. Таковъ кто можетъ понять во тмѣ?“ Если таково значеніе религіознаго любомудрія, то понятно, что просвѣщенныя люди должны стремиться къ нему прежде всего и больше всего <sup>3)</sup>.

Признавая Библію основнымъ источникомъ религіозной истины, Сковорода самымъ главнымъ органомъ познанія этой истины считалъ разумъ, который у него отождествляется съ душой и сердцемъ человѣка <sup>4)</sup>. Былая взглядъ Сковороды на значеніе разума въ отысканіи истины, проф. Багалъ между прочимъ указываетъ, что, по воззрѣнію Сковороды, истина не дана человѣку Богомъ <sup>5)</sup>. Это мнѣніе справедливо развѣ только въ томъ смыслѣ, что истина, по Сковородѣ, не дана человѣку

<sup>1)</sup> Письмо къ Тевяшову, стр. 252.

<sup>2)</sup> Ср. „Разговоръ друж. о душ. мірѣ“, стр. 103.

<sup>3)</sup> Письмо къ Тевяшову, стр. 252. Ср. Басня 30, стр. 174.

<sup>4)</sup> „Наркиссъ“, Прологъ, стр. 6.

<sup>5)</sup> „Кіевск. Старина“, 1895 г., II, „Украинскій философъ Г. С. Сковорода“, проф. Д. И. Багалъ, стр. 156.



въ готовой формѣ; но онъ былъ убѣжденъ, что „зерно истины“ вложено Богомъ въ нашу душу: отсюда объясняется и его твердая вѣра въ силу нашего разума достигнуть истины. Будучи Божественнаго происхожденія, наша душа, по Сковородѣ, одарена большими или меньшими способностями и склонностью къ любомудрію; она имѣетъ сѣмена истины и добродѣтели, и человѣкъ долженъ заботиться о произрастаніи ихъ и плодоприношеніи <sup>1)</sup>. Разумъ по своей природѣ предназначенъ къ господству въ человѣкѣ, такъ какъ „все въ немъ порабощено мыслямъ. Мысль, владычица его, находится въ непрерывномъ волнованіи день и ночь. Она—то разсуждаетъ, совѣтуетъ, опредѣленіе дѣлаетъ, понуждаетъ. Она есть главною нашею точкою и среднею“ <sup>2)</sup>. Въ своемъ постоянномъ стремленіи къ истинѣ нашъ разумъ, по взгляду Сковороды, находитъ удовлетвореніе лишь въ познаніи Бога, или богомыслии, которое есть „достойнѣйшее молитвоприношеніе Богу“ <sup>3)</sup>. Важное значеніе въ дѣлѣ познанія Сковорода приписывалъ также вѣрѣ, что же касается внѣшнихъ чувствъ, то они, по Сковородѣ, не могутъ быть средствомъ къ философскому знанію.

Подобно Сократу, путь къ философскому развитію Сковорода указываетъ въ самопознаніи, подъ которымъ онъ разумѣетъ, подобно Платону, познаніе своей высшей природы, своей души. Самопознаніе въ такомъ смыслѣ Сковорода считалъ началомъ и необходимымъ условіемъ философскаго развитія человѣка, правильнаго пониманія Библии и истиннаго познанія Бога и міра. „Библия есть то же; что сфинксъ. Она портитъ и мучитъ не познавшаго себе и слѣпца въ собственномъ домѣ своемъ“ <sup>4)</sup>.

Вслѣдствіе такого важнаго значенія самопознанія сама Библия много разъ призываетъ насъ къ нему. „Вся Библия, говоритъ Сковорода, дышетъ симъ вкусомъ: узнай себе. На сколькихъ мѣстахъ она вопіетъ намъ: внемли себѣ, вонми себѣ крѣпцѣ, ввійдите въ храмину вашу, возвратися въ домъ

1) Письмо къ Тевяшову, стр. 252; ср. „Правда вѣры“, стр. 320.

2) „Нарексѣ“, Прологъ, стр. 6; ср. отд. II, стр. 131.

3) Житіе Г. С. Сковороды, Ковалѣнскаго, стр. 31.

4) „Разг. назыв. алф. или бузварь міра“, стр. 148; ср. стр. 114, 147.

твой, Духъ Божій живетъ въ васъ... И не дивно, что древніе египтяне, евреи и еллы высоко почитали слово сіе. Отъ познанія себе самого входитъ въ душу свѣтъ вѣдѣнія Божія, а съ нимъ путь щастія мирный“<sup>1)</sup>. Призывая во всѣхъ почти сочиненіяхъ своихъ къ самопознанію, Сковорода, очевидно, считалъ его необходимымъ для выработки того религіозно-умозрительнаго міро-созерцанія, котораго держался онъ, Сковорода, и въ связи съ которымъ стоятъ его взгляды на объясненіе Библии. Основные тезисы этого міровоззрѣнія состоятъ въ слѣдующемъ.

По ученію Сковороды, весь созданный Богомъ міръ состоитъ изъ двухъ натуръ,—невидимой и видимой. Первая натура—начало божественное и вѣчное, вторая,—начало матеріальное, плотское. Натуру невидимую Сковорода нерѣдко называлъ міромъ первороднымъ, духовнымъ и неизмѣннымъ, а видимую—міромъ древнимъ, измѣнчивымъ, тлѣннымъ. Подъ міромъ древнимъ, или видимой натурой, Сковорода разумѣетъ все вещественное въ мірѣ, а подъ міромъ первороднымъ, по нашему мнѣнію, у него разумѣются всѣ совершенства и свойства Божіи, отражающіяся всюду въ природѣ, или „тайную экономію присносущной божественной силы“, такъ величественно проявляющейся въ мірѣ. „Натура видимая, говоритъ Сковорода, называется тварь, а невидимая—Богъ. Сія невидимая натура или Богъ всю тварь проникаетъ и содержитъ, вездѣ и всегда былъ, есть и будетъ“<sup>2)</sup>. Двѣ природы, духовная и тлѣнная, составляя вселенную, существуютъ нераздѣльно другъ отъ друга, но ихъ нельзя также сливать въ одно и признавать одну только видимую природу; обѣ „онѣ—въ одномъ и одно въ двоицѣ, нераздѣльно и неслитно, какъ яблоня и тѣнь ея, дерево живое и мертвое, ложь и истина“<sup>3)</sup>. Въ каждомъ отдѣльномъ предметѣ совмѣщаются обѣ природы и составляютъ въ немъ какъ бы двѣ стороны: невидимую, духовную и видимую, матеріальную. Последняя сторона даетъ намъ понятіе о предметѣ съ внѣш-

<sup>1)</sup> Письмо къ Тевяшову, стр. 114—116.

<sup>2)</sup> „Наркиссъ“, разг. 5, стр. 25; ср. стр. 258.

<sup>3)</sup> „Разговоръ друж. о душ. мирѣ“, стр. 109; „Бесѣда, нареч.: двое“, стр. 72, ср. стр. 50—51.

ней его стороны, какъ о чемъ-то измѣнчивомъ, временномъ и малозначущемъ, а первая возводитъ нашу мысль къ всеблагому Богу, все создавшему и обо всемъ промысляющему. Во всемъ существующемъ въ мѣръ нужно, такимъ образомъ, видѣть двое: явное и тайное; первое усматривается внѣшними чувствами, второе—разумомъ и вѣрою. „Не пуста древняя притча: глупъ, кто двое насчитать не умѣетъ. Вездѣ видѣть двое“, такъ какъ „все, что осязаешь въ наружности твоей, все то имѣть въ словѣ и въ тайности истое“<sup>1)</sup>. Доказательства такого своего ученія Сковорода находятъ и въ Библии, когда она, напр., говоритъ: „Новаго небесе и новыя земли чаемъ, по обѣтованію Его, въ нихъ же правда живетъ“, или: „плоть ничтоже, духъ животворить“, „аще изведеши честное отъ недостойнаго, яко уста Моя будещи“<sup>2)</sup>. Древніе евреи и апостолы хорошо сознавали двойственный характеръ всего бытія; христіанинъ не долженъ также забывать, что „никогда еще не бывала видимость истинною, а истина—видимостію, но всегда во всемъ есть тайная и невидимая истина Господня. Вся слава должна быть отдана невидимому Богу, тайною Своею десницею вся дѣйствующему, дабы Онъ единъ былъ во всемъ глава. Въ колосѣ видишь солому, полову, кожицу: но не тамъ Богъ. Гдѣ же? Въ невидимой силѣ растительной: Господь Богъ произростилъ намъ колосъ невидимою силою. Сила растительная зерна есть тайная дѣйствительность невидимаго Бога... Назначено поприще или кругъ каждому существу, по образу Вѣчнаго, явить силы свои, т. е. изліяніе Невидимаго во временной видимости и паки вступить въ свое начало, т. е., въ свое ничто“<sup>3)</sup>. „Начало и конецъ есть Богъ. Сіе чудное Начало вездѣ живетъ: оно—въ немощахъ сила, въ тлѣніи—нетлѣніе, а въ мелочи—величіе... Вся исполняющее Начало и мѣръ сей, находясь тѣвю Его, границъ не имѣетъ. Онъ всегда и вездѣ при своемъ Началѣ, какъ тѣнь при яблонѣ. Въ томъ только разнь, что древо жизни стоитъ и пребываетъ, а тѣнь умалается, то

1) „Бесѣда, пар.: двое“, стр. 69 и 72.

2) „Діал. или разг. о древ. мѣрѣ“, стр. 50; „Наркиссъ“, и разг. 3, стр. 15.

3) „Наркиссъ“, разг. 4, стр. 17, „Житіе Г. Сков.“, стр. 18--20; II, 256.

преходить, то родится, то исчезаетъ и есть ничто... Поколь яблоня, потоль съ нею тѣнь ея<sup>1)</sup>.

Изъ сказаннаго сейчасъ нельзя, однако, заключать, что Сковорода, подобно матеріалистамъ—стонкамъ, признавалъ матерію вѣчной въ обыкновенномъ смыслѣ слова, такъ какъ въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ прямо утверждаетъ, что все сотворено Богомъ во времени<sup>2)</sup>, и только мысль о мірѣ и вещахъ его вѣчна „въ Бозѣ“, т. е., отъ вѣчности пребывала въ Божественномъ Разумѣ<sup>3)</sup>. Во вторыхъ, нельзя думать, что Сковорода въ своихъ возрѣніяхъ на природу вообще держался теоріи крайняго дуализма<sup>4)</sup>. По нашему мнѣнію, согласному и со взглядомъ проф. Багалѣя<sup>5)</sup>, авторъ статьи въ „Недѣлѣ“ справедливо думаетъ, что „дуализмъ у Сковороды вытекаетъ изъ требованій практической морали и вовсе не есть дуализмъ въ философскомъ смыслѣ слова, т. е., противопоставленіе двухъ началъ<sup>6)</sup>. Обыкновенно различаютъ дуализмъ метафизическій и логическій. Мы сейчасъ покажемъ, что ни того, ни другого дуализма у Сковороды нѣтъ; онъ твердо стоитъ на почвѣ церковно-библейскаго дуализма, признавая матерію твореніемъ Божиимъ, отличнымъ отъ Бога по свей сущности; тотъ фактъ, что онъ такъ часто и настойчиво говоритъ объ этомъ различіи между духовнымъ и матеріальнымъ, объясняется этическими цѣлями нашего моралиста.

Достоинство и взаимное отношеніе духовнаго и плотскаго начала Сковорода опредѣляетъ на основаніи текста: „плоть ничтоже, Духъ животворить“, часто повторяющагося въ его сочиненіяхъ. Основываясь на немъ, Сковорода всюду доказываетъ огромное преимущество духовнаго начала надъ плотскимъ.

<sup>1)</sup> „Изр. змій“, „Предвѣріе или крилицо“, стр. 256—258; ср. „Потопъ змінь“, ХСV.

<sup>2)</sup> „Житіе Г. Сковороды“ стр. 19.

<sup>3)</sup> „Нарыкесь“, разг. 3, стр. 17. Проф. Д. И. Багалѣй полагаетъ, что „Сковорода называетъ матерію вѣчною въ томъ смыслѣ, что она, будучи создава Богомъ, составляетъ постоянный необходимый Его атрибутъ“ („Кіев. Старина“, 1895, II. „Украинскій философъ Г. С. Сковорода“, стр. 155).

<sup>4)</sup> Сковороду считаетъ защитникомъ дуализма проф. Э. А. Зеленогорскій („Вопр. фил. и псих.“; 1894, Май, „Философія Г. С. Сковороды“, стр. 233).

<sup>5)</sup> „Кіев. Старина“, 1895, II „Украинскій философъ Г. С. Сковорода“, стр. 154.

<sup>6)</sup> „Недѣлѣ“, 1894, I, „Философъ пзъ народа“, А. Я. Ефименко стр. 23.

„Все невидное, говоритъ онъ, сильнѣе всего виднаго и отъ невиднаго зависитъ видное. Въ природѣ сильнѣе то, что непоказнѣе, а когда что либо такъ скрылось, что никакими чувствами оцупать не можно, въ томъ самая сила“. „Не Богъ ли все содержитъ? Не Онъ ли глава и все во всемъ? Онъ всячюю есть во всемъ? Онъ единъ дивное во всемъ и новое во всемъ дѣлаетъ самъ собою, и истина Его во всемъ во вѣки пребываетъ, протчая же вся—тѣнь Его“<sup>1)</sup>. На основаніи этихъ словъ необходимо признать, что Скворода былъ убѣжденнымъ, можно даже сказать, крайнимъ спиритуалистомъ<sup>2)</sup>, такъ какъ онъ считалъ только духовное начало основнымъ началомъ бытія и жизни. Что касается матеріи, то она, по его возрѣнію, не имѣетъ самостоятельнаго значенія. „Все ложь, сирѣчь, не постоянное и не твердое, кромѣ Бога. Вся плоть—сѣно. Можетъ-ли тлѣнь стоять всегда, то есть вѣчно? Истиною не бываетъ плоть никогда: она только тѣнь истины“<sup>3)</sup>. Но отсюда нельзя заключать, что матерія сама по себѣ зло. Грѣхъ представлять ее господствующей въ мірѣ, любить и творить плотское<sup>4)</sup>, но сама матерія, при всемъ своемъ несовершенствѣ, не есть зло, ибо она твореніе Божіе и необходима для познанія Творца. „Свѣтъ и тьма, тлѣніе и вѣчность міръ весь составляютъ и одно другому нужно“, ибо „вся тварь есть поле слѣдовъ Божіихъ. Продирай око и прочищай взоръ; царствіе блаженной природы, хотя утаенное, однако внѣшними знаками не несвидѣтельственно себѣ дѣлаетъ, печатая слѣды свои по пустому веществу, будто справедливѣйшій рисунокъ по живописнымъ краскамъ. Если хочешь узнать нѣчто въ Дусѣ и во истинѣ, усмотри прежде во плоти и увидишь на ней печатлѣемыя слѣды Божіи, безвѣстная и тайная премудрости Его обличающіи и будто тропинкою къ ней ведущіи“<sup>5)</sup>. Познавъ превосходство Духа надъ матеріей, человѣкъ долженъ не

1) „Раз. назв. алф. или букв. мира“, стр. 130; „Наркисъ“, стр. 11—20; срав. „Изр. зміи“, прел., стр. 256.

2) Кіев. Старина, 1895 II „Украинскій философъ Г. С. Скворода“, Д. И. Багалъй, стр. 154.

3) Басня 30, стр. 173; „Нарк.“, стр. 15.

4) „Нарк.“, стр. 17; „Діал. или разгл. о древн. мірѣ“, стр. 55.

5) „Басня 19, стр. 162; „Разг. друж. о душ. мірѣ“, стр. 110.

мѣшкать на размышленіяхъ о ней, а скорѣе возносить мысли свои къ Духу, царящему надъ матеріей, и постепенно восходить „на гору разумѣнія Господня“.

По ученію Сковороды, весь міръ состоитъ изъ трехъ отдѣльныхъ міровъ—великаго или обитательнаго (космоса), состоящаго также изъ многочисленныхъ міровъ, и двухъ малыхъ: микрокосмоса или человѣка и символическаго міра или Библии. Каждый изъ этихъ трехъ міровъ состоитъ изъ двухъ началъ: тѣннаго (матерія) и духовнаго (форма), составляющихъ „одно естество“; въ каждомъ мірѣ Духъ является центромъ всего и неизмѣримо превосходитъ матерію <sup>1)</sup>. Въ человѣкѣ также божественная натура—душа первенствуетъ надъ тѣломъ. Познавъ свою душу, человѣкъ признаетъ рѣшительное преимущество ея надъ плотію и вмѣстѣ съ тѣмъ и въ царствѣ вселенной увидитъ господство высшаго духовнаго начала.

Мы указали главныя положенія умозрительной философіи Сковороды, чтобы понять ту связь, какая, по его мнѣнію, существуетъ между философіей и религіей. Теперь понятно, почему Сковорода считалъ философію необходимой для болѣе глубокаго уразумѣнія самаго содержанія Божественнаго Откровенія. Звеномъ, связующимъ богословіе и философію, является у него ученіе о Высочайшемъ Духѣ, господствующемъ надъ матеріей. Философія прежде всего должна убѣдить христіанина, что Библия—монументъ только одного Бога, Который является въ ней, какъ и въ большомъ мірѣ и человѣкѣ, главнымъ центромъ и основаніемъ <sup>2)</sup>. Далѣе, философія научаетъ, что какъ во всемъ мірѣ духовное начало господствуетъ надъ тѣлеснымъ, такъ и въ Библии высшій духовный смыслъ ея выше буквального. Въ одномъ своемъ сочиненіи Сковорода говоритъ, что „Библия подобна человѣку: въ ней тѣль образовъ подобна тѣлу, а сокровенное во образахъ Божіе вѣдѣніе подобно утаеннымъ въ тѣлѣ сердечнымъ мыслямъ <sup>3)</sup>. Въ другомъ мѣстѣ онъ утверждаетъ: „каковъ самъ человѣкъ, такова ему и Библия“. Чѣмъ далѣе идетъ человѣкъ въ религіозно-философскомъ раз-

1) „Изр. змій“, пред. стр. 256; „Потопъ змій“, гл. II, стр. XCIII.

2) „Житіе“, стр. 35; „Изр. змій“, пред., стр. 254—255.

3) „Разгл. наз. алф. или букв. мира“, стр. 181; ср. отд. II, стр. 60.

вити, тѣмъ лучше онъ понимаетъ высшій духовный смыслъ Библии, котораго никогда не пойметъ непросвѣщенная чернь.

Главнымъ органомъ познания истины Сковорода признавалъ человѣческій разумъ и приписывалъ ему первенствующее значеніе въ дѣлѣ выработки, уясненія и обоснованія религиозныхъ убѣжденій. Но въ то же время онъ сознавалъ, что въ области религиознаго вѣдѣнія есть вѣкоторыя истины, непостижимыя для ограниченнаго человѣческаго ума. Такія истины сверхъестественнаго Откровенія должны быть восприняты вѣрою. „Въ Библии, говоритъ Сковорода, всего дознаться нельзя, да и не нужно. Когда ты узналъ рѣшительно все, тогда ты уже перестаешь удивляться, является пресыщеніе, скука, уныніе. Свящ. Писаніе подобно рѣкѣ или морю: часто въ томъ мѣстѣ глубина и самымъ ангельскимъ очамъ неудобозримая закрывается, гдѣ по наружности показывается просто, но не все то ложно, что младенческимъ умамъ, невмѣстное. Если не понимаешь, обуздай разумъ твой въ послушаніе и вѣруй, что какъ тѣло безъ духа мертво, такъ и Св. Писаніе безъ вѣры“ <sup>1)</sup>. Для человѣка непостижимо существо Божіе; онъ не можетъ самостоятельно, безъ вѣры, убѣдиться даже въ томъ, что Богъ господствуетъ надъ вѣшностію въ мірѣ и человѣкѣ. Сущность этой вѣры Сковорода опредѣляетъ такъ: „Вѣра есть извѣщеніе невидимыхъ, око прозорливое, сердце чистое, уста отверстая. Она едина видитъ свѣтъ, во тмѣ стихійной свѣтящійся,—видитъ, любитъ и благовѣститъ его. Она всю сію мимотекущую сѣнь преходитъ, вершитъ свой исходъ воскресеніемъ“. „Нѣтъ нужнѣе вѣры, но знай, что нигдѣ ее не найдешь, если не вырешь искры ея прежде внутрь себе. Узрѣвъ ее, вѣдай, что началъ ты соединяться съ Богомъ. И если не больше оной въ тебѣ будетъ, какъ зерно горчичное, тогда счастливо ввійдешь въ домъ премудрости Божіей“ <sup>2)</sup>. Достигнуть вѣры и ею обладать человѣкъ, однако, не можетъ безъ помощи Божіей. „Чего достигнуть не можемъ, не испытуймо. Если благодать Божія по-

<sup>1)</sup> „Нарк.“, стр. 39—40; „Діал. или разг. о древн. мірѣ“, стр. 49; „Житіе Г. С. Сковороды“, стр. 34.

<sup>2)</sup> „Нарк.“, стр. 8 и 19; „Житіе“, стр. 34; „Діал. или разг. о древ. мірѣ“, стр. 55, 68.

вѣтъ на насъ, тогда все намъ простымъ и простымъ покажется... И если подунулъ на твое сердце Духъ Божій, тогда долженъ ты усмотрѣть то, что ты отъ рожденія не видѣлъ“.

Если Сковорода отводилъ такое видное мѣсто вѣрѣ, если содѣйствіе ея и Духа Святаго онъ считалъ необходимымъ для разума въ дѣлѣ познанія истины, то очевидно, что его нельзя назвать рационалистомъ *purè sang.* Въ крайнемъ, беспощадномъ въ своей послѣдовательности рационализмѣ, сложившемся, будто бы, подъ вліяніемъ Спинозы, обвиняетъ Сковороду г-жа Ефименко и даже связываетъ съ его именемъ происхождение рационалистической секты духоборцевъ <sup>1)</sup>. Пусть онъ главнымъ средствомъ познанія считалъ разумъ, пусть даже у него умозрительная философія стоитъ на первомъ планѣ, но все же нельзя сказать, что „для него единственно важно было только рациональное познаніе, въ которомъ онъ, будто бы, видѣлъ единственный путь для приближенія къ Богу <sup>2)</sup>. Не можетъ служить основаніемъ для указаннаго обвиненія и отрицательное отношеніе Сковороды къ буквальному смыслу Библии. Если даже допустить, что духоборство возникло подъ нѣкоторымъ вліяніемъ идеи Сковороды, то во всякомъ случаѣ необходимо добавить, что эти идеи были поняты невѣждами—духоборцами неправильно. Проф. Зеленогорскій ставитъ взглядъ Сковороды на Библию по серединѣ между рационалистическимъ толкованіемъ ея и ортодоксальнымъ <sup>3)</sup>, и это мнѣніе нужно признать правильнымъ, но только необходимо помнитъ, что причиною отрицанія Сковородою буквальнаго смысла Библии было не рационалистическое настроеніе его ума, но чисто духовное повиманіе имъ христіанства,—о немъ будетъ сказано нами ниже. Въ Библии Сковорода видѣлъ сверхъестественное Откровеніе и изъясненіе ея въ духовномъ смыслѣ считалъ пополненіемъ, а не разореніемъ исторіи <sup>4)</sup>. Онъ относился къ ней какъ искренно и глу-

<sup>1)</sup> „Недѣля“, 1894, I; „Философъ изъ народа“, стр. 19—21; Ср. В. Ф. и Пс., 1895 г., кн. 25, „Личность Г. С. Сковороды, какъ мыслителя“, А. Я. Ефименко, стр. 442—443.

<sup>2)</sup> „Недѣля“, стр. 24, ср. В. Ф. и Пс., стр. 428.

<sup>3)</sup> В. Ф. и Пс., 1894, Май, „Философія Г. С. Сковороды, украинскаго философа XVIII в.“, О. А. Зеленогорскаго, стр. 200.

<sup>4)</sup> „Житіе Г. С. Сковороды“, стр. 34.



боко религиозный человекъ, забывшій о мірской суетѣ и больше всего пекущійся о томъ, что „едино есть на потребу“ (эти слова нерѣдко встрѣчаются у него), т. е., о спасеніи. Этимъ именно, а не крайнимъ раціонализмомъ, объясняется взглядъ Сковороды на буквальный смыслъ Библіи, сложившійся, притомъ, подъ нѣкоторымъ вліяніемъ святоотеческой литературы.

Въ сочиненіяхъ Сковороды нерѣдко встрѣчаются ссылки на отцовъ и учителей древне-христіанской церкви. У отцовъ церкви, съ одной стороны, онъ ищетъ подтвержденія нѣкоторыхъ своихъ мыслей, съ другой—подъ руководствомъ св. отцовъ онъ рекомендуетъ изъяснять Св. Писаніе. Въ сочиненіи „Жена Лотова“ Сковорода говоритъ: „проходить это великое и пространное море (Библію) нужно подъ руководствомъ истинныхъ богослововъ, а таковыми были, напр., Василій В., Іоаннъ Златоустъ, Григорій Назіанзинъ, Амвросій, Августинъ, папа Григорій В. и симъ подобные. Нужно познакомиться съ этими руководителями и избрать изъ среды ихъ преимущественно кого либо одного; у всѣхъ у нихъ хорошій вкусъ, но разный“ (XCV). Въ другихъ сочиненіяхъ встрѣчаются краткія ссылки на Григорія Богослова, Василя В., Іоанна Златоуста, бл. Августина и др. Ковалѣвскій говоритъ, что Климентъ Александрійскій, Лукіанъ, Оригенъ, Ниль, Діонисій Ареопагитскій и Максимъ Исповѣдникъ были любимѣйшими писателями Сковороды. Нѣтъ сомнѣнія, что непосредственное знакомство послѣдняго съ святоотеческими твореніями повліяло и на его міровоззрѣніе. Всѣ вышеназванные отцы и учителя церкви близко сходятся между собою по своимъ богословско-философскимъ воззрѣніямъ. Большинство изъ нихъ—воспитанники знаменитой въ древности Александрійской школы, которая была лучшимъ разсадникомъ богословскаго образованія въ восточной половинѣ древне-христіанской церкви и научное направленіе которой рѣзко отличалось отъ направленія, господствовавшего на западѣ. Латинскіе писатели того времени вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію рѣшали въ томъ смыслѣ, что вѣра не нуждается въ содѣйствіи разума. Тертуліанъ сильно вооружался противъ попытокъ разума человѣческаго принять участіе въ дѣлѣ вѣры, отвергалъ всякое значеніе его въ этомъ отно-

шеніи и подобныя его стремленія считалъ лишь источникомъ различнаго рода ересей. Восточные писатели, учившіеся въ Александрійской и Антиохійской (Лукіанъ, Іоаннъ Златоустъ) школахъ, и тѣ изъ западныхъ (Амвросій, бл. Августинъ), которые находились подъ вліяніемъ восточныхъ богослововъ, наоборотъ, стремились сочетать вѣру и разумъ: философію они называли сестрой религіи и признавали за нею законное право на участіе въ дѣлѣ вѣры, въ должныхъ границахъ. Св. Григорій Богословъ пишетъ: „полагаю, что всякій, имѣющій умъ, признаетъ благомъ внѣшнюю ученость, которою многіе изъ христіанъ гнушаются по худому разумѣнію, какъ злохудожною и удаляющею отъ Бога“. Бл. Августинъ говоритъ: безъ разума не можемъ вѣровать... Вѣра же должна знать разумно основанія, по которымъ вѣруемъ“<sup>1)</sup>. Такой же взглядъ на отношеніе знанія и вѣры мы видимъ и у Сковороды. Онъ считалъ разумъ необходимою помощію вѣры, потому что, пользуясь различными отраслями знанія, онъ глубже входитъ въ пониманіе истинъ вѣры, отчетливѣе постигаетъ внутреннюю связь между ними и находитъ возможно твердыя доказательства ихъ. По его взгляду, человѣкъ долженъ изучать, кромѣ Библіи, и философію, чтобы избѣжать суевѣрій, ханжества и пр. и чтобы религіозныя истины въ его душѣ получили характеръ сознательности. Но этого мало. Подъ вліяніемъ писателей Александрійской школы сложился у Сковороды также взглядъ на изъясненіе Библіи. Тогда какъ представители Антиохійской школы преимущественно изслѣдовали буквальный смыслъ Св. Писанія, александрійцы, особенно Климентъ Александрійскій и Оригенъ, увлекались аллегоризмомъ, полагая, что толкованіе Библіи въ таинственномъ смыслѣ приводитъ къ истинному познанію о Богѣ. Для своихъ богословско-философскихъ идей они стремились найти основанія и въ Библіи и усматривали въ библейскомъ текстѣ высшій духовный смыслъ<sup>2)</sup>. Мы видѣ-

1) Творенія Григорія Богослова (перев. при Моск. дух. акад.), Москва, 1844, ч. IV, стр. 68. Прав. обозр., 1865, I, „Христіанство и его отношеніе къ философіи и наукѣ“, Гусева.

2) А. Мартыновъ, „Ученіе св. Григорія еп. Нисскаго о природѣ человѣка“, Москва, 1886, стр. 34—37.

ли, что подобнаго взгляда на объясненіе Библии держался и Сковорода.

Изъ того факта, что истины вѣры и нравственности даны въ Библии, нельзя, по воззрѣнію Сковороды, выводить, что религіозно-нравственныя истины открыты были только іудеямъ и христіанамъ. Такой взглядъ на Богооткровенныя истины Сковорода считаетъ узкимъ и утверждаетъ, что Библия есть лишь наиболѣе ясный и полный видъ Божественнаго Откровенія и что, какъ сама Библия говоритъ, Богъ не переставалъ свидѣтельствовать о Себѣ никакому народу (Дѣян. XIV, 17). Выраженія: „истина безначальна“ и „истина вѣчна“ нерѣдко встрѣчаются у Сковороды. Еще съ древнѣйшихъ временъ, по его взгляду, между египтянами, греками, римлянами и пр. были мудрецы, которые были способны къ принятію божественныхъ свидѣтельствъ и къ ихъ развитію, такъ какъ „во всѣхъ этихъ славныхъ сердцемъ мужахъ дѣйствовалъ Духъ Вышній“<sup>1)</sup>. Христіанинъ не долженъ поэтому пренебрегать языческимъ богословіемъ и философіей, такъ какъ „все то святое, что доброе“, хотя бы оно было и языческое<sup>2)</sup>; напротивъ, онъ долженъ и „изъ языческаго навоза“ собирать „золото“, чтобы глубже уразумѣть содержаніе Библии и лучше усвоить религіозно-нравственныя истины. Ковалѣвскій говоритъ, что Плутархъ, Филонъ іудеявинъ, Цицеронъ и Горацій были любимѣйшими писателями Сковороды (стр. 14), въ сочиненіяхъ котораго встрѣчаются ссылки на Сократа, Платона, Цицерона, Эпикура и др. Нѣкоторыя идеи этихъ философовъ повліяли на мировоззрѣніе Сковороды. Проф. Лебедевъ объясняетъ уваженіе его къ классической философіи вліяніемъ восточныхъ отцовъ и учителей древне-христіанской церкви<sup>3)</sup>, которые, дѣйствительно, питали большое уваженіе къ лучшимъ языческимъ философамъ, особенно Платону, и нерѣдко пользовались ихъ мыслями въ своихъ твореніяхъ<sup>4)</sup>. Но возможно, что Сковорода самостоя-

1) „Житіе Г. С. Сковороды“, стр. 13.

2) „Разг. назыв. алф. пль букв. мвра“, стр. 121—122.

3) В. Ф. и Пс., 1895, Мартъ, А. С. Лебедевъ, „Г. С. Сковорода, какъ богословъ“, стр. 175.

4) Е. И. Лозягинъ, „Объ отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ по воззрѣнію христіанскихъ апологетовъ“, историко-критическое изслѣд., С.П.Б., 1872., стр. 5—30.

тельно пришелъ къ мысли о высокомъ просвѣтительномъ значеніи классической философіи, такъ какъ онъ изучалъ сочиненія многихъ языческихъ философовъ и даже перевелъ нѣкоторыя на русскій языкъ.

Изъ всѣхъ системъ древне-классической философіи Сковорода больше всего правилось ученіе „боголюбца“ Платона; это, можетъ быть, объясняется тѣмъ, что идеализмъ этого гениальнаго философа наиболѣе соответствовалъ самоуглубленной и сосредоточенной натурѣ Сковороды. Изложенная нами умозрительная философія Сковороды стоитъ въ зависимости отъ ученія Платона. Эта зависимость Сковороды ясно обнаруживается только въ нѣкоторыхъ пунктахъ его міровоззрѣнія, а въ другихъ нашъ мыслитель отстываетъ отъ Платона. Сходство умозрительной философіи Сковороды съ его ученіемъ заключается въ слѣдующемъ. По ученію Платона, внѣшній міръ есть бытіе измѣнчивое, постоянно рождающееся и исчезающее. За этимъ міромъ чувственныхъ вещей существуетъ міръ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ идей, которыя не могутъ быть восприняты внѣшними чувствами, но постигаются мыслию и умомъ <sup>1)</sup>. Эти идеи въ представленіи философа не что иное, какъ вѣчныя мысли божественнаго существа, въ которыхъ заключается самая сущность вещей и по образцу которыхъ Богъ создалъ міръ чувственный <sup>2)</sup>. Идеи отображаются на мірѣ чувственномъ: вещи представляютъ собою подобіе идей, дающихъ имъ конечную форму и указывающихъ ихъ отношенія. Вотъ почему, насколько міръ есть бытіе вещественное, настолько онъ ограниченъ; съ другой стороны, насколько міръ идей отражается въ тѣлесныхъ предметахъ, настолько чувственный міръ совершенъ <sup>3)</sup>. Подобныхъ же взглядовъ, какъ мы видѣли, держался и Сковорода.

Г-жа Ефименко пытается доказать, что ученіе Сковороды о двойственности бытія „ярко обнаруживаетъ его заднюю цѣль:

<sup>1)</sup> Соч. Платона, въ перев. проф. Карпова, М., 1879, ч. VI; діал. „Парменидъ“ и „Тимей“.

<sup>2)</sup> Ibid., „введеніе“ къ діал. „Парменидъ“, проф. Карпова, стр. 180—230; ср. стр. 354—360.

<sup>3)</sup> Діал. „Тимей“, р. 27—В 29 А; лекція по исторіи философіи проф. М. П. Каринскаго, чит. въ С.-Петербур. дух. акад. въ 1884½ уч. г., стр. 250—252.

поколебать столь естественную въ простомъ житейскомъ чловѣкѣ вѣру въ дѣйствительность видимаго міра, въ его реальность“<sup>1)</sup>. Такое мнѣніе г-жи Ефименко не имѣетъ твердыхъ основаній въ сочиненіяхъ Сковороды. Утверждая и усиленно подчеркивая двойственность бытія и называя видимую натуру отраженіемъ, тѣнью невидимой, Сковорода не хочетъ этимъ сказать, что видимая натура—бытіе призрачное; онъ стремится, согласно съ Платономъ, доказать то, что видимая натура—бытіе несовершенное и измѣнчивое, стоящее по своему достоинству несравненно ниже духовной природы. Самое это стремленіе объясняется моральными цѣлями. Не признавая матерію причиною зла, Сковорода, однако, считаетъ ее тою областью, въ которой по-преимуществу царствуетъ зло, и потому, какъ учитель нравственности, старается отвлечь вниманіе своихъ учениковъ отъ всего видимаго и чувственнаго и направить его къ невидимому, духовному.

*М. Краснюкъ.*

(Продолженіе будетъ).

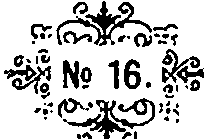

---

<sup>1)</sup> В. Ф. и Пс., стр. 424.

# ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Августа  № 16.  1901 года.

---

Содержаніе. Педагогическіе курсы для учителей церковныхъ школъ Харьковской и Сухумской епархій въ г. Харьковѣ въ 1901 г. (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

---

Педагогическіе курсы для учителей церковныхъ школъ Харьковской и Сухумской епархій въ г. Харьковѣ въ 1901 г.

(Продолженіе \*).

Само собою понятно, что успѣхъ курсовъ главнымъ образомъ зависитъ отъ такого или иного подбора преподавателей и той или другой постановки предметовъ, преподаваемыхъ на курсахъ. Съ этой стороны педагогическіе курсы текущаго года находились въ благоприятныхъ условіяхъ. Въ составъ лекторовъ—преподавателей вошли лица, не только получившія высшее или специальное образованіе, но кромѣ того знакомые съ характеромъ и духомъ церковно-приходскихъ школъ. Это послѣднее обстоятельство имѣетъ вообще весьма важное значеніе въ смыслѣ разрѣшенія тѣхъ или иныхъ назрѣвшихъ вопросовъ и удовлетворенія дѣйствительныхъ запросовъ, предъявляемыхъ учителями.

Для руководства учебными занятіями были приглашены на курсы слѣдующія лица:

1. По Закону Божію—законоучитель 3 Харьковской гимназіи, кандидатъ богословія священникъ о. Петръ Өоминъ

2. По церковному пѣнію для старшей группы преподаватель пѣнія въ Харьковскомъ Институтѣ благородныхъ дѣвицъ и регентъ архіерейскаго хора М. С. Ведринскій.

3) По церковному пѣнію для младшей группы учитель пѣ-

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 14.

нія при Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ свящ. І. Петровскій, получившій право учителя при С.-Петербургской придворной пѣвческой капеллѣ.

4) По дидактикѣ и методикѣ обученія чтенію, письму и языку церковно-славянскому преподаваніе велъ Харьковскій епархіальный наблюдатель В. Θ. Давыденко.

5) По методикѣ обученія счисленію—преподаватель математики при Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ Я. М. Колосовскій, руководившій преподаваніемъ сего предмета на курсахъ для рабочихъ въ г. Харьковѣ.

Кромѣ этихъ обязательныхъ предметовъ курсовыхъ занятій, по предложенію Его Превосходительства Г. Наблюдателя церковныхъ школъ въ Имперіи В. И. Шемякина на курсахъ было введено преподаваніе пчеловодства, игра на скрипкѣ, обученіе переплетному ремеслу и уроки кройки для дѣвицъ. Бесѣды по пчеловодству принялъ на себя проф. Харьковскаго университета прот. Т. И. Буткевичъ. Игрѣ на скрипкѣ обучалъ преподаватель пѣнія въ старшей группѣ М. С. Ведринскій. Переплетное мастерство было изучаемо подъ руководствомъ переплетчика Сергѣя Шепелева. Наконецъ уроки кройки были преподаваемы учительницей профессиональной школы Ильяшевой Елизаветой Рейнфельдъ.

Для практическихъ занятій при курсахъ была организована образцовая одноклассная церковно-приходская школа изъ трехъ отдѣленій въ количествѣ до 25 учащихся и былъ приглашенъ для дачи образцовыхъ уроковъ учитель діаконъ Захарій Кандыба. Въ составъ учащихся двухъ старшихъ отдѣленій вошли ученики образцовой церковно-приходской школы при Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ; для младшей же группы былъ сдѣланъ пріемъ учениковъ, нигдѣ не учившихся. Занятія въ школѣ шли регулярно и ежедневно; въ тѣ дни, когда школа не нужна была для образцовыхъ занятій, учащіеся подъ руководствомъ очередныхъ учителей изъ курсистовъ занимались съ ними въ отдѣльной комнатѣ повтореніемъ пройденнаго, пѣніемъ и играми по системѣ д-ра Покровскаго. Такимъ образомъ дѣти, будучи пріучены къ правильному посѣщенію школы и твердо сохраняя преподаанныя имъ знанія, представляли собою до нѣкоторой степени нормальную школу, въ которой

удобно было показывать послѣдовательный ходъ обученія грамотѣ въ продолженіи 5-недѣльнаго срока.

Учебныя занятія на курсахъ состояли: а) въ ознакомленіи слушателей съ лучшими способами обученія предметамъ начальной школы; б) въ сообщеніи общихъ педагогическихъ правилъ относительно устройства, порядка и распредѣленія занятій въ школѣ, классной дисциплины и т. д.; в) въ указаніи и разборѣ лучшихъ учебниковъ и подробномъ ознакомленіи съ программами церковныхъ школъ; е) въ образцовыхъ урокахъ.

Что касается самой постановки учебныхъ занятій на курсахъ, то она была такова. Кромѣ церковнаго пѣнія, на занятіе которымъ было посвящено около  $\frac{1}{3}$  всѣхъ учебныхъ часовъ, главнѣйшее мѣсто было отведено практическимъ занятіямъ во временной начальной школѣ по предметамъ школьнаго обученія: имъ была посвящена четверть всѣхъ учебныхъ часовъ. Отводя столько времени для практическихъ занятій, преподаватели курсовъ имѣли въ виду весьма важное значеніе ихъ для всѣхъ вообще учителей и въ частности для начинающихъ. Никакая рѣчь или лекція не въ состояніи имѣть тѣхъ благотворныхъ послѣдствій, коими сопровождается данный хорошо образцовый урокъ. Здѣсь учителя путемъ подражанія усвояютъ не только планъ и методъ преподаванія, но всѣ мельчайшіе приемы, которыхъ нельзя изложить въ видѣ отвлеченныхъ правилъ и наставленій. Не меньше значенія, какъ показываетъ наблюденіе, имѣли и пробныя уроки самихъ учителей въ связи съ критическимъ разборомъ ихъ подъ руководствомъ преподавателей. Здѣсь, при внимательномъ наблюденіи надъ собой и своими товарищами, курсисты могли легко замѣтить какъ свои достоинства, такъ и свои недостатки и выработать сознательное отношеніе къ тѣмъ или инымъ педагогическимъ приемамъ. Матеріалъ для пробныхъ уроковъ и образцовыхъ былъ избираемъ не случайно, а систематически и методически въ соотвѣтствіи намѣченному ходу учебныхъ занятій по тому или другому предмету и послѣ предварительнаго совмѣстнаго обсужденія его преподавателями курсовъ. Обсудивъ основательно предлагаемый для урока матеріалъ, учителя обыкновенно составляли планъ урока, а иногда и подробный конспектъ, въ которомъ послѣдовательно излагался



предполагаемый ходъ занятій. Соответственно очереднымъ урокамъ и образцовая школа представляла собою учащихся того или другого отдѣленія, въ томъ или иномъ количествѣ, а иногда, когда уроки касались распредѣленія занятій въ двухъ и трехъ отдѣленіяхъ школы, школа присутствовала въ полномъ составѣ двухъ или трехъ отдѣленій. Въ связи съ практическими занятіями и въ зависимости отъ нихъ располагались и чтенія теоретическія. Не имѣя характера лекцій и отвлеченныхъ чтеній, они предлагались слушателямъ въ видѣ бесѣдъ по поводу данныхъ образцовыхъ и пробныхъ уроковъ или же предшествовали этимъ урокамъ и всегда имѣли характеръ доступныхъ, живыхъ и наглядныхъ чтеній. Чтобы закрѣпить въ памяти слушателей ходъ учебныхъ занятій на курсахъ, матеріалъ, предложенный имъ въ видѣ образцовыхъ и пробныхъ уроковъ и въ бесѣдахъ теоретическихъ по нѣкоторымъ предметамъ, былъ выданъ имъ въ формѣ конспекта для ихъ руководства во время самостоятельныхъ занятій въ школѣ.

Такова общая постановка учебнаго дѣла на курсахъ.

Но такъ какъ преподаваніе каждаго предмета въ зависимости отъ его содержанія и взглядовъ преподавателей имѣетъ свои особенности, то весьма интересно представить общую характеристику каждаго изъ преподаваемыхъ на курсахъ предметовъ, тѣмъ болѣе, что дидактическіе и методическіе приемы преподаванія по Закону Божію и другимъ предметамъ могутъ служить къ руководству и другимъ, не бывшимъ на курсахъ, законоучителямъ и учителямъ. Въ особенности же цѣнными въ этомъ отношеніи слѣдуетъ признать взгляды и сужденія о. законоучителя по вопросу о личности законоучителя и о нѣкоторыхъ частныхъ сторонахъ преподаванія Закона Божія.

О. законоучитель въ своихъ чтеніяхъ о способахъ и приемахъ преподаванія Закона Божія прежде всего подробно развивалъ мысль о значеніи въ этомъ случаѣ самой личности законоучителя, его характера и настроенія. Преподаваніе Закона Божія, предмета исключительно жизненнаго значенія, требуетъ отъ наставника въ особенности искренней, непритворной вѣры, благоговѣйнаго и благочестиваго настроенія и любви къ дѣтямъ; только при этомъ условіи его уроки будутъ назидательны учащимся, неза-

мѣтно, но глубоко воспитають и въ нихъ вѣру, благочестивое чувство и любовь къ Церкви въ лицѣ ея пастыря.

Наставникъ Закона Божія, одушевляемый благоговѣйною вѣрою, будетъ серьезно смотрѣть на свое дѣло, какъ на отвѣтственный и священный долгъ, и употребитъ мѣры и приемы преподаванія въ духѣ вѣры и любви. Безъ внутренняго религіознаго одушевленія наставникъ Закона Божія неминуемо сдѣлаетъ свои уроки сухими, механическими, безжизненными. Эта внутренняя сторона законоучительства сильно и ярко раскрыта въ книгѣ К. П. Побѣдоносцева: „Ученье и Учитель“. Съ существенными мыслями высокопоставленнаго автора книги о законоучествѣ курсисты были ознакомлены обстоятельно. Сжатая афористическія сужденія автора: о преподаваніи Закона Божія, о чтеніи слова Божія, объ отмѣткахъ, экзаменахъ, внѣшнемъ поведеніи наставника, о мѣрахъ взыскація были иллюстрируемы широкою школьною дѣйствительностью и вызвали весьма оживленный обмѣнъ мыслей между курсистами.

Но несправедливо нѣкоторые ограничиваютъ законоучительство только лишь и исключительно силою внутренняго одушевленія наставника и умоляютъ при этомъ, или же и совсѣмъ отрицаютъ значеніе методики Закона Божія. Говорятъ, что погоня въ этомъ дѣлѣ за изысканными и часто искусственными приемами связываетъ личную, индивидуальную свободу законоучителя и непременно приводитъ къ обездушиванію этого столь живого дѣла.

Но въ правильно поставленномъ законоучествѣ не должно быть ослабляемо и умаляемо значеніе ни внутренней, духовной стороны дѣла, ни внѣшней—методической: онѣ должны быть въ полномъ логическомъ согласіи и гармоніи. Методика Закона Божія опредѣляется самымъ духомъ и существомъ законоучительства; правильные методические приемы и способы сами собою вытекаютъ изъ благочестиваго настроенія разумнаго и разсудительнаго законоучителя. Если правда, что безъ сердечнаго одушевленія законоучителя внѣшніе приемы его преподаванія не принесутъ пользы, то еще большая правда въ томъ, что разумные методическіе приемы вмѣстѣ съ добрымъ религіознымъ настроеніемъ законоучителя принесутъ обильнѣйшій плодъ на нивѣ дѣтскихъ сердецъ.

Послѣ этихъ предварительныхъ общихъ замѣчаній о лекторѣ знакомилъ курсистовъ, насколько позволяла краткость времени, съ существующими методиками Закона Божія. Обращено было при этомъ особенное вниманіе на то, что существеннѣйшія и основныя методическія указанія даются въ объяснительной запискѣ по программѣ Закона Божія церковно-приходскихъ школъ, съ каковою запискою каждый наставникъ Закона Божія обязанъ познакомиться какъ можно тщательнѣе и обстоятельнѣе. Для лучшаго уясненія методическихъ началъ объяснительной записки были рекомендованы курсистамъ статьи въ полномъ собраніи сочиненій прот. П. Смирнова, въ стройной системѣ и обстоятельно рисующія духъ, характеръ и нравственный обликъ церковной школы. Излагая въ подробностяхъ методику Закона Божія въ духѣ объяснительной записки, о. лекторъ съ особенною наглядностію отбѣнялъ способы и приемы преподаванія для сообщенія Закону Божію воспитательнаго, поучительнаго характера и жизненнаго значенія для учащихся. Въ виду этого, въ церковно-приходской школѣ предметы Закона Божія теоретическаго характера, какъ Священная Исторія и Катехизисъ, должны быть изучаемы совмѣстно и въ постоянной связи съ предметами практическими: наученіемъ молитвъ и наставленіемъ въ Богослуженіи. Наставникъ Закона Божія не долженъ усиливаться все разъяснять и раскрывать по началамъ разума, а всего болѣе долженъ внушать дѣтямъ преискреннее благоговѣніе къ тайнамъ вѣры, непостижимость Божественнаго Откровенія, смиреніе и послушаніе разума.

При преподаваніи свящ. исторіи наставникъ долженъ отбѣнять черты этическія и сближать ихъ съ жизнью дѣтей, поучать въ Евангельскомъ Законѣ, читать возможно чаще Слово Божіе, въ особенности св. Евангеліе, излагать предметъ по возможности картинно и приучать дѣтей къ библейскому языку. Наученіе молитвъ законоучитель долженъ понимать какъ приученіе къ молитвенности самымъ дѣломъ. При семъ не слѣдуетъ спѣшить съ изъясненіемъ молитвъ: смыслъ молитвы наставникъ уясняетъ постепенно при прохожденіи всего курса Закона Божія, въ особенности-же въ связи съ священной исторіей и долженъ всячески остерегаться наскучить дѣтямъ своими объясненіями и наоборотъ поддерживать и подкрѣплять

любовь въ дѣтяхъ къ молитвѣ и молитвенному дому. Наставленіе въ Катихизисѣ должно вести дѣтей къ точному усвоенію существенныхъ догматовъ вѣры и къ умѣнью связно излагать своими словами цѣльные отдѣлы вѣроученія и правоученія. При семъ дѣтскому сознанию должна быть раскрываема тѣсная связь истинъ вѣры съ священной исторіей, жизнію христіанскою и установленіями Церкви. Наставленіе въ Богослуженіи должно уяснить учащимся языкъ, содержаніе и сммсль его и вріучить къ возможно болѣе широкому, сознательному и сердечному участию въ немъ чрезъ молитву, чтеніе, пѣніе и прислуживаніе въ церкви.

Методическія указанія, важнѣйшія и существеннѣйшія, иллюстрировались практическими уроками въ курсовой церковно-приходской школѣ.

На своемъ образцовомъ урокѣ о. законоучитель предложилъ вниманію курсистовъ способъ примѣненія простѣйшаго объясненія молитвъ въ связи съ священной исторіей. Законоучитель напелъ удобнѣйшимъ для сего воспользоваться повѣствованіемъ о Сшествіи Святаго Духа на апостоловъ.

Разъясняя на этомъ урокѣ духовное возрожденіе апостоловъ отъ Святаго Духа, о. законоучитель привелъ дѣтей къ пониманію наименованія Святаго Духа Утѣшителемъ, Духомъ истины, Подателемъ жизни. Напомнивши дѣтямъ молитву Св. Духу, онъ внушилъ имъ въ особенности молиться этою молитвою во время учебныхъ своихъ трудовъ, ибо Св. Духъ есть наставникъ истины и податель разумѣнія. Видимо, дѣтямъ было вполне по силамъ усвоить этотъ урокъ и понять существенный смыслъ этой молитвы.

На пробномъ урокѣ выяснилось, что этотъ приемъ вполне понятъ курсистами и они съ успѣхомъ могутъ пользоваться имъ. Курсистъ Н. Соловьевъ сдѣлалъ предметомъ своего пробнаго урока объясненіе дѣтямъ, возможно болѣе естественное, молитвы „Богородице Дѣво, радуйся благодатная“... Разучивши съ дѣтьми Евангельское повѣствованіе о Благовѣщеніи, онъ отмѣтилъ архангельскія ублаженія Пресвятой Дѣвы—„благодатною“, „благословенною въ женахъ“ и на почвѣ сего повѣствованія выяснилъ дѣтямъ хвалебный характеръ молитвы „Богородице Дѣво...“; затѣмъ

весьма удачно перешелъ въ старшемъ отдѣленіи школы къ разъясненію катихизическаго отдѣла о воплощеніи Сына Божія и о достоинствѣ Богородицы. Младшему отдѣленію въ это время имъ дано было чтеніе о Благовѣщеніи. Въ общемъ урокъ г. Соловьева былъ проведенъ превосходно и съ выдающимися достоинствами. Соловьевъ обнаружилъ большое пониманіе дѣла въ томъ, что главное вниманіе дѣтей касательно молитвы онъ остановилъ на основномъ тонѣ молитвы—хвалебнаго ублаженія и не увлекался при семъ объясненіями частныхъ. Замѣтно было его стараніе вести преподаваніе въ видѣ живой бесѣды съ дѣтьми, такъ что маленькая курсовая школа все время была вполне внимательна и сосредоточена. При разборѣ этого урока курсисты единогласно отмѣтили его достоинства, недостатки были указаны несущественныя, объясняемыя исключительностію урока. О. законоучитель при семъ съ удовольствіемъ отмѣтилъ факты весьма успѣшнаго усвоенія курсистами приемовъ преподаваемыхъ имъ, сравнительно съ прежними годами. Во время разбора этого пробнаго урока курсистами были указываемы возможныя варіаціи такого приема объясненій молитвъ примѣнительно къ тѣмъ условіямъ, въ коихъ каждый изъ нихъ находится. Въ результатъ обмѣна мыслей по этому предмету твердо было установлено положеніе, что учить дѣтей молитвамъ надобно больше всего чрезъ самое моленіе—исполненіе молитвеннаго правила, съ объясненіемъ молитвъ не слѣзшитъ, быть въ разъясненіяхъ возможно проще и шире пользоваться для сего священной исторіей.

*В. О. Давыденко.*

(Продолженіе будетъ).

### Епархіальныя извѣщенія.

Священникъ Успенской церкви села Лонни, Сумскаго уѣзда, Іоаннъ *Рубинскій*, награжденъ набедренникомъ, 25 іюля п. г.

— Священникъ Тихоновской церкви села Нижней-Сыроватки, Сумскаго уѣзда, Николай *Калюжнскій*, награжденъ скуфьею, 25 іюля п. г.

— Псаломщикъ Іоанно-Предтечевской церкви сл. Рябушекъ, Лебединскаго уѣзда, Петръ *Федоровъ*, волею Божіею умеръ, 10 іюня.

## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Церкви и школы въ Закаспійскомъ краѣ.—Торжество освященія об-  
новленной Великой церкви Кіево-Печерской лавры.—Храмомой празднествъ въ Ку-  
ряжскомъ Спасо-Преображенскомъ монастырѣ.—Современное состояніе иконо-  
писи.—Постановленія съѣзда о.о. благочинныхъ Харьковской епархіи.—Противо-  
раскольническія бесѣды въ Рыбинскѣ.—Задачи приходскаго духовенства въ те-  
кущемъ столѣтіи.—Сестричное братство.—Замѣтка о предполагаемыхъ юбилеяхъ  
въ Лебедянскомъ округѣ Харьковской епархіи.

Закаспійскій край, прилегающій къ русской границѣ съ Персіей и Авганистаномъ, сплошь заселенъ инородцами, главнымъ образомъ туркменами (300.000 чел.), затѣмъ персами, армянами, сартами, авганцами, евреями. Немногочисленные русскіе разсѣяны въ немъ лишь въ городахъ и нѣсколькихъ поселеніяхъ. Только вдоль узкой ленты средне-азіатской желѣзной дороги проникаетъ въ край русская жизнь. Въ виду особаго политическаго значенія и отдаленнаго положенія края на границахъ Имперіи русское населеніе здѣсь преимущественно военное, а затѣмъ въ послѣднія десятилѣтія, благодаря стараніямъ генерала А. Н. Куропаткина, бывшаго начальникомъ области, положено начало крестьянской колонизаціи. Здѣсь, гдѣ русскій чувствуетъ себя такъ одиноко, сиротливо, заброшеннымъ, забытымъ, особенно въ глухихъ далекихъ поселеніяхъ,—съ особой яркостью получаетъ свое значеніе вопросъ объ удовлетвореніи его духовныхъ, религіозныхъ потребностей. Окруженный чуждымъ по духу и жизни инородческимъ населеніемъ, служеніемъ чуждыхъ религій, русскій человѣкъ духовно свръ, и такъ ему нужны русскіе люди, книги, церковь, школа. Но русское просвѣщеніе нужно не для русскихъ только, но и для русскаго дѣла: оно устроено въ Закаспійскомъ краѣ и для инородцевъ и можетъ имѣть большое значеніе въ дѣлѣ сближенія этого края съ Россіей, туземцевъ съ русскимъ народомъ. Въ дѣлѣ просвѣщенія первенствующее значеніе имѣютъ для христіанскаго населенія церкви и школы.

Уже въ гор. Красноводскѣ, первомъ пунктѣ Закаспійской области, въ который попадаетъ путникъ изъ Европейской Россіи, встрѣчаетъ онъ двѣ церкви. Торговое и портовое значеніе города на берегу Каспійскаго моря обуславливаетъ ростъ населенія, а этотъ послѣдній вызвалъ надобность во второй церкви. Послѣ Красноводска на разстояніи около 400 верстъ не встрѣчается церковь до самаго города Асхабада—центрального города области, потому что почти не встрѣчается русскаго населенія. Населеніе города (17—18 тысячъ) очень смѣшанное: здѣсь живутъ туркмены, персы, армяне, евреи, разные кавказскіе народы и русскіе. Рус-

ское населеніе—военные, чиновники,—преобладаетъ, если не численно (около 8 тысячъ), то какъ господствующее. Устроители края, главнымъ образомъ генералъ А. Н. Куропаткинъ, позаботились объ удовлетвореніи религіозныхъ нуждъ русскаго населенія, тѣмъ болѣе нуждающагося въ просвѣщеніи, въ церквяхъ, что со всѣхъ сторонъ оно окружено чуждыми религіями. Здѣсь на обширной Скобелевской площади, гдѣ красуется колонна въ память взятія крѣпости Геокъ-Теле и завоеванія края, красиво высится среди разросшихся ивъ и другихъ деревьевъ лучшая во всемъ краѣ военная церковь во имя св. Михаила архангела, вмѣстимостью на 500 молящихся, построенная на средства Военнаго Министерства. Съ южной стороны чуднымъ фономъ храма является снѣжущій въ нѣсколькихъ верстахъ отъ города хребетъ Канетъ-Дагъ. Внѣшній внутренній видъ церкви очень красивъ. Постройка ея обошлась свыше 100.000 руб. Въ гор. Асхабадѣ существуетъ еще другая военная походная церковь въ районѣ казарменнаго расположенія войскъ, которая, въ случаѣ надобности, можетъ быть переносима въ другія мѣста. По мѣрѣ развитія русскаго дѣла въ Средней Азійи растеть русское населеніе въ краѣ. Въ частности, въ Асхабадѣ, и двухъ военныхъ церквей уже становится недостаточно для религіозныхъ нуждъ русскаго населенія. Давно уже сознается жителями и администраціей края потребность въ третьемъ храмѣ, и возникла мысль о сооруженіи собора въ Асхабадѣ. Организованъ особый комитетъ для сбора пожертвованій по всей Росіи на это дѣло при участіи и содѣйствіи начальника области. Церкви встрѣчаются еще въ нѣсколькихъ населенныхъ пунктахъ послѣдней. Такъ, въ м. Кизиль-Арватѣ—двѣ православныя церкви, одна изъ которыхъ начата постройкой въ 1895 году; въ м. Каахка—при станціи желѣзной дороги—одна церковь, къ постройкѣ которой приступлено около 1896 г., также какъ въ м. Каракала, Асхабадскаго уѣзда,—центрѣ Каракалинскаго пристава. Послѣ нѣсколькихъ недѣль переѣздовъ изъ аула въ аулъ среди туркменъ богатаго Мервскаго оазиса на рѣкѣ Мургабѣ, гдѣ и русской рѣчи нельзя услышать, хотя всюду чувствуется сила русскаго вліянія—путешественникъ попадаетъ въ гор. Мервъ, одинъ изъ богатѣйшихъ городовъ области. Красивыя невысокія зданія, утопающія въ зелени, правильныя широкія улицы-аллеи сразу говорятъ, что здѣсь распоряжается рука европейца. Послѣ невзрачныхъ узкихъ, тѣсныхъ, пыльных, текинскихъ ауловъ, городъ съ его лавками, извозчиками (фазтоны), желѣзной дорогой и вокзаломъ производитъ хорошее впечатлѣніе. Въ Мервѣ существуетъ еще церковь—военная, одного изъ

мѣстныхъ полковъ. Въ лѣтнее время, когда войска уходятъ въ лагерь, Богослуженія въ ней не совершаются. Городу предстоитъ широкая будущность, благодаря развитію хлопководства; несомнѣнно, число русскихъ, въ связи съ постояннымъ квартированіемъ въ городѣ значительнаго числа войскъ, будетъ возрастать. Тогда одной не столь вмѣстительной деревянной церкви будетъ недостаточна для религіозныхъ надобностей населенія, и построеніе новой каменной церкви-собора, повидному, является вопросомъ своевременнымъ и для города. Это тѣмъ болѣе желательна, что въ далекіе прошлые вѣка онъ былъ центромъ христіанства въ Средней Азій, и въ немъ жила христіанскій епископъ. Въ послѣдующіе вѣка мусульманство взглянуло всякіе слѣды христіанства въ этомъ краѣ, но нынѣ онъ снова въ рукахъ христіанской державы. Еще въ началѣ IV вѣка по Р. Х. христіанство было запесено въ среднюю и восточную Азію. Первый мервскій епископъ упоминается около 334 г. Въ 660 году, въ первое время господства ислама въ этихъ странахъ, несторіане жалуются на упадокъ вѣры. Исламъ, побѣдоносно надвигавшійся на востокъ, ослабилъ въ Мервѣ христіанство; конецъ ему, судя по послѣдней датѣ о мервскихъ епископахъ (988 г.), былъ положенъ Газневидами и Сельджуками. Авторъ одной сирійской хроникъ середины VII вѣка, сообщая о дѣятельности митрополита мервскаго Іліи, между прочимъ, говоритъ: „Мервъ, собственно, есть рѣка; ея именемъ называется городъ и область. Говорятъ, что внутренность его имѣетъ 12 парсанговъ и на пространныхъ, окруженномъ наружными стѣнами, лежатъ много городовъ, замковъ, пшеничныхъ и ячменныхъ полей, садовъ и парковъ. Городъ построенъ Александромъ, сыномъ Филиппа, и названъ Александріей“. Остатки этого древняго Мерва до сихъ поръ существуютъ въ 25 верстахъ отъ современнаго Мерва, около железнодорожной станціи Байрамъ-Али, представляя величественныя развалины на десятокъ верстъ. Послѣ Мерва однимъ изъ важныхъ пунктовъ въ краѣ является мѣстечко Іолатанъ, центръ богатаго іолатанскаго оазиса. Это мѣстечко основано въ 1885 г., занимаетъ площадь въ 200 десятинъ. Въ настоящее время она сплошь покрыта садами. Населеніе поселка состоитъ преимущественно изъ бухарцевъ, хивинцевъ, армянъ, бухарскихъ и гератскихъ евреевъ, въ рукахъ которыхъ находится вся торговля приставства. Число жителей доходитъ до 200—300 человекъ и постепенно увеличивается. Здѣсь мусульмане имѣютъ свою мечеть, еврей—синагогу, а русскіе—приставъ, его семья, служащіе въ почтово-телеграфномъ отдѣленіи, солдаты стоявшихъ здѣсь двухъ ротъ изъ



Мерва,—не имѣютъ, ни часовни, ни храма. Сооруженіе храма и школы здѣсь было бы одной изъ задачъ русскаго дѣла въ краѣ. Много русскихъ рабочихъ и служащихъ было разсѣяно вдоль строившейся въ 1899 году мургабской желѣзной дороги. Для ихъ религіозныхъ надобностей администрація средне-азіятской желѣзной дороги позаботилась устроить вагонъ-церковь, который передвигается вдоль желѣзной дороги по населеннымъ пунктамъ для совершенія Богослуженій. Вагонъ-церковь—бѣлаго цвѣта съ крестами на наружныхъ стѣнкахъ и сверху крыши надъ алтаремъ. Внутри онъ раздѣляется на алтарь, отдѣленіе для молящихся и комнату для священника. Дорого для русскаго человѣка слышать звонъ и родныя слова Богослуженія гдѣ-то въ затеряншемся мѣстечкѣ въ глубинѣ Средней Азіи, на границахъ Имперіи, среди окружающаго моря инородцевъ. На границѣ Россіи съ Афганстаномъ въ Кушкинской крѣпости (въ 4 верстахъ отъ границы), очень важной въ военномъ и политическомъ отношеніи, впервые послѣ цѣлаго ряда селеній среди инородцевъ, послѣ сотенъ верстъ пути встрѣчается церковь военного вѣдомства. Чисто русскія впечатлѣнія охватываютъ здѣсь, въ этой крѣпости. Русскіе солдаты, русскія женщины изъ сосѣдняго селенія Алексѣевского, лавки съ русскими товарами, чайныя заведенія, русское праздничное веселье на улицахъ—все это представляетъ уголокъ Россіи, заброшенный въ глубину Закаспійской области. Такъ какъ торговое населеніе крѣпости увеличивается, то желательна здѣсь открытіе русской школы. Въ 3—4 верстахъ отъ крѣпости расположено русское селеніе Алексѣевское; вмѣстѣ съ лежащимъ въ одной верстѣ отъ крѣпости къ югу селеніемъ полтавскимъ—это самыя южныя поселенія Россійской Имперіи. Постройка церкви и успленіе школьнаго вліянія въ Алексѣевскомъ селеніи была бы желательна и въ смыслѣ упроченія русскаго вліянія въ краѣ, и въ смыслѣ улучшенія нравовъ этого зажиточнаго селенія. Есть церкви также въ нѣкоторыхъ русскихъ поселеніяхъ области въ Асхабадскомъ уѣздѣ. Въ другихъ селеніяхъ постройка храмовъ затруднена въ силу состава населенія: раскольническаго или нѣмецкаго. Наряду съ просвѣтительнымъ вліяніемъ церковей русскому дѣлу въ области служатъ и должны служить инородческія школы. Помимо мужской и женской прогимназій, городского трехкласснаго училища и частнаго училища въ гор. Асхабадѣ, въ области открыто до 35 начальныхъ школъ, въ которыхъ училось въ 1898 году до 1.500 человѣкъ. Цифры, конечно, небольшія, если имѣть въ виду громадную площадь области. При нѣкоторыхъ шко-

лахъ устроено общежитіе, на примѣръ, при начальной школѣ въ гор. Мервѣ, гдѣ на-ряду съ русскими живутъ туркменскія дѣти. Въ инородческихъ школахъ области обучаютъ русской и туземной грамотѣ, т. е. нѣкоторымъ предметамъ русской школы: русскому языку, чтенію, писму и вѣчисленію, и затѣмъ арабской грамотѣ съ чтеніемъ нѣкоторыхъ мусульманскихъ книгъ. Обученіе арабской грамотѣ, а также назначеніе на должность учителей въ инородческія школы забаввазскихъ татаръ-мусульманъ являются мѣрами, содѣйствующими лишь успѣхамъ мусульманства въ краѣ. А, между тѣмъ, его успѣхи велики и помимо содѣйствія русской школы. Наблюдатели успѣховъ русскаго оружія въ Средней Азій неоднократно отмѣчали уже, что этимъ успѣхамъ содѣйствуютъ успѣхи мусульманства среди покоряемыхъ народовъ. То же самое повторилось и въ Закаспійской области. Прежде исламъ не распространялся среди туркменъ, потому что послѣдніе были въ сильно враждебныхъ отношеніяхъ со странами, гдѣ процвѣталъ исламъ: Бухарой, Хивой, Персіей, Афганистаномъ. Съ водвореніемъ спокойствія и порядка въ краѣ, изъ названныхъ странъ потянулись проповѣдники ислама—муллы, ишаны, которые заботились также о построеніи мечетей и мусульманскихъ школъ при нихъ. Желательно, чтобы русскія школы служили русскому образованію, т. е. проведенію въ сознаніе учащихся русскихъ просвѣдительныхъ идей и понятій, свѣдѣній о жизни русскаго народа, каковымъ цѣлямъ могутъ служить—во 1-хъ особо для цѣлей русскаго дѣла подготовленные учителя, во 2-хъ обученіе русскому языку, въ 3-хъ преподаваніе по учебникамъ на туземномъ языкѣ, напечатаннымъ русскими, а не арабскими, буквами, и въ 5-хъ устраненіе арабской грамоты.

«Правит. Вѣстн.».

— Въ Кіевѣ 6-го августа состоялось торжество освященія обновленной Велыкой церкви Кіево-Печерской лавры. Оно началось колокольнымъ звономъ съ 8 часовъ утра, затѣмъ состоялось шествіе „со славою“ высокопреосвященнаго Θεогноста, митрополита кіевскаго и галыцкаго, изъ покоевъ въ трапезную церковь, для перенесенія оттуда въ Великую церковь чудотворной иконы Успенія Божіей Матери и друг. святыхъ. Вслѣдъ за послѣдованіемъ малаго водоосвященія и окропленіемъ святою водою алтари и всей обновленной церкви, вокругъ нея былъ совершенъ крестный ходъ съ провознесеніемъ краткой литіи при южной, восточной и сѣверной сторонахъ, съ осѣненіемъ крестомъ и окропленіемъ святою водою наружныхъ стѣнъ. По возвращеніи въ церковь, высокопреосвященнымъ владыкою была прочтена положенная на

обновленіе храма молитвы, послѣ которой была отслужена божественная литургія. На торжествѣ обновленія храма присутствовали: кievскій вице-губернаторъ, профессора духовной академіи, многія другія приглашенныя лица и множество народа. Работы по обновленію Великой церкви Кіево-Печерской лавры начались съ мая мѣсяца 1893 г. и продолжались до настоящаго времени. Всѣ архитектурно-техническія работы были произведены духовнымъ соборомъ Кіево-Печерской лавры хозяйственнымъ способомъ и обошлись въ 145,000 слишкомъ рублей. 280 художественныхъ изображеній работы художника Верещагина, занимающихъ площадь около 300 кв. саж., обошлись около 200.000 рублей. Живописныя работы въ Великой лаврской церкви продолжались свыше 5 лѣтъ. Обновленіе этой церкви, вмѣстѣ съ мраморными работами, которыя будутъ еще произведены, обойдется около 800.000 руб.

«Кіев. Сл.».

— Въ понедѣльникъ 6-го августа Куряжскій Спасо-Преображенскій монастырь праздновалъ свой храмовой праздникъ. Божественную литургію въ этотъ день совершалъ Преосвященный Инокентій, епископъ Сумскій, въ сослуженіи съ архимандритами Святогорскаго Успенскаго монастыря о. Вассіаномъ и харьковскаго Покровскаго о. Іосифомъ и казначеемъ Куряжской обители о. Арсениемъ, при стройномъ пѣніи монастырскаго хора. По окончаніи литургіи было совершено молебствіе и обхожденіе крестнымъ ходомъ вокругъ храма. Затѣмъ въ саду при такъ называемой верхней монастырской гостиницѣ былъ предложенъ отъ обители обѣдъ богомольцамъ. Преосвященный Инокентій лично благословилъ транезу и поздравилъ богомольцевъ съ праздникомъ, послѣ чего они и приступили къ обѣду. Благодаря прекрасной погодѣ въ этотъ день Куряжскій монастырь посѣтило очень много горожанъ и поѣзда изъ Харькова весь день шли переполненные публикой.

Въ настоящее время въ соборномъ храмѣ Куряжскаго монастыря заканчивается обновленіе храма—стѣнною живописью. Тѣ мѣста храма, которыя уже освобождены отъ лѣсовъ, обращаютъ на себя вниманіе прелестною живописью. Многія иконы и орнаменты писаны по оригиналамъ собора Св. Владиміра въ Кіевѣ. Обновленіе храма будетъ праздноваться 8 сентября и, вѣтъ сомнѣній, что харьковцы въ большемъ числѣ посѣтятъ монастырь въ этотъ день. На производство работъ, какъ сообщаютъ «Хар. Губ. Вѣдом.», поступили пожертвованія, не только отъ мѣстныхъ, но и отъ иногороднихъ благотворителей.

— Уже нѣсколько столѣтій замѣчается уклоненіе русской иконо-

лись отъ древнихъ образцовъ, также нѣсколько столѣтій принимаются разныя мѣры противъ этого и несмотря на это, если мы коснемся современной живописи тѣхъ иконъ, которыя распространяются въ народѣ, то должны будемъ придти къ тому печальному заключенію, что то зло, противъ котораго принимали мѣры Стоглавый соборъ, патріархъ Никонъ и царь Алексѣй Михайловичъ, не только не уменьшилось, но и увеличилось. Почти повсюду замѣчается распространеніе въ народѣ иконъ часто не просто „неправильнаго“ письма, но возмутительно безобразнаго... Въ указѣ Св. Синода отъ 11 мая прошедшаго года по поводу иконописанія находимъ указаніе на то, что въ числѣ иконъ встрѣчаются писанныя на простой бумагѣ, на кускахъ досокъ и просто на щепкахъ съ намалеванными безобразно лицами и лицами святыхъ. Въ западномъ краѣ и даже въ Тверской губерніи находятся въ продажѣ изображенія римско-католическихъ святыхъ, которыя, какъ написанныя яркими красками и нерѣдко художественно, во множествѣ раскупаются православными не только для домовъ, но и для церквей. Нерѣдко встрѣчаются въ продажѣ также изображенія святыхъ написанныя въ неприличномъ видѣ—карикатурно, какъ напр. изображенія святителей въ современныхъ орденахъ, съ держимыми въ рукахъ свитками, на которыхъ, вмѣсто священныхъ изреченій, помѣщены рекламы о литографіяхъ и мастерскихъ. Самая торговля святыми иконами приняла во многихъ мѣстахъ характеръ, совершенно несоотвѣтствующій предмету оной и оскорбительный для религіознаго чувства православныхъ. Торгуютъ иконами и въ желѣзныхъ лавкахъ и въ галантерейныхъ магазинахъ и въ игрушечныхъ, въ посудныхъ и даже мебельныхъ лавкахъ, скупающихъ ветхое старье, причемъ въ послѣднихъ нерѣдко находятся иконы, даже бывшія въ употребленіи,—слѣдовательно освященные,—а также на базарахъ, куда ихъ доставляютъ, какъ дрова. Въ виду указаннаго зла является положительная необходимость въ энергичной борьбѣ съ нимъ... Нѣтъ сомнѣнія, что недавно открытое подъ Высочайшимъ покровительствомъ Государя Императора Попечительство о русской иконописи теперь уничтожитъ тѣ злоупотребленія и недостатки, какія вѣками накопились въ святомъ дѣлѣ иконописанія.

— Въ г. Харьковѣ 20—22 августа состоялся съѣздъ епархіальныхъ благочинныхъ, въ количествѣ 35 человекъ, для распредѣленія по церквамъ епархіи дополнительнаго взноса на духовно-учебныя потребности, въ суммѣ 19,450 рублей въ годъ. Между прочимъ заслушано было заявленіе г. предсѣдателя совѣта епархіальнаго

женскаго училища о. протоіеря Тимоѳея Буткевича о необходимости перемѣнить старый паровой котелъ въ сказанномъ училищѣ, вслѣдствіе требованія г. фабричнаго инспектора. Принявъ во вниманіе неотложную необходимость замѣны ветхаго котла новымъ, съѣздъ, заодно, разрѣшилъ устроить и электрическое освѣщеніе въ епархіальномъ женскомъ училищѣ. 21 августа о.о. благочинные въ полномъ составѣ посѣтили епархіальныя благотворительныя учрежденія, находящіяся въ хуторѣ Бѣликовѣ и сл. Дергачахъ; осмотрѣвъ каковыя, вынесли самое отрадное впечатлѣніе, благодаря отмѣнному порядку и вообще прекрасному состоянію этихъ учреждений, въ которыхъ, за сравнительно короткое время, призрѣвается болѣе 50 человекъ вдовъ съ малолѣтними дѣтьми духовнаго званія. Вслѣдствіе чего благочинные признали нравственнымъ своимъ долгомъ, въ особомъ постановленіи, выразить искреннюю сыновнюю благодарность своему маститому Архипастырю Преосвященнѣйшему Архіепископу Амвросію за особенную отеческую заботливость его о призрѣніи вдовъ и сиротъ. 22 августа, по окончаніи записей, по предложенію благочиннаго церковей города Харькова съѣздъ благочинныхъ выразилъ желаніе, по мѣрѣ средствъ, принять участіе въ построеніи новаго храма при городской Николаевской больницѣ для душевнаго утѣшенія больныхъ бѣднаго состоянія въ каковомъ святомъ дѣлѣ принимаетъ живое участіе Его Высокопреосвященство Амвросій Архіепископъ Харьковскій,—и сдѣлалъ подписку, въ результатѣ которой получилось личныхъ пожертвованій отъ о.о. благочинныхъ одна тысяча рублей, каковыя деньги и переданы его Высокопреосвященству. «Хар. Губ. Вѣд.».

— Въ гор. Рыбнскѣ, Ярославской губ., съ разрѣшенія высокопреосвященнаго Іоанана, архіепископа ярославскаго и ростовскаго, велись противораскольническія бесѣды въ городскомъ Никольскомъ соборѣ, въ теченіе іюля мѣсяца, исправляющимъ должность епархіальнаго миссіонера и его помощниковъ. На этихъ бесѣдахъ были всесторонне освѣщены и разобраны вопросы о томъ: была ли нужда при патріархѣ Никонѣ въ исправленіи церковно-богослужебныхъ книгъ и церковныхъ обрядовъ; при исправленіи богослужебныхъ книгъ и обрядовъ патріархъ Никонъ повредилъ ли догматы вѣры; соборное измѣненіе или отмѣненіе въ церковной практикѣ нѣкоторыхъ обрядовъ составляетъ ли какую-либо ересь; за измѣненіе или отмѣненіе собраны нѣкоторыхъ обрядовъ церковныхъ, не нарушающихъ чистоты вѣры, можно ли отдѣляться отъ соборной церкви; могъ ли антихристъ, въ пришествіи котораго въ міръ вѣруютъ безпоповцы, истребить священ-

ство и таинства; если въ настоящее время у безпоповцевъ нѣтъ священства и таинствъ, то составляютъ ли они истинную Христову Церковь и, если составляютъ, то какимъ образомъ; наконецъ, въ послѣдней бесѣдѣ былъ разработанъ вопросъ о томъ, могутъ ли безпоповцы, не имѣющіе таинствъ покаянія и причащенія и законныхъ совершителей сихъ таинствъ, достигнуть вѣчнаго спасенія и, если могутъ, то какимъ путемъ. Въ теченіе послѣднихъ десяти лѣтъ епархіальный миссіонеръ Касаткинъ ежегодно пріѣзжаетъ въ Рыбинскъ и ведетъ подобныя бесѣды.

«Прав. Вѣст.».

— Въ «Ворож. Епарх. Вѣдом.» помѣщена замѣтка о. А. Мп-кулина о задачахъ приходскаго духовенства въ ХХ вѣкѣ. Приводимъ ее съ нѣкоторыми сокращеніями. — Никогда, — говорятъ о. Мп-кулицъ, — ничто такъ не волновало и не смущало жизнь Св. Церкви, какъ время отъ времени появлявшіеся среди членовъ ея ерестыки и лжеученія; но прошли вѣка — и эти испытанія Церкви отошли въ область исторіи. Тоже будетъ и со всѣми современными сектами и сектаторами. Ни Л. Толстой, ни толстовцы и другіе сектанты не могутъ быть признаваемы врагами Св. Церкви, опасными для ея неодолимости, вбо она непобѣдима. Какъ бы ни перекраивалось и ни перелицовывалось на всѣ лады Св. Евангеліе въ типографіяхъ г.г. Чертковыхъ, Св. Церковь всегда пребудетъ въ существѣ своемъ неодолимую и всегда найдутся у нея вѣрные чада, которыя въ простотѣ вѣрующаго и вѣщающаго истинны сердца не пойдутъ по духу вѣка сего вслѣдъ извѣстной части нашей извѣрившейся и потерявшей истинную точку опоры нравственности. Не страшно Св. Церкви сектанство: оно обычное явленіе исторической жизни Церкви и рано или поздно падетъ даже само собой. Удѣлъ сектанства, — разрушеніе; исчезновеніе иной или другой секты, — только вопросъ времени. Но въ то же время и оставлять сектанство на волю Божию нельзя. О единомъ кающемся грѣшникѣ на небеси бываетъ болѣе радости — по словамъ Господа, — чѣмъ о девяти не праведникахъ, — и на обязанности Св. Церкви и ея членовъ лежитъ забота объ отысканіи и возвращеніи заблудшей овцы; и если когда, то теперь особенно своевременно миссіонерство въ его самыхъ широкихъ размѣрахъ. Но на комъ же лежитъ обязанность миссіонерства? Въ передовой статьѣ Январской книжки «Миссіонерскаго Обзорія» за текущій годъ обязанность миссіонерства возлагается на всѣхъ вообще пастырей Церкви. Взглядъ болѣе чѣмъ заслуживающій вниманія! Что можетъ сдѣлать одинъ епархіальный миссіо-

нерь со своими помощниками окружымъ въ такой епархіи, гдѣ есть и расколъ, и толстовство, в какія угодно секты? Много нужно въ этомъ дѣлѣ помощниковъ епархіальному миссіонеру, в такими помощниками должны быть прежде всего мы—пастыри. Къ сожалѣнію, совершенно справедливо сообщеніе, что в теперь находятся священники, смотрящіе на миссіонерство, какъ на нѣчто, совершенно не входящее въ кругъ ихъ прямыхъ обязанностей. Пусть простятъ намъ собратія по саву горькое слово правды: мы не руководимся ничѣмъ, кромѣ желанія сказать правду и принести хотя каплю пользы своему дѣлу. Выше указанное явленіе можно разбврать какъ исключеніе; но лучше, если бы этихъ исключеній не было, если бы всякій дѣятель на нивѣ Божіей зналъ, откуда ждать нападенія! Необходимо нашему духовенству еще разъ напомнить, что его обязанность, какъ добрыхъ пастырей, не только пасти здоровыхъ овецъ, но и лечить больныхъ. Въ чемъ же должна выражаться миссіонерская дѣятельность пастыря вообще и сельскаго въ частности? Конечно, въ крайнихъ случаяхъ священникъ долженъ обращаться для пресѣченія зла къ содѣйствію Богомъ поставленной власти; но гораздо больше будетъ прилично священникамъ бороться съ врагами Св. Церкви мечемъ духовнымъ, словомъ истины. Слово—мощное оружіе. Если даже лживое слово, какъ въ сектанствѣ, производятъ неотразимое впечатлѣніе на умы и сердца слушателей;—тѣмъ болѣе должно быть и бываетъ дѣйствено слово истины. Нужны только слѣдующія условія: 1) чтобы слово исходило не отъ ума только, а и отъ сердца и согрѣвалось любовью къ блуждающему во тьмѣ собрату, а не чиновническимъ казеннымъ отношеніемъ къ дѣлу, и 2) чтобы слово не расходилось съ дѣломъ у самаго пастыря. Народъ нашъ любитъ слушать слово Божіе и его толкованіе;—самое сектанство есть отчасти результатъ этой любви и исканія истины; пастырь Церкви долженъ помнить это и пользоваться тяготѣніемъ народа къ слову Божію. Если замѣчается въ приходѣ „броженіе духа“, надо скорѣе идти на встрѣчу запросамъ души народной и спѣшить предложить прихожанамъ здоровую пищу православнаго ученія, пока еще не успѣли они вкусить напитокъ, зараженнаго ядомъ сектантскихъ лжемудрованій. Только надо меньше читать по книжкѣ, хотя бы приспособленной къ народному разумѣнію, а болѣе стараться вести живую бесѣду; тогда не придется нѣкоторымъ батюшкамъ жаловаться, что ихъ поученія не слушаются прихожанами неохотно и невнимательно. Иные

священники оправдываютъ свое небрежное отношеніе къ проповѣдыванію слова Божія тѣмъ, что готовыхъ-де подходящихъ проповѣдей нѣтъ, а составлять самимъ некогда... Не правда! Есть и хорошія печатныя проповѣди для простонародья; можно и самимъ готовить ихъ. И это тѣмъ болѣе легко, что для собесѣдованій съ простымъ народомъ нужно продумать только матеріаль, а заботу о томъ, чтобы поученіе было составлено по всѣмъ правиламъ проповѣдническаго искусства, можно предоставить городскому духовенству, такъ какъ тамъ болѣе способны слушатели обратить вниманіе на форму рѣчи; а въ деревнѣ—достаточно содержательности. Голодный съ болѣе большимъ удовольствіемъ принимаетъ простую, лишь бы здоровую пищу, чѣмъ сытый—самыя изысканныя блюда! Нужна любовь къ дѣлу да желаніе добра, а за результатами дѣло не станетъ! Вотъ примѣръ—фактъ изъ жизни захолустнаго прихода N. Приходъ глухой, въ приходѣ служить старый, больной батюшка, мало удовлетворяющій духовнымъ запросамъ своей паствы; народъ въ приходѣ темный, но—быть можетъ даже безсознательно—горячо ищущій свѣта; рядомъ такой же приходъ Z, гдѣ развелись уже сектанты. Мало по малу новое лжеученіе проникаетъ и въ N. Отпаденій въ секту официально еще не числится, но можно уже указать нѣсколько лицъ, зараженныхъ лжеученіемъ, почти открыто хулящихъ православную вѣру, храмы, иконы, проповѣдующихъ неповиновеніе властямъ, неуваженіе къ духовенству, непригодность въ дѣлѣ спасенія формъ семейной, брачной жизни и прочее. И рѣдко такія рѣчи лжеучителей не находили себѣ сочувствія въ односельчанахъ... Назначается въ приходѣ другой священникъ—молодой, неопытный, но желающій что-нибудь хоть сдѣлать. Онъ увидѣлъ, откуда влетѣла опасность и, какъ умѣлъ, пошелъ ей навстрѣчу. Сначала онъ не зналъ, что говорить, чему учить; но дальше онъ освоился и принялъ такой планъ: каждый праздничный и воскресный день онъ ведетъ два собесѣдованія—за литургіей на Евангельскій текстъ, празднуемое событіе, или на злобу дня т. е. напримѣръ,—касается вопросовъ, волнующихъ приходъ, поступковъ и рѣчей сектантовъ и прочее. На повечеріи священникъ ведетъ систематически катехизическія бесѣды, въ которыхъ преподаетъ кратко и общедоступно ученіе Православной Церкви, касаясь кратко тѣхъ или иныхъ сектантскихъ заблужденій, касающихся трагическаго вопроса. Труды немного, а польза маленькая есть! Православные исправно посѣщаютъ богослуженіе, а на вечернихъ собесѣдованіяхъ постоянно



много слушателей изъ Z. и даже не рѣдкость—сектанты. Конечно,—конецъ вѣнчаетъ дѣло; но отрадно видѣть Церковь, раньше частенько пустовавшую, теперь полную народа, причемъ народъ этотъ объясняетъ указанное явленіе интересомъ, возбуждаемымъ въ сердцахъ простецовъ чтеніемъ и толкованіемъ слова Божія на бесѣдахъ. Вѣдь какъ расколъ, такъ и сектантство питаются только лишь на счетъ народнаго невѣжества, особенно религіознаго; знай нашъ народъ твердо православное вѣро-и-право-ученіе, онъ не пошелъ бы за сектантами. Даже пресловутый Толстой набираетъ свою рать главнымъ образомъ изъ людей, слишкомъ мало освѣдомленныхъ въ православномъ ученіи. А потому—первое средство въ борьбѣ съ сектантами и сектами—сообщеніе Православнаго ученія; даже полемикѣ иногда можно оставить: истина сама собой скажется! Нельзя еще не обратить вниманія въ цѣляхъ борьбы съ сектантами, не говоря уже о расколѣ, на необходимость усиленнаго и истоваго совершенія богослуженія. Народъ, видя благоговѣйное настроеніе у священнослужителей, и самъ проникается тѣми же чувствами; а усиленное отправление богослуженія рождаетъ подозрѣніе, что—значить—не такъ то важна обрядность церковная; разъ же явится такое подозрѣніе,—почва для рационалистическаго сектантства готова. Но для полнаго усилія дѣла, мы, становясь помощниками миссіонеровъ, должны и себѣ поискать поддержки и помощи. Въ комъ же?—Прежде всего въ высшихъ членахъ причта: необходимо и ихъ привлекать къ миссіонерству. Гдѣ найдется у священника такой помощникъ, тамъ—слава Богу—батюшка не почувствуетъ одиночества въ своемъ великомъ дѣлѣ. Но въ большинствѣ случаевъ приходы сектантства—глухіе, маленькіе и скудные приходы, гдѣ почти всегда діаконъ вѣтъ, а всаломщивомъ служитъ лицо, прямо такія иногда являющееся помѣхой въ дѣлѣ приходской миссіи. Большую бы службу сослужили о.о. благочинные, если бы время отъ времени доносили епархіальному начальству, какіе приходы нуждаются въ церковно-служителяхъ болѣе чѣмъ—полуграмотныхъ, хотя бы въ цѣляхъ миссіи. Тогда бы легче было епархіальному начальству назначать въ приходы, зараженные лжеученіями нужныхъ и способныхъ лицъ, а чтобы привлечь и поощрить таковыхъ лицъ къ дѣлу приходской миссіи, можно бы основать небольшой фондъ, проценты съ котораго шли бы на раздачу небольшихъ наградъ миссіонерамъ—церковно-служителямъ. Средства найдутся, разъ мы проникнемся мыслью, что дѣло не терпитъ отлагательства.

Въ настоящее же время—должны сознаться—есть церковно-служители, прямо вредящіе—быть можетъ невольно—дѣлу приходской миссіи. Пусть такіе случаи рѣдки; но они есть и замалчивать ихъ нельзя. Сektы и расколъ—дѣтище народнаго невѣжества и потому особенныя надежды пастыря—миссіонеры должны и могутъ возлагать еще на одного союзника,—союзника, могущаго быть сильнымъ и полезнымъ... Это—школа. Но опять тамъ, гдѣ школа должна бы рождала одни свѣтлыя мысли, тамъ вмѣсто она наводитъ на грустные размышленія. Гдѣ нужнѣе благоустроенная школа церковная: въ приходѣ ли, представляющемъ изъ себя крупный центръ, имѣющій нѣсколько земскихъ школъ и даже двухклассное училище, или въ нашей, больной недугомъ невѣжества и сектантства, глуши? Нужна и тамъ, но—намъ кажется—нужнѣе здѣсь: тамъ она—роскошь; здѣсь—хлѣбъ насущный. Въ дѣйствительности же—въ крупномъ центрѣ школа всѣмъ снабжена, имѣетъ 2—3 учащихся и торжественно поживаетъ лавры; а въ темномъ захолустьи, гдѣ церковная школа до слезъ нужна,—она жалкая школа грамоты, сарай, безъ книгъ и пособій, съ полуграмотнымъ учителемъ!

„Въ заключеніе,—говорить о. Мигулинъ,—еще 2—3 слова. Терпѣть нашъ путь, отцы и братія, но не дадимъ мѣста унынію! Не забудемъ, что мы—сила да еще сила, укрѣпляемая благодатію Божіею, немощная врачующею и оскудѣвающая восполняющею! Сплотимся же и въ новомъ вѣкѣ, заявимъ себя новыми трудами и подвигами на пользу нашего святаго дѣла!“

— Сестричное братство во имя Богоматери, именуемой „Трое-ручица“, при Самсоніевскомъ храмѣ у Шведской могилы, возникшее по мысли преосвященнаго Иларіона, епископа полтавскаго и переяславскаго, вступило въ пятый годъ своего существованія. Въ минувшемъ году совѣтъ братства заботился, главнымъ образомъ, объ оказаніи помощи больнымъ странницамъ, посѣщающимъ Шведскую могилу, и о призрѣніи престарѣлыхъ лицъ женскаго пола, православнаго исповѣданія, беспомощныхъ и безпріютныхъ, преимущественно изъ жительницъ Полтавы. Съ этою цѣлью вблизи могилы устроенъ въ концѣ 1898 года особый „сестричный пріютъ“, снабженный необходимою мебелью и обстановкою. Кроме того, дѣятельность братства выразилась въ содержаніи на свои средства въ общежитіи мѣстной церковно-приходской школы 2 бѣднѣйшихъ ея учениковъ, а также въ выдачѣ пособій на погребеніе умершихъ бѣдныхъ и единовременныхъ къ праздникамъ Пасхи и Рождества Христова. Въ продолженіе года въ составъ братства вступило 64

новыхъ члена в къ концу года оно состояло изъ 5 почетныхъ, 2 соревнователей и 245 дѣйствительныхъ членовъ. Матеріальныя средства братства слагались изъ членскихъ взносов и единовременныхъ пожертвованій. Пряходъ за минувшій годъ достигъ 1.901 руб., а израсходовано 1.674 руб. 94 к. «Прав. Вѣстн.».

— Духовенство 1 округа Лебединскаго уѣзда, съ разрѣшеніа Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, готовится къ празднованію (22 октября н. г.) пятидесятилѣтняго юбилей въ священническомъ санѣ своего духовника, срященника Петра Лукича Чижевскаго, роднаго брата досточтимаго Харьковскаго протоіерей Іоанна Лукича Чижевскаго, тоже недавно праздновавшаго свой 50-лѣтній юбилей. Фамилія Чижевскихъ тѣсно связана съ исторіей заселенія Лебединскаго округа. Въ половинѣ XVII столѣтія часть православныхъ заднѣпровскихъ малороссовъ, спасаясь отъ жестокихъ гоненій за непринятіе униі, бѣжали, вмѣстѣ съ своимъ приходскимъ священникомъ Василиемъ Чижевскимъ, на Украину и въ 1652 году основали городъ Лебединъ, построивъ въ немъ первую деревянную церковь, въ честь св. Николая Чудотворца (Истор. Статист. Опис. Харьк. Епарх. Пр. Филарета, отд. III, стр. 449). Однимъ изъ внуковъ о. Васькиа Петръ Лазаревичъ Чижевскій служилъ въ пѣвческомъ хорѣ Цесаревны Маріи Алексѣевны, затѣмъ въ хорѣ Государыни Екатерины Алексѣевны и наконецъ — въ хорѣ Императрицы Елисаветы Петровны, которою и возведенъ былъ въ 1743 г. въ званіе потомственнаго дворянина.

Въ 1770 г. помѣщикъ Иванъ Тимофеевичъ Красовскій построилъ въ сл. Рыбушкахъ, Лебединскаго уѣзда, церковь и на мѣсто священника при ней пригласилъ строителя Лебединской Николаевской церкви священника Стефана Чижевскаго. Преемникомъ его былъ сынъ его Лука, рукоположенный въ священника 1810 г. и умершій въ молодыхъ лѣтахъ, состоя въ должности благочиннаго (тамъ-же стр. 469). Въ сл. Рыбушкахъ въ 1827 году у него родился сынъ Петръ, ставшій въ послѣдующее время преемникомъ отца въ родномъ приходѣ. Равно лишившись отца, онъ свое первоначальное воспитаніе получалъ отъ своей матери и тетушекъ, жившихъ одной семьей, стариннаго благочестиваго и глубоко религіознаго настроенія. Здѣсь о. Петръ получилъ свои первыя религіозно-нравственныя понятія и навыки, которымъ и оставался вѣрнымъ всю свою жизнь. Это воспитаніе дало ему непоколебимую вѣру въ истину Православія, глубокую преданность волѣ Божіей, искреннюю любовь къ св. Церкви, ея уставу и богослуженію. Оно же положило

на его характеръ печать добродушія, мягкости, глубокаго смиренія, уступчивости и доброжелательности въ сношеніяхъ съ людьми, кто бы они ни были. Полученнымъ затѣмъ образованіемъ въ духовной школѣ эти качества его души развились, озарился свѣтомъ религіознаго знанія и еще болѣе укрѣпился. Съ этимъ запасомъ духовныхъ силъ, по окончаніи курса въ духовной семинаріи, о. Петръ и вышелъ дѣлательемъ на ниву Божію, рукоположенный въ 1851 г. въ санъ священника, къ церкви сл. Рябушекъ. Послѣдующая жизнь его можетъ быть обрисована въ немногихъ словахъ. Его длинный жизненный путь представляетъ собою непрерывную почти цѣпь тяжелыхъ испытаній,—картину неустаннаго труда, вѣрности долгу и замѣчательной терпѣливости въ перенесеніи жизненныхъ невгодъ. Это было непрерывное почти стояніе предъ Господомъ, какъ во внѣшнихъ дѣлахъ и внѣшнемъ поведеніи, такъ и въ глубочайшихъ тайнахъ души. Рано лишился о. Петръ своей горячо любимой жены, въ цвѣтущихъ лѣтахъ сошли въ могилу три его сына и двѣ дочери, во всю жизнь его не оставляла мучительная болѣзнь глазъ. И не смотря на это, онъ не падалъ духомъ, но вмѣстѣ съ нелегкимъ іерейскимъ служеніемъ несъ и другія должности, большею частью—бесплатно. Въ продолженіе 14 лѣтъ онъ былъ законоучителемъ и учителемъ Рябушкинской селской школы (въ вѣдѣніи Минист. Госуд. Имущ.); 6 лѣтъ состоялъ членомъ благочинническаго совѣта, 10 лѣтъ—блюстителемъ за преподаваніемъ Закона Божія въ народныхъ училищахъ, 25 лѣтъ—членомъ уѣзднаго училищнаго совѣта, 15 лѣтъ—законоучителемъ Лебединскаго народнаго училища, 20 лѣтъ—законоучителемъ Лебединскаго ремесленнаго училища и съ 1887 года состоитъ духовникомъ духовенства 1-го окр. Лебединскаго уѣзда. Разностороннее и добросовѣстное служеніе его Церкви и обществу нашло себѣ оцѣнку въ полученныхъ имъ наградахъ до ордена св. Анны 3 ст. вѣлючительно, равно какъ и въ глубокомъ уваженіи къ нему всѣхъ знающихъ его. Въ 1896 году о. Петръ вышелъ за штатъ по слабости силъ и преклонности лѣтъ. Однако привычка къ труду и верасположенность къ жизни безъ опредѣленнаго служебнаго занятія заставили его остаться законоучителемъ Лебединскаго ремесленнаго училища. Исполненіе этой несложной обязанности, совершеніе, по мѣрѣ силъ, церковнаго богослуженія домашняя молитва, чтеніе Св. Писанія и духовныхъ журналовъ и газетъ, да общеніе съ любимыми родными и близкими,—вотъ что

наполняетъ теперь тихую, какъ тихій, ясный осенній день, жизнь почтеннаго старца.

Точно въ награду за многолѣтнія житейскія невзгоды даровалъ ему Господь этотъ покой на закатѣ его дней. Пять дочерей его—въ замужествѣ, у него самого—собственный уголь и скромное обезпеченіе въ старости; нѣтъ у него ни враговъ, ни завистниковъ; самъ онъ исполненъ любви и доброжелательства ко всѣмъ... Чиста его совѣсть, крѣпка его вѣра во всеблагій Промыслъ Божій, и ничто не смущаетъ глубоко его душевнаго покоя. И тихо идетъ онъ къ тихому и вѣчному пристанищу, моля Господа о дарованіи ему непостыдной, мирной, христіанской кончины.—Замѣтимъ кстати, что духовенство 2 округа Лебединскаго уѣзда тоже готовится къ торжественному чествованію (18 ноября н. г.) пятидесятилѣтняго юбилея службы въ священномъ санѣ своего Благочиннаго, достопочтеннаго Протоіеря о. Петра Краснопольскаго.

Симпатиченъ въ предполагаемыхъ юбилейныхъ празднованіяхъ искренній порывъ приходскаго духовенства и прихожанъ воздать дань уваженія своимъ старѣйшимъ отцамъ и братьямъ. Да это и естественно! На ихъ долю выпалъ нелегкій трудъ устройства православнаго прихода при новыхъ условіяхъ, послѣ реформъ шестидесятихъ годовъ. Прежняго властнаго хозяина прихода и храма—помѣщика замѣнилъ тогда новый хозяинъ—свободный народъ, но народъ—младенецъ. Надо было приходскому священнику создать сколько-нибудь сносная отношенія къ этому хозяину, при тягости матеріальной зависимости отъ него; надо было сохранить свой пастырскій авторитетъ при униженности самаго способа своего обезпеченія. Надо было научить народъ правильно пользоваться его новымъ драгоценнымъ достояніемъ—свободою. Надо было, съ другой стороны, оградить его вѣковое достояніе—св. Православіе отъ непрощенныхъ просвѣтителей, во множествѣ проникавшихъ „въ народъ“. И не будетъ преувеличеніемъ сказать, что отцы наши оказались на высотѣ своей задачи.

При крайней скромности своего содержанія, при своей нестяжательности, при любви къ сельскому хозяйству и личному труду, они не обременяли прихожанъ своею требовательностію и не озлобили ихъ противъ себя. Сама вѣрныя Отечеству и Престолу, они являлись вѣрными истолкователями правительственныхъ распоряженій и мѣропріятій и, поскольку они касались ихъ самихъ, были первыми ихъ исполнителями. До глубины души преданные родно-

му Православію, они сохранили его для народа и удержали народъ въ оградѣ церковной.

Вотъ почему нѣтъ среди нашихъ пастырей—старцевъ людей богатыхъ. Вотъ почему недоразумѣнія между пастырями и прихожанами у насъ рѣдки. Вотъ почему храмы Божіи, въ большинствѣ, процвѣтаютъ у насъ и въ праздники полны народа, а во всемъ уездѣ нѣтъ ни одного сектанта. Только на такой заботливо обработанной нивѣ могли почти вдругъ народиться и укрѣпиться 62 церковныхъ школы, на содержаніе которыхъ высылается ежегодно духовенствомъ свыше 10,000 руб. изъ мѣстныхъ восточниковъ.

Именно такое драгоценное наслѣдіе получили мы отъ нашихъ отцовъ!—Привѣтъ же вамъ, дорогіе наши старцы, ко дню пятидесятилѣтія нашего служенія и земной поклонъ отъ вашихъ преемниковъ! Красотою церковнаго богослуженія и совмѣстною горячею молитвою ко Господу мы освятимъ этотъ знаменательный день вашей жизни. Помолимся, да укрѣпитъ Господь васъ еще на многія лѣта, въ поученіе намъ, и да дастъ Онъ намъ силы продолжать вашъ незамѣтный подвигъ непостыднаго дѣланія на нивѣ Божіей.

*Свящ. А. Гончаревскій.*

## ОБЪЯВЛЕНІЯ

### ИКОНОСТАСНАЯ ФАБРИКА

**Ивана Ефимовича Гетмана съ С-ми**

**ВЪ ТАМАРОВКѢ,**

Куреккой губерніи, Бѣлгородскаго уѣзда.

(Серебр. мед. на всерос. выст. 1887 г. въ Харьковѣ).

**ПРИНИМАЕТЪ ЗАКАЗЫ НА УСТРОЙСТВО**

**ИКОНОСТАСОВЪ И КІОТОВЪ**

въ православныхъ церквахъ, написаніе въ нихъ живописи и украшенія стѣнъ альфрейной росписью.

Заказы исполняются прочно, аккуратно и по умереннымъ цѣнамъ, а гдѣ нужно съ разсрочкой платежа.

# КЪ СВѢДѢНІЮ СВЯЩЕННО-ЦЕРКОВНО-СЛУЖИТЕЛЕЙ.

## НАСТОЛЬНАЯ КНИГА

Д Л Я

## СВЯЩЕННО-ЦЕРКОВНО-СЛУЖИТЕЛЕЙ.

(Сборникъ свѣдѣній, касающихся преимущественно практической дѣятельности отечественнаго духовенства).

Составилъ преподаватель Харьковской Духовной Семинаріи по кафедрѣ гомилетики, литургіи и практическаго руководства для пастырей

*С. В. Булгаковъ.*

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ,  
ИСПРАВЛЕННОЕ И ДОПОЛНЕННОЕ.

### А.

Извлеченія изъ нѣкоторыхъ отзывовъ печати о первомъ изданіи „Настольной книги для священно-церковно-служителей“.

I. Вѣра и Разумъ, 1892 г., № 10. «Нельзя не признать, что сочиненіе г. Булгакова составляетъ весьма цѣнный вкладъ въ нашу духовную литературу». «По нашему глубокому убѣжденію, сочиненіе означеннаго автора можно смѣло рекомендовать не только сельскимъ, но и городскимъ причтамъ и притомъ не только молодымъ, но и опытнымъ служителямъ Церкви, такъ какъ большая часть вошедшихъ въ книгу свѣдѣній, особенно въ ея первые два отдѣла, дѣйствительно таковы, что незнаніе ихъ и даже одно забвеніе можетъ или повлечь за собою отвѣтственность (и иногда тяжкую) для служителей алтаря предъ судомъ высшаго начальства, или предупредитъ смущеніе совѣсти пастыря, когда онъ, при представившемся случаѣ, затрудняется, какъ вѣрнѣе и правильнѣе ему поступить, или, наконецъ, устранить явный произволъ и порожаемое имъ весьма нежелательное разнообразіе въ церковной практикѣ».

II. Церковныя Вѣдомости, 1892 г., № 22. «Въ общемъ церковно-практической отдѣлъ представляетъ собою собраніе въ одно цѣлое каноническихъ, церковно уставныхъ (литургическихъ) и церковно гражданскихъ постановленій, распоряженій и опредѣленій мѣстныхъ епархіальныхъ начальствъ, разъясненій, мнѣній, замѣтокъ и совѣтовъ редакцій духовныхъ журналовъ и частныхъ лицъ по вопросамъ церковной практики». «По полнотѣ и всесторонности сообщаемыхъ свѣдѣній разсматриваемый отдѣлъ книги является наилучшимъ въ ряду другихъ руководствъ, и въ этомъ отношеніи представляетъ собою особенную цѣнность для нашихъ священно-церковно-служителей». «Книга, по богатству и разнообразію заключающихся въ ней полезныхъ, а въ иныхъ случаяхъ, даже необходимыхъ для приходнаго духовенства свѣдѣній, можетъ замѣнить цѣлый отдѣлъ въ библіотекѣ священно-церковно-служителей».

III. Церковный Вѣстникъ, 1892 г., № 25. «Отдѣльныхъ изданій по частнымъ церковно-практическимъ пунктамъ имѣется теперь весьма не мало, но, во-первыхъ, собраніе изъ нихъ полной бібліотеки представляетъ много затрудненій, во вторыхъ, будетъ слишкомъ дорого и, въ третьихъ, все-таки въ иныхъ случаяхъ можетъ повести лишь къ сущеніямъ вслѣдствіе несогласованности или противорѣчія этихъ книгъ между собою».

«Руководствуясь изложенными сейчасъ соображеніями, г. Булгаковъ и принялъ свое изданіе—съ цѣлю дать отечественному духовенству возможно полный кругъ полезныхъ для него церковно-практическихъ свѣдѣній».

«Г. Булгаковъ именно отвѣчаетъ на практическія потребности и старается удовлетворить запросамъ пастырской практики, а въ этомъ отношеніи его изданіе безусловно полезно и дѣйствительно должно служить „настойною книгой“. Въ ней найдется все важнѣйшее, главнѣйшее и существенное».

«Внѣшность изданія можно назвать хорошею; цѣна его—по соображенію съ типографскими расходами и массою затраченного на него и умственного и механическаго труда—положительно очень дешевая». «Мы позволяемъ себѣ выразить надежду, что добрыя намѣренія трудолюбиваго автора увѣчатся успѣхомъ и его „Настольная книга“ найдетъ возможно широкое распространеніе среди „священно-церковно-служителей“, для которыхъ она прежде всего и предназначена, замѣнивъ для нихъ цѣлую справочную бібліотеку пужныхъ пособій».

Б.

Извлеченія изъ нѣкоторыхъ отзывовъ печати о второмъ изданіи „Настольной книги для священно-церковно-служителей“.

I. Московскія Церковныя Вѣдомости, 1900 г., № 15. «Предъ нами новое изданіе извѣстной книги С. В. Булгакова. Мы говоримъ—извѣстной, потому что она теперь не нуждается въ рекомендаціи, оправдавъ въ первомъ изданіи свое именованіе». «Принимая во вниманіе этотъ трудъ и громадный типографскій расходъ (болѣе полуторы тысячи страницъ мелкой печати), можно считать цѣну книги (5 рублей) совѣтъ не высокой. Желаемъ и этому изданію книги С. Булгакова такого же успѣха, какой она имѣла въ первомъ».

II. Страницы, 1900 г., апрѣль. «Отечественное духовенство встрѣтило первое изданіе „Настольной книги“ г. Булгакова дружнымъ сочувствіемъ, о чемъ свидѣльствуетъ ея быстрое распространеніе, такъ что за послѣдніе четыре года указаннаго изданія нигдѣ нельзя было купить. Въ виду этого обстоятельства второе изданіе столь полезнаго для духовенства труда, какъ „Настольная книга“ г. Булгакова, было весьма желательнымъ и давно многими ожидаемымъ». «Какъ можно видѣть при самомъ бѣгломъ сличеніи второго изданія „Настольной книги“ съ первымъ, г. Булгаковъ исправилъ и дополнилъ всѣ отдѣлы своего труда».

«Мы смѣемъ можемъ рекомендовать книгу г. Булгакова, какъ наилучшую и полезнѣйшую энциклопедію самыхъ нужнѣйшихъ и необходимѣйшихъ для отечественнаго духовенства свѣдѣній, — энциклопедію, вполне заслуживающую самаго широкаго распространенія среди священно-церковно-служителей».



III. Вѣра и Разумъ, 1900 г., № 4. «Полнота второго изданія книги г. Булгакова заслуживаетъ особеннаго вниманія, потому что помѣщенные въ этомъ изданіи, сравнительно съ прежнимъ, дополнительные свѣдѣнія приносятъ непосредственное отношеніе къ практической дѣятельности духовенства». «Тотъ, кто знакомъ съ текущей церковно-практической литературой, знаетъ, какое царитъ въ ней различіе во взглядахъ на одинъ и тотъ же предметъ, сколько неопредѣленности въ этихъ взглядахъ и нерѣдко глубокихъ противорѣчій и какъ, во многихъ случаяхъ, бываетъ затруднительно распутать все это. Но во всѣхъ такихъ случаяхъ авторъ „Настольной книги“ обыкновенно приходитъ на помощь къ своимъ читателямъ, съ полнымъ знаніемъ дѣла выводя ихъ изъ лабиринта указанныхъ неясностей, недомолвокъ и противорѣчій. Кроме того, всесторонне изучивъ современную церковную практику и будучи близко знакомъ съ ея запросами и требованіями, г. Булгаковъ въ соответствующихъ случаяхъ касается и такихъ сторонъ этой практики, разъясненіе которыхъ можно найти только въ его книгѣ, вслѣдствіе чего въ ней и находится не мало весьма важныхъ для священно-церковно-служителей руководственныхъ указаній и замѣтокъ, отсутствующихъ въ другихъ подобнаго рода изданіяхъ. Такимъ образомъ второе изданіе „Настольной книги для священно-церковно-служителей“ есть какъ бы совершенно новый трудъ почтеннаго автора, по крайней мѣрѣ въ отношеніи къ тому облію разнообразныхъ свѣдѣній, которыхъ нѣтъ въ первомъ изданіи. Въ виду же того, что тѣ измѣненія и дополненія, палъ которыми съ такимъ усердіемъ и искусствомъ потрудился г. Булгаковъ при второмъ изданіи своей книги, касаются самыхъ важныхъ сторонъ русской церковной жизни, означенное изданіе является весьма цѣннымъ вкладомъ въ нашу духовную литературу. Вообще „Настольная книга“ г. Булгакова, признанная въ ея первомъ изданіи „безусловно полезною“ (см. Церк. Вѣстн. 1892 г., № 25), во второмъ своемъ изданіи должна быть признана безусловно необходимою для священно-церковно-служителей».

## В.

Къ настоящему времени второе изданіе «Настольной книги» уже выписано для церквей въ епархіи: Тульскую (Епархіальнымъ Братствомъ, отъ 19 октября 1899 г., за № 270), Волынскую (Духовной Консисторіей, отъ 24 ноября 1899 г., за № 19369), Ярославскую (о.о. Благочиннымъ епархіи и Братствомъ Св. Димитрія Ростовскаго, отъ 8 мая 1899 г., за № 242), Саратовскую (Духовной Консисторіей, отъ 18 марта 1900 г., за № 5965), Калужскую (Духовной Консисторіей, отъ 26 апрѣля 1900 г., за № 4056), Екатеринбургскую (Братствомъ Св. Пр. Сусеона, Верхотурскаго Чудотворца, отъ 17 іюля 1900 г.) и Пермскую (Братствомъ Св. Стефана Пермскаго, отъ 25 янв. 1901 г.).

Цѣна книги ПЯТЬ рублей. Стоимость пересылки—соответственно разстоянію, за 5 фунтовъ (Въ предѣлахъ Европейской Россіи посылка книги по почтѣ стоитъ 60 коп., съ налож. плат.—70 коп.). Адресъ для требованій: Харьковъ, Духовная Семинарія, Сергѣю Васильевичу Булгакову. Приславшимъ по указанному адресу 6 руб. книга высылается въ прочномъ переплетѣ.

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первая 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“. Н. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владимира Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ плодoprивошеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покоѣ воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о свящ. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли integritation, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартинова и проч.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоровъ Академіи и Университета: А. Введенскаго, А. Зеленогорскаго, В. Кудрявцева, П. Лишицкаго, М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жюлье 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 соображенія 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 по полудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

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

---

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

Редакторы: { Рectorъ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ  
и Инспекторъ Семинаріи, Константинъ КОТОМИНЪ.