

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 20.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово, сказанное по окончаніи молебна въ женской гимназіи Е. Н. Драшковой, на актѣ 22 октября. *Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго* 449—451

Слово по случаю спасенія Царской Семьи отъ смертной опасности 17 октября 1888 года. *Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго* 452—456

Ученіе теистовъ о религіи и ея сущности. *Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* 457—479

Законодательство Петра Великаго о смѣшанныхъ бракахъ предъ судомъ церковныхъ каноновъ (Историко-каноническ. очеркъ). (окончаніе). *С. Чистосердова*. 480—490

Слабыя стороны Дарвинизма (продолженіе). *Свящ. Іанова Галахова*. 491—516

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

При какихъ условіяхъ жизнь можетъ имѣть смыслъ и цѣнность? (окончаніе). *Свящ. Николая Липскаго* 357—376

Сужденія философовъ XIX-го вѣка въ защиту христіанской вѣры. *Прот. Ст. Остроумова*. 377—390

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семипаріи.—Инструкція Начальницѣ Харьковскаго Епархіальнаго Жевскаго Училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религиозной 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 цѣлѣй лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, переченъ 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 линія, контора В. Гиларовскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзниккина; 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 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромь того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

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

3. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерей Т. И. Вутковича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ БРОШЮРА:

„Бесѣда Высокопреосвященнѣйшаго
Арсенія, Архієпископа Харьковскаго
и Ахтырскаго, съ о.о. благочинными
Харьковской епархіи“.

Цѣна 25 коп. съ перес.

Съ требованіями обращаться въ редакцію журнала „Вѣра
и Разумъ“ при Харьковской Духовной Семинаріи.

Щостє: чооѡчен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октябри 1903 года.

Цензоръ Протоіерей *Навелъ Солнцевъ*

С Л О В О

Высокопреосвященнаго Арсенія,

Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго,

сказанное по окончаніи молебна въ женской гимназій Е. К.
Драшковой, на актѣ 22 октября.

Совершенное нами богослуженіе дополнимъ нѣсколькими словами о необходимости посѣщенія богослуженія въ храмѣ Божіемъ.

Не много учебныхъ заведеній, въ которыхъ устроены храмы Божіи. А какъ хорошо, когда одинъ и тотъ же законоучитель и преподаетъ Законъ Божій въ школѣ и молится съ своими учениками, отправляя богослуженіе въ своемъ храмѣ. Въ такихъ обстоятельствахъ ученіе Закону Божію соединяется съ религіознымъ воспитаніемъ, что и надобно. Но во многихъ учебныхъ заведеніяхъ, какъ я сказалъ, этого не можетъ быть за неимѣніемъ храмовъ. Чѣмъ же пополнить этотъ недостатокъ?

Кромѣ преподаванія Закона Божія, законоучитель долженъ внушать и даже требовать, чтобы ученики его посѣщали храмъ Божій въ воскресные и праздничные дни и во время уроковъ провѣряли посѣщеніе ими богослуженія и, такимъ образомъ, стараться достигать приложенія уроковъ по Закону Божію къ ре-

лигіозной жизни учащихся и достигать цѣли религіознаго воспитанія.

Но говорятъ, что дѣло законоучителя ограничивается стѣнами того учебнаго заведенія, гдѣ онъ преподаетъ Законъ Божій; а за предѣлами онаго религіозно-нравственное воспитаніе дѣтей—уже дѣло родителей. Нѣтъ, насколько это возможно—дѣло это—законоучителя и, конечно, несравненно болѣе—дѣло родителей. Но, къ сожалѣнію, нужно сказать, что въ настоящее холодное, въ религіозномъ отношеніи, время многіе родители поверхностно относятся къ религіозному воспитанію своихъ дѣтей и слабо требуютъ отъ нихъ посѣщенія храма Божія.

Что же дѣлать?

Въ подобныхъ случаяхъ, какъ настоящій, когда совершается годичный праздникъ въ женскомъ учебномъ заведеніи, гдѣ преизобилуетъ женскій полъ и, быть можетъ, много матерей, надобно просить послѣднихъ, чтобы онѣ обращали все свое вниманіе на религіозное воспитаніе своихъ дѣтей и не позволяли дѣтямъ разлѣниваться посѣщать храмъ Божій. Мать, и вообще женщина, можетъ сдѣлать великіе успѣхи въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго воспитанія дѣтей, можетъ преодолѣть великія препятствія въ семъ дѣлѣ, даже побѣдить и согрѣть вѣрою невѣрующаго или холоднаго въ вѣрѣ мужа и отца.

Говорю я о необходимости религіозно-нравственнаго воспитанія дѣтей вообще; но особенно нужно сказать о такомъ воспитаніи дочерей. Не скажу я, что религія болѣе нужна женщинѣ, чѣмъ мужчинѣ; нѣтъ, религія тому и другой равно необходима; но скажу, что женщина безъ религіи хуже мужчины. Положеніе такой женщины въ своей средѣ и вообще въ обществѣ—вреднѣе, чѣмъ положеніе невѣрующаго мужчины. По-

чему такъ—понятно. Женищина—душа семьи, а семья—основаніе общества. Если худа заправительница семьи, то изъ семьи этой естественно выходитъ въ общество неблагонадежнымъ членамъ. Мать, или хозяйка дома не религіозна, и дѣти, и прислуга таковы. Характеръ холодности въ религіозномъ отношеніи отражается на всей семьѣ. И, наоборотъ, религіозная жена—мать—хозяйка—содѣлываетъ и мужа вѣрующимъ и дѣтямъ не позволить лечь въ постель, или встать съ оной безъ молитвы и пропустить праздникъ безъ богослуженія, и прислугу отпустить въ храмъ Божій. Нежелательное, вредное противорѣчіе, когда законоучитель, преподающій уроки по Закону Божию, посылаетъ своихъ учениковъ въ церковь, а родители позволяютъ имъ проводить въ забавѣ канунъ праздника, а въ самый праздникъ—проспать литургію...

Свое слово заключу благожеланіемъ вамъ, воспитанницы, сего учебнаго заведенія: уроки по Закону Божию да водворятся въ умъ и сердце вашемъ на всю жизнь и воспитаютъ въ васъ такое сильное чувство вѣры и благочестія, которое побуждало бы васъ всѣ періоды и событія дневной жизни сопровождать молитвою, а въ праздничные дни влекло бы васъ въ храмъ Божій къ богослуженію. Аминь.

С Л О В О

Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго,

по случаю спасенія Царской Семьи отъ смертной опасности
17 октября 1888 года ¹⁾.

Возлюбленные братья и сестры о Господѣ!

Вотъ уже пятнадцать лѣтъ прошло послѣ знаменательнаго событія 17-го октября 1888 года, а между тѣмъ какъ живо оно еще и теперь переживается нашимъ отечествомъ, какимъ трепетомъ ужаса и вмѣстѣ радости быются еще и теперь сердца вѣрныхъ сыновъ Россіи въ день воспоминавія этого событія!

Въ самомъ дѣлѣ, чье сердце не сожметъ леденящій холодъ при представленіи того, что могло случиться при крушеніи царскаго поѣзда, какая несказанная скорбь могла ожидать Россію! Здѣсь ожидала гибель не только Государя, Главы отечества, но и всего Его Семейства,—событіе еще небывалое въ лѣтописяхъ нашей отчизны. И кто знаетъ, что бы послѣдовало за этою гибелью! Съ другой стороны, чудо милости Божіей надъ Царемъ Россіи и Его Семействомъ свершилось такъ ярко, такъ блистательно, что даже самая радость нѣмѣетъ и подавляется благоговѣйнымъ безмолвіемъ предъ величіемъ и могуществомъ спасающей десницы Божіей (Ис. 19, 7)! Особенно все это переживается здѣсь, на самомъ мѣстѣ грознаго начала событія и счастливаго его конца. Здѣсь могилы, эти какъ бы искупительные жертвенники, наглядно папоминаютъ намъ о могилѣ, разверзавшейся надъ Вѣнцесцемъ Россіи со всѣмъ Его Семействомъ, и погружаютъ сердца наши въ могильный

¹⁾ Сказанное 17 октября 1903 года, при служеніи въ храмѣ Спасителя на мѣстѣ крушенія.

холодъ. Здѣсь этотъ величественный храмъ, достойный Россіи жертвенникъ ея хвалы и благодаренія Богу за спасеніе Царя своего, напротивъ, вызываетъ восторгъ торжествующей радости. Здѣсь эта часовня на самомъ мѣстѣ грознаго крушенія, которое, какъ нѣкогда вавилонская печь, клокотало убійственнымъ огнемъ гибели, но не опалило Царя съ Его Семействомъ, и къ которому нельзя иначе подойти, какъ не иззувши сапоги легкомыслія и холоднаго равнодушія, какъ не съ трепетомъ и благоговѣніемъ.

Если въ жизни всякаго человѣка, по слову Спасителя, ничего не случается безъ воли Божіей (Мѡ. 10, 29—30), то тѣмъ болѣе не могло случиться безъ воли Божіей это величайшее событіе въ жизни Главы многомилліоннаго народа, живущаго нераздѣльною жизнью съ своимъ Вѣнценосцемъ.

Естественно поэтому задать вопросъ: съ какою цѣлью Господь попустилъ случиться крушенію царскаго поѣзда, гдѣ угрожала гибель всему Царскому Семейству и гдѣ, однако-жь, оно испытало на Себѣ лишь величайшее чудо милости Божіей? Какой таинственный смыслъ этого событія?

Кто позналъ умъ Господень? Или кто былъ совѣтникомъ Ему (Рим. 11, 34)? Было бы посему большимъ дерзновеніемъ рассчитывать на полное и несомнѣнное раскрытіе поставленнаго вопроса. Но если намъ заповѣдано углубляться въ смыслъ писаннаго слова Божія (Іоан. 5, 39), дабы болѣе и болѣе постигать тайны Божественнаго ума и Провидѣнія, то точно также мы не только можемъ, но даже и обязаны по мѣрѣ силъ стараться проникать и въ смыслъ глаголовъ Божіихъ, изрекаемыхъ не чрезъ *человѣческое письмо* (Ис. 8, 1), но чрезъ выдающіяся событія въ жизни царей и народовъ, въ нашей собственной жизни и даже чрезъ явленія окружающей насъ вещественной природы.

Итакъ, какой же смыслъ, какая цѣль этого, не имѣющаго подобнаго себѣ, событія?

Кровь, стоны и могилы жертвъ крушенія, испугъ Царской Семьи, висѣвшая надъ нею гибель, ужасъ всей Россіи, явно указываютъ на гнѣвъ Божій. Чудесное же спасеніе всѣхъ членовъ Царской Семьи столь же явно указываетъ на милость Божію.

Стрѣлы Божественнаго гнѣва не могли быть направлены къ спасенному чудомъ Государю и Его Семьѣ, ибо Государь этотъ былъ не титуломъ только, но и дѣломъ и жизнью благочестивѣйшій, украшавшій Свое отечество не только дѣлами государственной мудрости, но и христіанскими добродѣтелями — Своими личными и Своего Семейства. Самый фактъ чудеснаго спасенія Его также говоритъ о томъ, что не на Него обращенъ былъ гнѣвный взоръ Царя царствующихъ и Господа господствующихъ.

Равно и жертвы крушенія не могли быть виною гнѣва Божія, угрожавшаго гибелью Царю и отечеству. Остается только сама Россія, которая, слѣдовательно, въ лицѣ Царя своего и подвергалась гнѣву Божію.

Чѣмъ же могло наше отечество заслужить гнѣвный взоръ Господень? Обстоятельствами катастрофы и пояснимъ свое рѣшеніе даннаго вопроса.—Великій Самодержавный Государь, жизнь Котораго неразрывно связана съ жизнью всего Его народа, мирно ѣдетъ на желѣзнодорожномъ поѣздѣ. Быстро мчится поѣздъ... Близка уже и цѣль путешествія... Но гнилы, не прочны, коварны шпалы—и вотъ катастрофа! Не такъ же ли и Россія мчится на всѣхъ парахъ заключающихся въ ней духовныхъ и матеріальныхъ силъ? Куда-же ты мчишься дорогая отчизна? Всѣмъ—и отдѣльнымъ лицамъ и цѣлымъ народамъ—заповѣдано стремиться прежде всего и главнѣе всего къ царству Божію и правдѣ Его (Мѡ. 6, 33), а затѣмъ уже и къ благополучію земному. Куда-же, къ царству-ли Божію, къ вѣчной-ли правдѣ Его ты быстрокрылой птицей стремишься, дорогая отчизна? Увы, было время когда отечество наше на первомъ планѣ своего стремленія впередъ ставило именно царство Божіе, осуществленіе Божественной правды. А теперь? Умножается у насъ просвѣщеніе. Но умножается-ли познаніе *Единого Истиннаго Бога и посланнаго Имъ Іисуса Христа* (Іоан. 17, 3)? Умножается-ли исполненіе воли Божіей благой, угодной и совершенной (Рим. 12, 2)? Нѣтъ, въ общемъ ни о представителяхъ просвѣщенія этого сказать нельзя (достаточно упомянуть объ учителяхъ Московскаго съѣзда), ни о просвѣщаемыхъ ими. Если къ кому слѣдуетъ отнести слова апостола о свойствахъ людей въ тяжкія послѣднія времена, что они

будутъ *самолюбивы, горды, родителямъ непокорны, невоздержны, жестоки* (2 Тим. 3, 2—3), то именно къ нынѣшнему учащемуся юношеству, этой горькой надеждѣ отечества,—равнодушному къ религіи, враждебному къ Церкви, не желающему признавать авторитета ни родителей, ни властей, поставленныхъ Богомъ.—Съ каждымъ днемъ умножается, становится напряженнѣе, лихорадочнѣе трудъ сыновъ Адама. Но къ чему направлены труды сыновъ нашего отечества? Много ли трудящихся ради правды небеснаго царства, ради преуспѣянія въ добродѣтеляхъ христіанскихъ, ради вѣчнаго спасенія своей души? Нѣтъ, труды наши направлены прежде всего къ матеріальнымъ благамъ міра сего, къ удобствамъ житейскимъ, къ счастью земному. И какъ мало отъ добываемыхъ благъ удѣляется на осуществленіе цѣлей царства Божія, на дѣла вѣры и добродѣтели христіанской: похоти плоти, похоти очесъ и гордости житейской (1 Іоан. 2, 16) обычно ничего не оставляютъ въ остаткѣ! Поэтому, потребности имущаго класса все растутъ и растутъ, все требуютъ большаго и большаго труда и заботъ, а счастье земное отодвигается все дальше и дальше. А многочисленный неимущій классъ болѣе и болѣе проникается завистью къ благамъ имущаго класса, болѣе и болѣе озлобляется противъ него. И тотъ и другой дальше и дальше отходятъ отъ области царства небеснаго, отъ правды Его.—Умножаются наши труды, но есть еще у насъ и досугъ. Быть можетъ, онъ проводится въ кругу семьи, въ тихихъ радостяхъ домашняго очага, въ посвященіи седьмого дня Богу, церкви, религіозно-нравственному чтенію и добрымъ дѣламъ? Но не отвяли ли у Бога и семьи разныя зрѣлища, азартныя игры и клубы все наше досужее время?!

И вотъ, давно уже мчится наше отечество въ сторону отъ царства Божія. Поѣздъ грузень: все болѣе и болѣе прибавляется пассажировъ; быстрѣе и быстрѣе развивается сила стремленія. А гнилыя шпалы—матеріалистическое просвѣщеніе, матеріалистическій трудъ и матеріалистическій отдыхъ трещать и рассыпаются: близка катастрофа! Берегись, дорогая отчизна! Въ угрожавшей гибели твоему Царю—образъ угрожающей и тебѣ гибели... Вотъ смыслъ и цѣль катастрофы 17 октября 1888 года.

Но какъ велика была милость Божія къ Царю и Его Семейству, такъ, уповаемъ, велика она будетъ, какъ и была прежде, къ многомилліонному семейству нашего Царя—къ святому отечеству нашему. Несмотря на старанія совратителей, много еще въ немъ не преклонившихъ колѣнь своихъ предъ Вааломъ и Астартою. Саровъ показалъ намъ это поочію. Да в Великій Самодержавный Стрѣлочникъ Россіи властною рукою уже направилъ нашъ поѣздъ на вѣрную лицію съ надежными вѣковѣчными шпалами: религіозно-нравственнаго просвѣщенія, религіозно-нравственнаго труда и религіозно-нравственнаго досуга.

Возблагодаримъ же Господа Бога, возлюбленные братья и сестры о Господѣ, что Онъ, бросивъ на отечество наше гнѣвный взоръ Свой, тотчасъ же простеръ надъ нимъ спасающую Свою десницу, предупредилъ насъ возможностью страшнаго бѣдствія, но сохранилъ цѣлыми и невредимыми Вѣнцепоснаго Главу отечества и Его Семейство, сохранилъ для насъ цѣлымъ и невредимымъ благополучно царствующаго теперь надъ нами возлюбленнаго Государа нашего. Помянемъ горячими молитвами нынѣ уже почившаго, великаго Государа нашего Александра Александровича, Который властною рукою направилъ наше отечество на древній путь благочестія нашихъ предковъ. Вознесемъ сердечныя молитвы за Державнаго Премника Его, благочестивѣйшаго Государа нашего Николая Александровича, неуклонно продолжающаго завѣтъ почившаго Родителя самодержавно въ народномъ духѣ вести Россію прежде всего къ царству Божію и правдѣ Его, а затѣмъ и къ благополучію земному. Будемъ и сами содѣйствовать въ этомъ возлюбленному Монарху. Не дадимъ гаму враговъ религіи, Церкви и власти заглушить здравый голосъ вѣрныхъ сыновъ отчины.

Стремись же прежде всего и главнѣе всего къ царству Божію и правдѣ Его, остальное же все,—и слава, и величіе, и могущество, и благополучіе земное, ей! приложится тебѣ, дорогая отчина! Аминь.

Епископъ Стефанъ.

Ученіе теистовъ о религіи и ея сущности.

Въ противоположность деизму и пантеизму *теизмомъ* называется такое религіозно-философское воззрѣніе, по которому не только признается бытіе Божіе, но Божество опредѣляется какъ существо духовное, противоположное, по своей природѣ, міру внѣшнихъ явленій и конечныхъ вещей, какъ существо абсолютное, неограниченное, высшее не только природы, но и конечнаго духа человѣческаго, личное и живое, отдѣльное отъ міра и обладающее высочайшими духовными совершенствами. Къ числу защитниковъ этого религіозно-философскаго воззрѣнія въ исторіи новѣйшей философіи относятъ *Декарта*, *Лейбница* (обыкновенно вмѣстѣ съ *Вольфомъ*), *Гербарта* и въ особенности—*Планка*, *Вейсее*, *Г. Г. Фихте*, *Халибеуса*, *Ульрици*, *Вирта*, *Зенлера*, *Каррьера*, *В. Розенкранца* и др.

Мы знаемъ, какъ учитъ *Декартъ* о прирожденности идеи Божества человѣческому духу; объ этомъ мы говорили при разборѣ ученія Спинозы о религіи и ея сущности. Къ сожалѣнію, *Декартъ* прямо не высказалъ своего взгляда на то, въ чемъ состоитъ сущность религіи; въ отрывочныхъ же и случайныхъ замѣчаніяхъ онъ придавалъ большое значеніе идеѣ Божества и познанію Бога. Это подало поводъ опираться на его ученіе даже его непримиримымъ противникамъ—раціоналистамъ. Мы совершенно согласны съ мнѣніемъ лейденскаго профессора *Раувенгофа* ¹⁾, что „великій мыслитель неотвѣтственъ за то бессмысленное представленіе, которое позже было

¹⁾ Religionsphilosophie, Braunschweig, 1894, стр. 30.

соединено съ его *idea innata*“; но самое отсутствіе въ сочиненіяхъ Декарта точнаго опредѣленія сущности религіи съ одной стороны и ограниченіе отношеній человѣка къ Богу только одною познавательною или разсудочною дѣятельностію съ другою, безъ сомнѣнія, подготовили почву не столько для теизма, сколько для рационализма. Такъ поняли Декарта даже преданнѣйшіе ученики его—Гердиль, Беккеръ, Николь, Режп, Клерселе, Мальбраншъ и Гейлинксъ. *Мальбраншъ* прямо превратилъ религію въ философію, христіанство въ метафизику; поэтому опъ и окончилъ не теизмомъ, а пантеизмомъ, признавъ вещи только видоизмѣненіемъ Божества. *Гейлинксъ* шелъ по тому же пути, отвергнувъ сначала внутреннюю связь между религіею и правдивностію, а потомъ и самаго Бога отождествивъ только съ образомъ Божиимъ въ человѣкѣ или разумомъ. Сущность религіи онъ полагаетъ въ преданности, но—не Богу, а образу Божию—разуму (*ratio*). Неудивительно послѣ этого, что многіе историки (напр., Ибервегъ—Гейнце) прямо ставятъ *картезианское* ученіе „во главѣ догматическаго и рационалистическаго ряда въ развитіи новѣйшей философіи“. Это мнѣніе раздѣляетъ и нашъ ученый мыслитель В. Д. *Кудрявецъ*. „Нельзя не согласиться, говоритъ онъ ¹⁾, съ мнѣніемъ тѣхъ, которые въ философіи Декарта, именно въ его ученіи о происхожденіи нашихъ понятій о Богѣ, въ его теоріи врожденности идей, находили первыя сѣмена деизма и существенно съ нимъ связаннаго рационализма. Въ самомъ дѣлѣ, если источникъ высшихъ истинъ заключается въ идеяхъ, врожденныхъ а priori человѣческому разуму, то нельзя ли ограничиться въ дѣлѣ религіознаго знанія однимъ этимъ источникомъ? Къ чему нужно будетъ какое либо иное озареніе человѣческаго духа Духомъ Божественнымъ, какой либо иной способъ сообщенія нашему уму религіозныхъ истинъ, если, чтобы достигнуть чистыхъ и правильныхъ понятій о Богѣ, достаточно углубленія въ себя самого, въ свой разумъ, достаточно изведенія на свѣтъ сознанія и разъясненія сокрытыхъ въ насъ самихъ сокровищъ знанія о сверхчувственномъ? Человѣкъ самъ изъ глубины

¹⁾ Соч. т. II, стр. 135.

своего разума можетъ производить тѣ понятія, которыя составляютъ содержаніе религіи; живая и постоянная связь его съ Божествомъ, какъ источникъ религіознаго сознанія, представляется излишнею“. Такимъ образомъ, хотя, по своему религіозно-философскому воззрѣнію, Декартъ, безъ сомнѣнія, долженъ быть названъ теистомъ; но съ точки зрѣнія его философіи о сущности религіи нельзя составить другого понятія, кромѣ того, какое мы встрѣчаемъ и у всѣхъ вообще до—кантовскихъ раціоналистовъ и деистовъ. Послѣдніе, какъ и теисты, не отвергали бытія личнаго Бога, но они отвергали Божественный промыслъ, взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ, а потому всякую религію въ смыслѣ союза между Богомъ и человѣкомъ, объявляли невозможною. Для нихъ религія была только совокупностью познаній о Богѣ, приобретаемыхъ разумомъ путемъ естественнаго разсудочнаго умозаключенія.

Г. В. Лейбницъ такъ же, какъ и Декартъ, былъ теистъ; даже болѣе,—онъ былъ мыслитель, который ставилъ задачею всей своей жизни—примиреніе вѣры съ разумомъ, философіи съ откровеніемъ. Въ своемъ сочиненіи „*Confessio naturae contra atheistas*“ (1669 г.) онъ жестоко нападаетъ на атеизмъ, какъ на несстественное и болѣзненное направленіе ума, несогласное съ законами здраваго логическаго мышленія и вредное для общественной—нравственной и соціальной—жизни. Съ другой стороны—въ „*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*“ (въ 1684 г.) онъ представляетъ положительныя на раціональныхъ началахъ основанныя доказательства бытія Божія. Онъ не могъ безъ скорби говорить о раздѣленіи христіанскихъ вѣроисповѣданій и потому принималъ весьма дѣятельное участіе въ вопросѣ о воссоединеніи протестантовъ съ католиками. Къ христіанской религіи онъ питалъ величайшее уваженіе, признавая ее единственно истинною религіею. Даже христіанскій догматъ о Троичности Лицъ въ Богѣ Лейбницу казался возможнымъ для уразумѣнія и разсудочнаго усвоенія. Тѣмъ не менѣе напрасно стали бы мы искать у Лейбница точнаго разрѣшенія вопроса о сущности религіи вообще: его у него нѣтъ; а стремленіе Лейбница примирить съ разумомъ *всѣ* истины религіи только подготовило почву для послѣдующаго крайняго

раціонализма. Вѣрный и безпристрастный отзывъ о значеніи Лейбница для религіи мы встрѣчаемъ у Ибервега ¹⁾. „На религію и общее образованіе 18-го вѣка, говоритъ Ибервегъ, Лейбницъ подѣйствовалъ главнымъ образомъ своею попыткой доказать согласіе разума съ вѣрой (въ Теодицеѣ). Лейбницъ сдѣлалъ это преимущественно въ противоположность Бейлю, который до крайности проводитъ старо-протестантскій принципъ противорѣчія. Съ расширеніемъ и углубленіемъ научнаго разумаго познанія въ областяхъ природы и исторіи такая попытка Лейбница являлась настоятельною потребностію времени. По мѣрѣ того, какъ принципъ Лейбница находилъ доступъ, смягчалась, съ одной стороны, рѣзкая противоположность между католичествомъ и протестантствомъ, а съ другой ослаблялось значеніе откровенныхъ ученій вообще (хотя самъ Лейбницъ не отступалъ отъ нихъ и особенно нападалъ на социніанскія возраженія противъ ортодоксальнаго ученія о Троичности) въ пользу истинъ, познаваемыхъ только разумомъ. Въ такомъ направленіи такъ называемое просвѣщеніе пошло гораздо дальше, чѣмъ этого хотѣлъ Лейбницъ. Лейбнице—вольфовская философія проложила путь къ богословскому *раціонализму*, который впоследствии получилъ отъ каптіанства еще большее развитіе, хотя и въ другомъ родѣ“.

Большой интересъ для того, кто слѣдитъ за исторіею развитія философствующей мысли, представляетъ религіозно-философское воззрѣніе *Гербарта* (1776—1841). Оно вызвало въ литературѣ два совершенно противоположныхъ сужденія о себѣ. Одни критики почти готовы причислить Гербарта къ христіанскимъ ортодоксальнымъ богословамъ; другіе напротивъ обличаютъ его въ безбожіи, хотя и прикрытомъ лицемѣріемъ. Такъ, —*Шель* (Schöl) съ своею „Критикѣ Гербартовской философіи религіи“ ²⁾ говоритъ (стр. 18): „Примкнувъ къ Канту и въ союзѣ съ нимъ, Гербартъ сдѣлалъ для богословія, какъ положительной науки или—вѣрнѣе сказать—для положительной систематической науки о религіи больше, чѣмъ всѣ святыя отцы (?), равно какъ древніе, новые и новѣйшіе схола-

¹⁾ Исторія новой философіи. Спб. 1890. Стр. 146.

²⁾ Zur Kritik der Herbartischen Religions—philosophie, 1883.

стики, взятые вмѣстѣ". Въ томъ же духѣ отзывается о Гербартовой философіи и экстраординарный профессоръ философіи въ кенигсбергскомъ университетѣ Г. Ф. *Taute* (Taute), который пришелъ къ тому заключенію, что нужно отказаться отъ религіознаго познанія, какъ недоступнаго нашему ограниченному разуму, и обратиться просто къ религіозной вѣрѣ, которая для людей интеллигентныхъ и образованныхъ можетъ быть осмыслена и обоснована только при посредствѣ и помощи философіи Гербарта. Такую именно попытку обосновать ортодоксальное богословіе на началахъ Гербартовой философіи мы находимъ въ его сочиненіи „Religionsphilosophie vom Standpunkte der Philosophie Herbarts“ (1840—1852) ¹⁾. Изъ русскихъ писателей А. А. Гассіевъ также находитъ, что философско-религіозное воззрѣніе Гербарта можетъ принести немалую пользу христіанскому апологету. „Философія Гербарта, говоритъ онъ ²⁾, какъ по умѣнью ея основателя различать въ религіи и морали существенное отъ несущественнаго, такъ по способу раскрывать и утверждать ихъ и вообще по многимъ примѣнимымъ къ богословскимъ наукамъ идеямъ, намъ кажется заслуживающею полнаго вниманія богослововъ, особенно въ интересахъ общей апологетики“. И въ другомъ мѣстѣ ³⁾: „Въ существенныхъ чертахъ взгляда Гербарта нельзя не признать согласія съ христіанскимъ воззрѣніемъ на вопросъ о происхожденіи и объ источникахъ религіи“.

Совершенно иное читаемъ мы у другихъ писателей объ отношеніи философіи Гербарта къ религіи. „Всякая попытка теоретически разработать философское ученіе о Богѣ, говоритъ, напр. Ибервегъ ⁴⁾, несоединима съ метафизикой Гербарта“. „Гербартовская система даетъ свободу каждому богословію, говоритъ Эррманъ ⁵⁾, потому что въ ней самой нѣтъ никакого богословія... Философія Гербарта есть новое доказательство, что въ индивидуалистическихъ системахъ нѣтъ мѣста для того,

¹⁾ Въ двухъ частяхъ, изъ которыхъ въ первой излагается всеобщая философія религіи, а во второй—философія христіанства.

²⁾ Христ. Чт. 1878. № 5—6, стр. 619.

³⁾ Стр. 657.

⁴⁾ Исторія новой философіи. Слб. 1890, стр. 353.

⁵⁾ Gundriss der Geschichte der Philosophie, B. 2, стр. 524.

что религіозный человѣкъ называетъ Богомъ, видя въ Немъ также и основу всего реального“. Целлеръ въ своей Исторіи философіи ¹⁾ замѣчаетъ, что „понятіе о Богѣ причинило бы метафизикѣ Гербарта совершенно особыя затрудненія“. Въ такомъ же родѣ даетъ отзывъ о философскомъ ученіи Гербарта и В. Д. Кудрявцевъ. „Въ системѣ Гербарта, говоритъ онъ ²⁾, философія религіи вовсе не находитъ себѣ мѣста... Понятія о религіи этого философа довольно смутны и неопредѣленны“.

Кому же послѣ этого вѣрить и чѣмъ объяснить столь разнообразныя отзывы о философской системѣ одного и того же мыслителя?

Намъ кажется, что съ одинаковымъ правомъ и порицаютъ и восхваляютъ Гербарта. Таковъ характеръ его системы.

Гербартъ—ученикъ и противникъ Фихте. Онъ никакъ не могъ согласиться съ знаменитыми своими современниками—Фихте, Шелингомъ и Гегелемъ, что всѣ міровыя явленія можно вывести и объяснить изъ одного абсолютнаго начала. Вслѣдствіе этого онъ является самымъ непримиримымъ противникомъ всякаго пантеистическаго міровоззрѣнія. Въмѣсто одного абсолютнаго начала, онъ признаетъ безчисленное множество такихъ абсолютныхъ началъ, которыя онъ называетъ „реальными сущностями“ или просто—„реальностями“, изъ которыхъ и состоитъ все сущее. Каждая изъ этихъ реальныхъ сущностей сама по себѣ совершенно проста и неизмѣняема, но изъ совмѣстваго бытія ихъ для нашего „случайнаго взгляда“ истекаютъ различныя отношенія, которыя намъ и представляются какъ бы различными свойствами и измѣненіями вещей. Вотъ почему метафизическое ученіе Гербарта часто называютъ „плюралистическимъ реализмомъ“. Гербартъ согласенъ съ Кантомъ съ одной стороны въ томъ, что признаетъ природными феноменальныя, но не умопостигаемыя формы пространства и времени, а съ другой—въ томъ, что въ опытѣ мы имѣемъ дѣло не съ вещью самою въ себѣ (Ding an sich), а только съ явленіями; тѣмъ не менѣе онъ далекъ отъ того, чтобы стать на сторону субъективнаго идеализма и смотрѣть

¹⁾ Стр. 865.

²⁾ Соч. II, стр. 272.

на міръ (Фихтевское Не—я), только какъ на продуктъ нашего сознанія или Я; напротивъ и самую задачу філософіи онъ поставляетъ въ томъ, чтобы съ помощію критической рефлексіи и изученія явленій познать ихъ сущность или—что то же—вѣчное, неизмѣняемое бытіе, лежащее въ ихъ основаніи. Признавъ такимъ бытіемъ „реальныя сущности“, Гербартъ, очевидно, долженъ былъ объявить ихъ вѣчными и несотворенными. Рядомъ съ ними отъ вѣчности существуетъ и „божественная интеллигенція“ (т. е. Богъ) или „высочайше Реальное“. Эта „божественная интеллигенція“ не вводится Гербартомъ въ область реальностей, какъ творческое существо или міробразовательная сила; Богъ даже находится внѣ этой области, близъ нея и въ нѣкоторой связи съ нею подобно тому, какъ и человѣческая душа, которая находится не въ самомъ тѣлѣ и не отдѣльно отъ него, но вмѣстѣ съ нимъ. Возможность органической жизни также обуславливалась не творческою силою Божества, но лишь чисто случайнымъ соединеніемъ или существованіемъ простыхъ реальныхъ сущностей. Какое же послѣ этого значеніе въ системѣ Гербарта можетъ принадлежать „божественной интеллигенціи“ или Богу, какъ высочайше Реальному? На этотъ вопросъ трудно дать отвѣтъ. И такого отвѣта мы не находимъ ни у самаго Гербарта, ни у преданнѣйшихъ его учениковъ Дробиша, Флюгеля, Циммермана, Штейнтала, Гартеншейна, Лапаруса, Тило и Штромпеля. Поэтому были совершенно правы тѣ критики Гербарта, по мнѣнію которыхъ, въ его системѣ для Бога нѣтъ мѣста. Правда, Гербартъ утверждаетъ (и совершенно справедливо), что цѣлесообразное устройство міра и особенно высшихъ организмовъ можетъ быть объяснено не иначе, какъ „вліяніемъ божественной интеллигенціи“; но объ этомъ вліяніи онъ самъ говоритъ какъ-то боязливо и нерѣшительно. Цѣлесообразность устройства міра не только усматривается нами, говоритъ онъ, какъ-это утверждаютъ защитники субъективнаго идеализма, но она несомнѣнно существуетъ и какъ объективно-реальное отношеніе вещей; тѣмъ не менѣе она обязана своимъ существованіемъ не *дѣйствию* Божества, а лишь *вліянію* Его, имѣющему для себя основаніе въ простомъ сосуществованіи божественной интеллигенціи вмѣстѣ съ простыми реальностями.

Совершенно справедливо и замѣчаніе профессора Кудрявцева, что понятія Гербарта о Богѣ вообще сбивчивы и неопредѣлены. Логически развивая свои положенія, Гербартъ, собственно говоря, не имѣетъ права приписывать своему высочайше реальному ни одного изъ тѣхъ свойствъ, которыя дѣйствительно принадлежатъ Богу и которыя приписываетъ ему эмпирическая религія (въ особенности—христіанская). Богъ у Гербарта не есть даже существо абсолютное, всесовершенное, безпредѣльное, безконечное, а слѣдовательно, и вѣчное, ибо рядомъ съ Нимъ отъ вѣчности сосуществуетъ цѣлая область реальныхъ существей, которая его ограничиваетъ и не позволяетъ Ему быть существомъ безпредѣльнымъ, безконечнымъ, всесовершеннымъ, абсолютнымъ и вѣчнымъ. Богъ у Гербарта не есть Творецъ міра, ибо міръ состоитъ изъ существей вѣчныхъ, неизмѣняемыхъ, абсолютныхъ и несотворенныхъ. Богъ у Гербарта не есть даже существо вездѣсущее, ибо Онъ не можетъ находиться даже въ мірѣ, въ области реальныхъ существей, а обитаетъ гдѣ-то на окраинѣ ея. Онъ не есть даже неизмѣняемое существо, ибо, по ученію Гербарта, самъ по себѣ онъ есть простая, безсодержательная сущность, получающая для своего духа содержаніе только мало-по-малу, во времени, благодаря своей связи съ міромъ и своимъ отношеніямъ къ нему. Онъ не есть существо всемогущее въ строгомъ смыслѣ этого слова, ибо Онъ, по ученію Гербарта, зависитъ отъ реальностей, данныхъ Ему отъвне. Если бы Гербартъ былъ вѣренъ своимъ основнымъ философскимъ положеніямъ, онъ долженъ былъ бы послѣдовательно придти къ теоретическому атеизму. Его ученіе о реальныхъ сущностяхъ, лежащихъ въ основаніи міровой жизни, если нельзя отождествлять съ ученіемъ материалистовъ объ атомахъ и съ ученіемъ Лейбница о монадахъ, то находитъ между ними близкое сходство—необходимо. Но одинъ изъ его критиковъ (Алексисъ Шварце) совершенно справедливо замѣтилъ: „Метафизика Гербарта, какъ и каждая атомистическая система, послѣдовательно ведетъ къ отрицанію и самаго понятія о Богѣ“.

Судя по общимъ началамъ Гербартовой метафизики, трудно было бы предполагать, чтобы ея виновникъ могъ высказать

здоровое сужденіе и о религіи. По ученію Гербарта, душа человѣка есть только реальная сущность. Какъ и всякая вообще реальность, сама по себѣ она проста, безсодержательна, несложна; свое содержаніе она получаетъ отъ внѣшняго міра, отъ воздѣйствія на нее со стороны соотношенія другихъ реальностей. Такъ, конечно, должны быть объясняемы, съ точки зрѣнія Гербарта, и религіозныя вѣрованія, и религіозное настроеніе человѣка. Поэтому слѣдовало бы думать, что Гербартъ станетъ на сторону какой либо *механической* гипотезы, предложенной тѣмъ или другимъ мыслителемъ для объясненія религіи, ея сущности и происхожденія въ человѣческомъ родѣ. Къ чести Гербарта нужно однако-же сказать, что онъ отвергъ всѣ такъ называемыя механическія гипотезы, какъ научно несостоятельныя и легкомысленныя. Мало того, онъ отвергъ, какъ не истинное, мнѣніе Гегеля о томъ, что сущность религіи состоитъ будто бы только въ знаніи, равно какъ не согласился онъ и съ мнѣніемъ Канта, по которому религія отождествляется съ нравственностію. Въ этомъ отношеніи правы тѣ писатели, которые утверждаютъ, что у Гербарта можно находить много такихъ положеній, которыя могутъ оказать содѣйствіе христіанскому апологету при разрѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Къ сожалѣнію, Гербартъ не оставилъ послѣ себя особаго изслѣдованія по философіи религіи; вслѣдствіе этого съ его взглядомъ на религію можно ознакомиться только по случайнымъ замѣткамъ, встрѣчающимся въ его многочисленныхъ сочиненіяхъ, и по сочиненіямъ его учениковъ. Тѣмъ не менѣе о взглядѣ Гербарта на религію можно всетаки составить болѣе или менѣе опредѣленное представленіе.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что Гербартъ высоко цѣнилъ то значеніе, которое принадлежитъ религіи въ жизни человѣка. Поэтому онъ вообще всегда говоритъ о религіи съ величайшимъ уваженіемъ, какъ о единственной силѣ, которая можетъ оказать человѣку поддержку, даровать утѣшеніе, внушить надежду, поднять духъ, укрѣпить волю, когда человѣка постигаютъ здѣсь, на землѣ, тяжелыя испытанія, скорби, бѣдствія, лишенія, непосильная борьба съ препятствіями и стра-

даніями. Такъ какъ только религія можетъ дать надежную опору и для нравственности человѣческой и вызвать у человѣка уваженіе къ добродѣтели, то Гербартъ признаетъ за религіею и важное воспитательное значеніе,—почему требуетъ отъ каждаго правительства, чтобъ въ общественныхъ школахъ было обращено серьезное вниманіе на преподаваніе религіи и религіозно-нравственное воспитаніе юношества. Задачу церкви Гербартъ также поставляетъ въ томъ, чтобы своимъ благотворнымъ вліаніемъ она оказывала содѣйствіе сохраненію и утвержденію общественнаго порядка и спокойствія.

Но откуда у человѣка вытекаетъ потребность въ религіи въ томъ смыслѣ, какой она имѣетъ въ настоящее время? Разсматривая всѣ существовавшія и существующія религіи, Гербартъ находитъ, что всѣ онѣ въ большей или меньшей степени преслѣдуютъ одну и ту же цѣль, именно—предоставить человѣку вѣрное средство—угодить Богу, стать пріятнымъ Богу, сблизиться съ нимъ; а такъ какъ человѣка удаляетъ отъ Бога неисполненіе имъ воли Божіей, грѣхъ или—вѣрнѣе—такое душевное состояніе, въ которомъ человѣкъ дѣйствуетъ даже противно волѣ Божіей, то каждая религія требуетъ отъ человѣка борьбы съ такимъ грѣховнымъ состояніемъ его собственной души. Отсюда Гербартъ дѣлаетъ прямое заключеніе, что религіозная потребность у человѣка обуславливается съ одной стороны его грѣховнымъ состояніемъ, а съ другой—его безпомощностью и безсиліемъ, невозможностію уничтожить это состояніе только своими собственными силами. Если бы не было грѣха, если бы человѣкъ не испытывалъ страданій, которыя часто находятся въ связи съ заблужденіями и нарушеніями требованій нравственнаго закона, то у человѣка, думаетъ Гербартъ вмѣстѣ съ своими послѣдователями, не было бы и религіи—по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, какой имѣетъ она въ настоящее время.

Въ чемъ же, по Гербарту, состоитъ сущность религіи? Нельзя согласиться съ Гегелемъ, говоритъ Гербартъ, что сущность религіи состоитъ въ знаніи, ибо хотя каждая религія и имѣетъ свою догматику, но въ то же время каждая религія утверждаетъ, что Богъ есть существо совершенно непостижимое для

человѣческаго разума, вслѣдствіе чего и религіозная догматика получаетъ свое содержаніе не отъ разума человѣческаго, а изъ мнимаго или дѣйствительнаго откровенія самаго Божества. Нельзя согласиться, говоритъ Гербартъ, и съ Кантомъ, будто бы сущность религіи состоитъ въ нравственности, потому что мораль не помогаетъ, а только повелѣваетъ и никакое нравученіе въ мірѣ не въ состояніи гарантировать человѣчество отъ страданій, отъ нарушеній нравственнаго закона и отъ внутренней испорченности. Не соглашается Гербартъ и съ Шлейермахеромъ и Гёте, что сущность религіи нужно полагать въ чувствѣ и эстетическомъ наслажденіи, такъ какъ каждая религія заключаетъ въ себѣ, какъ существенную часть, теоретическій элементъ и нравственно-практическія требованія, которыя должны быть осуществлены въ жизни каждымъ человѣкомъ.

Но не полагая сущности религіи ни въ знаніи, ни въ нравственности, ни въ морали, Гербартъ однако-же утверждаетъ, что ни одна изъ этихъ областей душевной жизни человѣка не можетъ оставаться чуждою для религіи, такъ какъ факторами религіознаго сознанія человѣка оказываются и умъ, и сердце, и воля.

Умъ ведетъ послѣдовательно человѣка къ Богу чрезъ разсмотрѣніе мірового устройства. Цѣлесообразность, которой нельзя не видѣть въ мірѣ, говоритъ Гербартъ, невольно заставляетъ насъ умозаключать, что міръ долженъ быть дѣломъ высшей интеллигенціи; а отсюда ясно, что цѣлесообразность въ природѣ не только должна быть признана главнымъ мотивомъ, но и разумнымъ основаніемъ нашей вѣры въ бытіе Божіе. Но эта же цѣлесообразность устройства міра вмѣстѣ съ вѣрою въ бытіе Божіе должна вызывать въ насъ и то настроеніе духа, которое можетъ быть названо религіозно-эстетическимъ чувствованіемъ. Прекрасное твореніе Божіе невольно приводитъ насъ въ восторгъ, заставляя насъ въ одно и то же время созерцать величіе Божіе и сознавать свое ничтожество предъ нимъ. Вѣра, говоритъ Гербартъ, независимо отъ какихъ бы то ни было доказательствъ, коренящаяся въ нравственныхъ потребностяхъ человѣка, чрезъ разсматриваніе цѣле-

сообразнаго въ природѣ пріобрѣтаетъ такую силу, для измѣренія которой природа не даетъ, да и не можетъ дать никакого масштаба. Кто можетъ измѣрить, какъ сильно дѣйствуетъ торжественная тишина послѣ шума напряженной работы, среди борьбы и паденія! При религіозномъ настроеніи отступаетъ на задній планъ силлогизмъ, методы и несогласіе ученыхъ партій: дѣло идетъ о томъ, чтобы предаться созерцанію, по— не мистическому созерцанію внутри себя, гдѣ все непостоянно и каждый видитъ по своему, а созерцанію прекраснаго и чудеснаго во внѣшней природѣ, которая всѣмъ представляется одинаковою.

Что нравственное поведеніе человѣка Гербартъ долженъ былъ признать существеннымъ моментомъ религіи, это съ несомнѣнностію слѣдуетъ уже изъ того, что, по его убѣжденію, самая потребность человѣка въ религіи вызывается неудовлетворительностію его нравственнаго состоянія.

Безсмертіе человѣческой души для Гербарта есть истина, которая не можетъ подлежать никакому сомнѣнію уже потому, что душа есть реальная сущность. Такъ какъ назначеніе человѣка, говоритъ Гербартъ, не можетъ ограничиваться одною земною жизнію, то мы, и не зная совершенно плана божественнаго Провидѣвія касательно отдаленнаго будущаго, можемъ однако-же спрашивать о томъ, что случится, когда тѣлесная темница души разрушится и разсѣется на свои первоначальные элементы. Можно думать прежде всего, что съ устраненіемъ особенныхъ вліяній, которыя обыкновенно оказываетъ тѣло на душу, особенно въ старости, исчезнетъ препятствіе, которымъ ограничены были порывы душевной дѣятельности человѣка во время ея земной жизни. Поэтому смерть слѣдуетъ считать прежде всего какъ бы *обмоложеніемъ* человѣка, безъ вступленія однако-же дѣтства; ибо уже не можетъ разрушиться какое либо изъ сложившихся постепенно соединеній представленій. Нельзя также думать, будто бы наше загробное состояніе будетъ подобно сну. Напротивъ, освободившись отъ тѣла, душа послѣ смерти будетъ находиться въ болѣе бодрственномъ состояніи; чѣмъ когда либо въ жизни.

Ученія Гербарта о религіи и ея сущности, конечно, еще

нельзя назвать вполне удовлетворительнымъ. Оно не только не находится въ связи съ его общепhilosophическимъ міровоззрѣніемъ, а даже совершенно исключаетъ его, такъ что при строго логической послѣдовательности Гербарту пришлось бы дѣлать выборъ между ними, и мы не знаемъ, что онъ цѣнитъ выше: философское ли міровоззрѣніе свое или свое учение о религіи. Кромѣ того, Гербартъ говоритъ только о такъ называемой естественной религіи; а мы знаемъ изъ исторіи, что ни одна естественная религія не могла удовлетворить потребности человѣческаго духа. Христіанская религія, которую такъ высоко цѣнитъ, повидимому, Гербартъ, превосходить всѣ другія религіи и философскія ученія не своею естественною стороною, а сверхъестественнымъ божественнымъ откровеніемъ и средствами облагодатствованія человѣка; но о послѣднемъ Гербартъ ничего не говоритъ. Безсмертіе души человѣческой Гербартъ признаетъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ признаютъ его пантеисты и матеріалисты. Если, по его ученію, душа человѣческая бессмертна потому, что она есть вѣчная и неизмѣняемая реальная сущность, какъ вѣчны и неизмѣняемы и всѣ его реальныя сущности вообще, то то же самое говорятъ и матеріалисты о своихъ атомахъ. Въ этомъ случаѣ Гербартъ былъ только послѣдователемъ, когда объявилъ бессмертными и души животныхъ и даже допустилъ, что у душъ животныхъ останутся и ихъ представленія.

Итакъ, что касается ученія о религіи и ея сущности, то заслуга Гербарта состоитъ въ томъ, что, отвергнувъ, какъ не истинныя, всѣ механическія гипотезы и одностороннія мнѣнія Канта, Гегеля и Шлейермахера, онъ доказалъ, что сущность религіи нельзя ограничивать только одною какою либо способностію души человѣческой, но что религія охватываетъ всѣ силы ея—разумъ, волю и сердце. Въ этомъ направленіи старались разрѣшить вопросъ о сущности религіи и всѣ тѣ мыслители, которые извѣстны подъ именемъ защитниковъ *умозрительнаго теизма* въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Между ними особенно выдающееся положеніе занимаютъ *Им. Герм. Фихте* (Младшій), *Германъ Ульрихи* и *Морицъ Каррьеръ*.

Фихте Младшій (1797—1879 г.), бывшій профессоръ фи-

лософіи въ университетахъ боннскомъ и тюбингенскомъ, сынъ знаменитаго Юг. Гот. Фихте Старшаго, въ области философскаго умозрѣнія не пошелъ по стопамъ своего отца; гораздо больше симпатіи онъ выказывалъ первоначально къ философіи Гегеля, хотя онъ не былъ и слѣпымъ послѣдователемъ гегельянскаго міровоззрѣнія. Съ гегельянами онъ разошелся прежде всего и главнымъ образомъ своимъ ученіемъ о Богѣ. Богъ, по ученію Фихте, долженъ быть мыслимъ не просто Творцомъ міра—вѣчнымъ и всемогущимъ, но и существомъ *непремѣнно личнымъ*. Кромѣ того, такъ какъ Богъ не могъ имѣть никакого внѣшняго побужденія къ сотворенію міра кромѣ собственной благодати и любви и сотворилъ міръ только ради самыхъ твореній, то онъ долженъ быть и существомъ *всеблагимъ*. Поэтому должны отвѣчать Ему и сотворенныя Имъ разумно-свободныя существа. Такимъ образомъ, по ученію Фихте, сущность религіи, какъ отношенія человѣка къ Богу, должна состоять въ томъ, что человѣкъ нравственно обязанъ познавать Бога, любить Его и безпрекословно исполнять Его волю. Эти мысли Фихте высказываетъ во многихъ своихъ сочиненіяхъ ¹⁾; но въ особенности въ своей „Психологіи“ ²⁾ онъ старается представить обстоятельный анализъ религіознаго настроенія и чувствованія. Здѣсь онъ, между прочимъ, доказываетъ ту мысль, что каждое чувство, какъ произвольно возбужденное въ насъ состояніе сознанія, съ необходимостію приводитъ насъ къ признанію какой либо причины, которая можетъ дѣйствовать на насъ столько же свнутри, какъ и отвнѣ. Но въ религіозномъ чувствѣ мы испытываемъ дѣйствіе двухъ факторовъ: съ одной стороны—чувство собственной конечности, ограниченности, потребности въ посторонней помощи, а съ другой—чувство нашего бытія, обнимаемаго безконечнымъ, которому мы подчинены; оба эти чувства соединяются въ одно общее настроеніе, которое должно быть названо благоговѣ-

¹⁾ Сюда относятся: 1. Sätze zur Vorschule der Theologie, Stuttgarten, 1826; 2. Speculative Theologie, Heidelberg, 1846, 1847; 3. System der Ethik, Leipzig, 1850. 4. Anthropologie, Leipzig, 3-te Aufl., 1876; 5. Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, Leipzig, 1878.

²⁾ Psychologie, die Lehre von dem bewassten Geiste des Menschen 1864.

нѣмъ, но которое вначалѣ не можетъ быть ясно нами представлено, потому что всякое неопредѣленное представление мы бываемъ вынуждены отклонить какъ неудовлетворительное, какъ только безотчетное предчувствіе безконечнаго. Никакой предметъ въ области чувственнаго возрѣнія не можетъ дѣйствовать на насъ такъ, чтобы онъ возбуждалъ въ насъ благоговѣніе, а потому и причина чувства благоговѣнія не должна быть отыскиваема нами во внѣшнихъ вещахъ, а только въ глубинѣ нашего собственнаго существа, въ первоосновѣ всѣхъ вещей, которая въ насъ заключается и въ насъ открывается. Конечныя вещи могутъ существовать подъ тѣмъ необходимымъ условіемъ, что вѣчная причина всякой сущности и дѣятельности постоянно продолжаетъ дѣйствовать, сохраняя въ нихъ сущность и остается имманентною имъ, какъ единственно истинный и вполне достаточный источникъ силы ихъ существованія и дѣйствованія. Въ человѣкѣ же эта причина дѣйствуетъ еще и какъ нравственная сила, возстановляющая насъ изъ паденія и укрѣпляющая насъ въ нашей нравственно-практической дѣятельности. Это мы сами сознаемъ изначально и непосредственно въ своемъ чувствѣ или—вѣрнѣе—въ своей совѣсти. Совѣсть свидѣтельствуетъ намъ, что надъ нашимъ духомъ господствуетъ неизмѣнная воля добра, какъ вѣчный нравственный міропорядокъ, къ которому мы чувствуемъ извѣстныя нравственныя обязанности съ нашей стороны въ смыслѣ нравственнаго долга. Когда наше сердце возвышается къ нему, оно чувствуетъ свое единство съ нимъ и въ этомъ нахожденіи себя въ другомъ, въ этой любви къ Богу и ближнимъ, заключается источникъ того блаженства, которое свидѣтельствуетъ о достигнутомъ общеніи существъ.

Философія Фихте Младшаго отличается, впрочемъ, такою туманностію и эластичностію, что едва ли кто можетъ быть удовлетворенъ ея разрѣшеніемъ вопроса о сущности религіи. Особенно это нужно сказать о „Спекулятивномъ богословіи“, Фихте. Здѣсь мы встрѣчаемся съ такою путаницею понятій и выводовъ, что ей какъ будто бы и конца нѣтъ. Здѣсь говорится и о „первоположеніяхъ или монадахъ“, слишкомъ напоминающихъ собою Гербартовскія „реальныя сущности“ и вы-

даваемыхъ за „внутреннія опредѣленности самосознательной воли Божіей“,—и о „вѣчномъ универсѣ, какъ истинной безпространственной и безвременной субстанціальности, которая лежитъ въ основаніи міра явленій и образуетъ перводействительность (Urwirklichkeit) во всякомъ пространственномъ и временномъ существованіи“ и т. д., и т. д. Фихте, безъ сомнѣнія, признаетъ бытіе личнаго живого Бога; но онъ какъ будто бы боится громко сказать объ этомъ своимъ читателямъ...

Гораздо прямѣе и откровеннѣе высказываетъ свои теистическія убѣжденія извѣстный профессоръ въ Галле *Германъ Ульрици*. Этотъ вѣмецкій мыслитель болѣе другихъ извѣстенъ русскимъ читающимъ людямъ. Многія изъ его сочиненій переведены на русскій языкъ ¹⁾. Ульрици—не только строго-логическій мыслитель—философъ, но и знаменитый „естествоиспытатель“; всѣ его разсужденія о религіозныхъ истинахъ основываются на прочно установленныхъ фактахъ и результатахъ опытныхъ наукъ, а потому онѣ и заслуживаютъ особеннаго вниманія со стороны любознательныхъ читателей.

Ульрици не только вѣруетъ въ бытіе живого личнаго Бога, не только не боится высказывать эту вѣру свою открыто, но и приводитъ доказательства ея, основанныя главнымъ образомъ на выводахъ естествознанія. Свое разсужденіе о религіи и ея сущности онъ начинаетъ критикою самой распространенной и самой популярной у атеистовъ гипотезы натуралистической. Новѣйшія культурно-историческія, этнологическія и филологическія изслѣдованія показали, говоритъ Ульрици, что разнообразныя естественныя религіи—начиная отъ шаманства и фетишизма до развитыхъ мифологическихъ системъ—основываются не на обоготвореніи предметовъ природы или силъ природы, какъ думали вообще прежде и какъ утверждаетъ матеріализмъ, но вышли изъ представленія, хотя совершенно темнаго и неопредѣленнаго, о божественномъ вообще, о неизвѣстной силѣ и сущности, дѣй-

¹⁾ 1. Богъ и природа. Казань. 1867—1868 г. Слб. 1874; 2. Душа человека и ея отношеніе къ тѣлу, по ученію современнаго естествознанія. Перев. М. П. Митропольскій. 1879; 3. Нравственная природа человека. Перев. В. П. Голубинскій. 1877.

ствующей въ явленіяхъ, и что эти религіи, въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, приходили къ тому, что на извѣстныя явленія природы стали смотрѣть какъ на представителей этой божественной первосилы и отождествляли ихъ съ этою силою. Такимъ образомъ исторія открываетъ, что къ признанію божественнаго Существа, божественной дѣятельности привело человѣка не разсмотрѣніе природы, не какая либо рефлексія или индукція, а наоборотъ—основою этого послужило религіозное сознаніе, развивающаяся въра въ дѣйствіе божественныхъ силъ, которая воспользовалась явленіями природы, перетолковала ихъ въ своемъ смыслѣ и назвала носителями, представителями, агентами божественнаго дѣйствованія на природу и жизнь человѣка. Политеизмъ является въ исторіи уже послѣ монотеизма; онъ только постепенно развился изъ внутренняго существа изначальнаго, хотя и неразвитаго, въ зародышѣ находившагося монотеизма. Такой выводъ историческаго изслѣдованія, говоритъ Ульрици, подтверждается и психологическими фактами. На основаніи этихъ фактовъ совершенно невозможно допустить, чтобы предметъ природы, пусть то даже будетъ всеоживляющее солнце, признавался непосредственно за божество. Для чувственнаго, неразвитаго еще человѣка, какъ и для ребенка, чувственный предметъ непосредственно есть лишь то, чѣмъ онъ кажется: солнце есть свѣтящійся дискъ, луна—тотъ же дискъ только съ болѣе слабымъ блескомъ и т. д. Только тогда, когда уже возникъ вопросъ объ основаніи и причинѣ явленій природы, счастливыхъ и несчастныхъ событіяхъ человѣческой жизни, условіяхъ человѣческаго благополучія,—извѣстнымъ предметамъ природы люди могли усвоить высшее значеніе, чѣмъ другимъ. Только тогда, когда люди узнали, что ростъ, жизнь и развитіе растений, животныхъ и человѣка зависятъ отъ согрѣвающихъ лучей солнца, солнце они могли возвести въ божество или, по крайней мѣрѣ, въ его представителя, въ носителя божественной силы. Но вмѣстѣ съ этимъ вопросомъ, требующимъ отвѣта, и пробуждается религіозное сознаніе; оно есть только слѣдствіе этого пробужденія, знакъ и доказательство того, что первоначальное религіозное чувство, существовавшее изначала, стало теперь уже сознательнымъ и на-

чало искать для своего содержанія вполне соответствующаго ему выраженія. Самый вопросъ объ основаніи и причинѣ предполагаетъ уже, что отдѣльное явленіе не совершенно самостоятельно или абсолютно, но въ своемъ бытіи и свойствахъ зависитъ отъ чего-то другого, обуславливается имъ; только изъ такого предположенія и могъ возникнуть этотъ вопросъ; безъ него онъ не возможенъ. Но условное не можетъ быть понятнo, представлено, познано, какъ именно условное, безъ отличенія его отъ чего-то другого, безусловнаго. Какъ не могли бы мы различать краснаго цвѣта отъ голубого, если бы мы не имѣли чувственнаго ощущенія отъ краснаго и голубаго цвѣтовъ, такъ не могли бы мы различать и условнаго отъ безусловнаго, еслибы безусловное не входило также въ кругъ нашей душевной жизни, нашихъ ощущеній, чувствъ и т. п.; представленіе объ условномъ поэтому невозможно безъ одновременнаго, хотя бы то даже и темнаго только представленія объ обуславливающимъ это условное, т. е., о безусловномъ. На томъ же самомъ основаніи невозможно представленіе о конечномъ, предѣльномъ, безъ одновременнаго, хотя бы то даже совершенно неяснаго представленія о другомъ, посредствомъ чего оно ограничено, т. е., о безконечномъ. Точно также и представленіе дѣйствія, именно какъ дѣйствія, немислимо безъ одновременнаго, хотя бы то лишь темнаго представленія о причинѣ, а это опять таки заключаетъ въ себѣ представленіе о послѣдней основной причинѣ, отъ которой исходятъ всѣ дѣйствія.

Такимъ образомъ, по справедливому замѣчанію Ульрици, даже всѣ доказательства бытія Божія не создаютъ идею о Богѣ, а напередъ предполагаютъ ее, какъ уже существующую неясно въ думѣ человѣка. Всѣ доказательства бытія Божія, говоритъ Ульрици, всѣ аргументы болѣе яснаго, вѣрнаго, болѣе адекватнаго пониманія идеи о Богѣ, хотя они представляютъ объективное основаніе вѣры въ Бога, логическую необходимость мыслить бытіе Божіе въ совершенно правильной логической формѣ и въ состояніи уничтожить всѣ сомнѣнія и думы, все таки всѣ эти доказательства оказываются недостаточными настолько, насколько они не только не доказываютъ первичнаго возникновенія идеи о Богѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ основнаго условія нашей вѣры въ Бога, но въ противополож-

ность этому доказываютъ, что познаніе Бога въ природѣ и исторіи, въ существѣ и жизни человѣчества вовсе не есть первоначальное пониманіе самой идеи и вмѣстѣ съ тѣмъ вовсе не первичное познаніе, но, такъ сказать, познаніе вторичное, возведеніе на степень разумной и объективной вѣры того, что уже прежде находилось субъективно въ духѣ, хотя бы только въ формѣ предчувствія или слѣпago внутренняго чувства, — вторичное познаніе, посредствомъ котораго на содержаніе непосредственнаго внутренняго чувства наложена была печать объективности и реальности.

Впрочемъ, говоритъ Ульрици, эта прямая невозможность вывести идею о Богѣ изъ какихъ либо воззрѣній, разсужденій, размышленій и силлогизмовъ является очень вѣскимъ доказательствомъ *бытія* Божія, бытія творческой, премірной перво-силы и первосущности. Эта идея, какою бы она ни казалась неясною и искаженною, не только распростраена среди всѣхъ народовъ земного шара, но она существовала уже и въ самомъ началѣ бытія рода человѣческаго, насколько помнитъ это начало исторія. Эта идея, конечно, должна имѣть происхожденіе, основу или причину своего возникновенія. Такъ какъ она не могла произойти изъ какого нибудь воззрѣнія на природу, изъ какого либо размышленія человѣка о мірѣ и самомъ себѣ, то не остается ничего другого, какъ признать, что первоначальное ея происхожденіе, первоначальная ея основа заключается въ дѣйствіи самаго Бога. Вотъ почему ссылаются просто на „врожденное сознаніе о Богѣ“, на „врожденную идею о Богѣ“, и считаютъ ее источникомъ религіи. Въ самомъ существѣ человѣческаго духа, говорятъ, паходятся непосредственно присущія, апріорическія понятія или идеи божества, истины, добра и проч. Но эта теорія не даетъ яснаго опредѣленнаго отвѣта на вопросъ о первоначальномъ происхожденіи идеи божества, она встрѣчаетъ много трудностей, которыхъ не въ состояніи объяснить. Если бы идея была „врождена“ намъ какъ сознательное представленіе, то было бы совершенно непонятно, какъ могли образоваться слишкомъ разнообразныя представленія человѣка о Богѣ и божественномъ существѣ. Декартъ, одинъ изъ защитниковъ теоріи врожденности идей, подъ именемъ идеи божества разумѣлъ полное, опредѣленное понятіе о Богѣ; и эм-

пирики были правы, когда, понимая врожденную идею въ смыслѣ Декарта, замѣчали, что такой идеи вовсе нѣтъ у большей части людей, что у многихъ понятія о Божествѣ представляются намъ не таковыми, какъ понимаетъ идею теорія, часто очень слабыми, темными, даже ложными. Но кромѣ того—и это главнымъ образомъ—собственно нѣтъ никакихъ врожденныхъ представлений и не можетъ быть, потому что даже самое наше сознание не есть врожденное. Психологія доказываетъ, что всѣ наши представленія, а вмѣстѣ съ ними и сознание только постепенно возникаютъ изъ чувственныхъ ощущеній и психическихъ чувствъ посредствомъ различающей дѣятельности души. Это—фактъ неопровержимый. Представленія о Богѣ не составляютъ исключенія; по крайней мѣрѣ, въ ребенкѣ, пока онъ не достигаетъ сознанія, нѣтъ никакого слѣда такого представленія. Принимать же бессознательныя представленія или идеи значитъ противорѣчить себѣ, потому что бессознательныя представленія вовсе не суть представленія, но простыя ощущенія или внутреннія чувства. Наконецъ, если бы врожденное сознательное представленіе объ абсолютной силѣ и величіи Бога, съ которымъ необходимо предположить врожденнымъ также и сознание обязанности по отношенію къ божественной волѣ, было намъ присуще, то это такъ бы повліяло на человѣческое самоопредѣленіе, что свобода воли совершенно была бы немислима.

Итакъ, въ чемъ же нужно полагать источникъ религіозныхъ вѣрованій и представлений?

Такимъ источникомъ, говоритъ Ульрици, можетъ быть только опредѣленное чувство, движеніе души, образующееся чрезъ непосредственное дѣйствіе Бога,—чувство, въ которомъ бытіе Божіе сказывается душѣ такъ же непосредственно, какъ въ чувственномъ воспріятіи сказывается бытіе внѣшняго предмета. Если Богъ есть духовная сущность, сила различающая, производящая, творящая, если міръ—Его твореніе, которое возникаетъ только чрезъ Него и чрезъ Него развивается, то это чувство можетъ быть объяснено не иначе, какъ если мы для его происхожденія предположимъ особенное божественное дѣйствіе. Міръ не только возникаетъ чрезъ Бога, но и существуетъ только чрезъ Него. Міръ существуетъ только

тѣмъ, что творческая сила Божія постоянно отражается въ немъ очень ярко, постоянно дѣйствуетъ въ немъ какъ *primum movens*, которое устанавливаетъ и поддерживаетъ условныя элементарныя силы природы, служа для нихъ всегдашнимъ дѣятельнымъ условіемъ: только благодаря этой силѣ міръ можетъ продолжать свое существованіе, потому что всякая условная сила перестаетъ дѣйствовать, какъ скоро не будетъ условія этой дѣятельности. Богъ есть не только Творецъ, но и Промыслитель міра. Если всякая причина проявляется въ своемъ дѣйствіи, то и Творецъ и Промыслитель міра также необходимо проявляется въ своемъ твореніи. Если твореніе чувствуетъ, воспринимаетъ, способно къ сознанію, то такое самооткровеніе Бога въ твореніи есть откровеніе для твари. Творческая и промыслительная дѣятельность Бога состоитъ не просто только въ установленіи и производительности, но сама собою предполагаетъ опредѣленность твари чрезъ Творца. И если признать, что живое, одушевленное существо призвано къ бытію особеннымъ дѣйствіемъ Божиимъ и, слѣдовательно, особеннымъ же дѣйствіемъ и должно поддерживаться, то эта же дѣятельность божественная вызывается тамъ, гдѣ твореніе становится снабженнымъ такою нѣжною способностію чувства, что, чудесно возбужденное Творцомъ, вызывается опредѣленное чувство, особенное, отличное отъ другихъ движеніе души, какъ восполняющій моментъ самочувства въ твари. Какъ каждое чувственное ощущеніе въ основѣ своей заключаетъ самоощущеніе, такъ точно и всякое чувство—хотя бы то прямое и непосредственное—есть самочувство, потому что есть движеніе души чрезъ свое собственное опредѣленное свойство и состояніе, возбужденіе и движеніе, откуда бы они ни происходили. Такимъ образомъ не сознаніе и самосознаніе, а само чувство души, чувство собственнаго бытія и жизни заключаетъ въ себѣ чувство Бога, чувство бытія и дѣйствій Божіихъ. Богъ, Творецъ и Промыслитель, открываетъ себя въ человѣческой душѣ и чрезъ это открываетъ себѣ эту человѣческую душу, хотя бы только въ такой формѣ, которая не содержитъ никакого познанія, никакой вѣры или вѣдѣнія Божія, но только основаніе и возможность его.

Это внутреннее чувство, насколько оно имѣетъ своимъ пред-

метомъ Бога,—говорить Ульрици,—это указаніе на Бога, хотя оно проявляется только какъ моментъ рядомъ съ другими моментами, есть *религіозное* чувство, къ которому справедливо сводятъ религію, такъ какъ на немъ основывается субъективная сторона всякой религіи, собственное внутреннее свидѣтельство бытія Божія. Это есть первоначальное чувство чело-вѣческой души, такое же первоначальное, какъ и нравствен-ное чувство долга, основаніе нравственной природы чело-вѣка. Внутренняя жизнь чело-вѣческой души коренится въ Богѣ, такъ какъ она развивается въ религіозномъ и нравственномъ чувствѣ, которое возникаетъ только чрезъ Бога. И такъ какъ изъ этого внутренняго источника, изъ этого непосредственнаго безсознательнаго сообщенія души съ Богомъ въ своемъ осно-ваніи истекаютъ всѣ тѣ импульсы, стремленія и зародыши мыслей, которые, какъ всемірно-историческіе факты и идеи, заправляютъ ходомъ исторіи и споспѣшествуютъ умственному и нравственному движенію чело-вѣчества, то изъ этого же источника религіозное и нравственное чувство можетъ полу-чать новую жизнь, новую силу и крѣпость, новыя побужде-нія и направленія. Здѣсь, слѣдовательно, находится мѣсто той воспитательно-откровенной дѣятельности Божіей, того промы-слительнаго руководства всемірною исторіею, которому учатъ всѣ болѣе или менѣе развитыя религіи. Какъ именно открыва-етъ себя эта дѣятельность, какое было содержаніе вышед-шихъ отъ нея откровеній, какая была форма вѣрованія въ откровенія,—это можно видѣть изъ самой всемірной исторіи и изъ хода религіознаго и нравственнаго развитія чело-вѣче-ства. Религіозное и нравственное чувство, непосредственное откровеніе Бога въ чело-вѣческомъ духѣ есть только необходи-мое основоположеніе всякаго иного, посредственнаго открово-венія чело-вѣческому духу, будетъ ли оно сообщено ему въ природѣ или исторіи. Безъ религіознаго и нравственнаго чув-ства мы не могли бы признать даннаго намъ откровенія Божія откровеніемъ божественнымъ, не могли бы отличить истины отъ заблужденія и лжи.

Такъ рассуждаетъ Ульрици о религіи и ея сущности въ своемъ сочиненіи „Богъ и природа“. Но не менѣе интереса въ этомъ отношеніи представляетъ и другое сочиненіе Ульрици—

Психологія,—въ которомъ мы встрѣчаемся съ довольно глубокимъ и всестороннимъ анализомъ религіознаго чувства. Въ этомъ сочиненіи Ульрици не только опровергаетъ возраженія противъ первоначальности религіознаго чувства и противъ пониманія этого чувства, какъ источника религіи и богопознанія, но и показываетъ, какъ и въ какомъ именно отношеніи религіозное чувство, хотя, повидимому, вполне обусловливается религіознымъ представленіемъ или идеею, которую приобрѣтаетъ человѣкъ о Богѣ, но въ своемъ основаніи служитъ условіемъ религіознаго представленія. Въ частности въ этомъ сочиненіи Ульрици доказываетъ, что религіозное чувство имѣетъ не только субъективную, но и объективную сторону, и что съ этой-то стороны религіозное представленіе развивается и получаетъ импульсъ къ своему дальнѣйшему образованію, развитію и окончательной формѣ. Кромѣ того, здѣсь Ульрици показываетъ намъ, что субъективная сторона религіознаго чувства, на которую мыслители преимущественно и обращаютъ свое вниманіе, есть только отображеніе объективной и потому не только переходитъ въ чувство совершенной зависимости, покорности, страха и благоговѣнія,—но—и въ чувство возвышенія, потому что заключаетъ въ себѣ представленіе сродства человѣка съ Богомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ представленіе человѣческаго достоинства и также чувство влеченія къ Богу, бессознательной любви къ Нему, какъ высшему идеалу всякаго совершенства,—и что изъ этихъ послѣднихъ моментовъ нужно въ сущности объяснять родство религіи съ искусствомъ, равно какъ и происхожденіе всѣхъ искусствъ изъ религіи. Наконецъ, въ своей Психологіи Ульрици отмѣчаетъ и то, что религіозное и нравственное чувства хотя и не тождественны между собою, однако находятся въ самомъ тѣсномъ отношеніи другъ къ другу, взаимно дополняютъ одно другое и что поэтому столь частое противорѣчіе между религіознымъ и нравственнымъ сознаниемъ можетъ исходить не отъ чувства, а только изъ религіозныхъ и нравственныхъ представленій.

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

(Окончаніе будетъ).

Законодательство Петра Великаго о смѣшанныхъ бракахъ предъ судомъ церковныхъ каноновъ.

(ИСТОРИКО-КАНОНИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Обончаніе *).

Извѣстный сотрудникъ Петра на поприщѣ преобразованій, во всемъ раздѣлявшій его взгляды, человекъ, не оставлявшій ни одного дѣла безъ того, чтобы не обдумать его со всѣхъ сторонъ, и написавшій множество увѣщаній къ раскольникамъ, Теофанъ Прокоповичъ видѣлъ въ раскольникахъ „смѣха и жалости достойную матерію“, а самихъ раскольниковъ считалъ „глупѣе римскаго папы“¹⁾. Расколъ по нему былъ результатомъ крайняго невѣжества, и, потому, просвѣщеніе онъ полагалъ самымъ лучшимъ средствомъ противъ него. Онъ совѣтовалъ „искусно, ясно и довольно показывать народу, что пункты развогласія раскольниковъ и православныхъ не имѣютъ никакой важности и что „преданіе оныхъ есть суетное“; эти пункты, по мнѣнію Теофана, „вещи весьма среднія“, значитъ, „кто вещь среднюю упрямствомъ своимъ поставитъ въ догматъ, тотъ уже самъ еретикъ есть, понеже дѣлаетъ то составомъ вѣры, что Богъ не сдѣлалъ“. Онъ строго обличаетъ старую систему XVII вѣка—принимать жестокія мѣры противъ старообрядцевъ, мѣры, похожія на приемы католическихъ орденовъ противъ еретиковъ и упрекать тѣхъ, которые видѣли въ расколѣ одни персты, аллилуйи и т. п. и старались заставить раскольниковъ, чтобы они, подъ страхомъ жестокаго наказанія, ходили въ церковь.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 19, за 1902 г.

1) П. С. З. № 3391, 4635 и др. Чистовичъ, Теоф. Прок. 130 стр. и др.

Феофанъ въ то же время говорилъ, что „учители раскола російскаго тупыи и грубыи сумасброды и единой части христіанскаго исповѣданія не знающіи, но токмо обманомъ простаго народу чреву своему служащіи, сущіи атеисты и прямые безбожники“. Онъ видитъ въ нихъ бунтовщиковъ вредныхъ государству и противъ этихъ людей совѣтуетъ строгія мѣры. Въ Духовномъ Регламентѣ онъ говоритъ, что „по всей Россіи никого отъ раскольщиковъ не возводитъ на власти, не токмо духовныя, но и гражданскія даже до послѣдняго начала и управленія, чтобы не вооружить... лютыхъ непріятелей и государству и государю непрестанно зломыслящихъ“¹⁾. Если несогласіе раскольниковъ выражается только въ неповиновеніи церковнымъ постановленіямъ объ обрядахъ, то это есть невѣжество и неразуміе, противъ котораго нужно бороться не принудительными мѣрами, а увѣщаніемъ и убѣжденіемъ. Но если противники церкви являются силой, протестующей противъ новыхъ порядковъ, противъ правительства, если не хотятъ исполнять распоряженій общихъ для всѣхъ подданныхъ, то ихъ должно преслѣдовать и всячески искоренять, какъ бунтовщиковъ. Церковь должна дѣйствовать своими мѣрами—убѣжденіемъ и поученіями, государственная власть должна преслѣдовать не за двуперстіе и аллилуію, вообще,—не за религіозныя убѣжденія, а за неповиновеніе правительству, и оставлять ихъ въ покоѣ, если они живутъ мирно и исполняютъ свои обязанности. Въ архіерейской присягѣ 1716 года, января 22, вмѣнено въ обязанность всѣмъ архіереямъ „съ противными церкви святой съ разумомъ и съ кротостію поступать по Апостолу Павлу, яко рабу Господню не подобаетъ сваритися, но тиху быти ко всѣмъ, учительну, незлобиву, съ кротостію наказующу противныя, еда какъ дастъ имъ Богъ покаяніе въ разумъ истины (2 Тим. II, 24, 25)²⁾. Въ 1722 году было издано увѣщаніе изъ Синода, гдѣ онъ, „желая отвратить невѣждъ отъ суетвѣрія“, приглашаетъ всѣхъ раскольниковъ явиться въ Синодъ для разглагольствія „не скрытно и безъ всякой боязни“³⁾. Такимъ образомъ, было признано граж-

¹⁾ П. С. З. № 3718 т. VI; ч. II п. 6.

²⁾ П. С. З. № 2985.

³⁾ № 3891; см. еще 3925. *ibid* т. VI.

данское бытіе раскольниковъ. Петръ дозволилъ имъ свободно жить въ ихъ пустыняхъ и отправлять Богослуженіе, давалъ имъ льготы, если они исправно исполняли гражданскія обязанности. Такъ Петръ относился къ Выговскимъ и Стародубскимъ раскольникамъ. Въ видахъ гусударственной пользы правительство разсматриваемаго времени сдѣлало раскольниковъ явными, переписало ихъ и обложило податью ¹⁾. Въ 1714 году было повелѣно указомъ переписать раскольниковъ и „положить ихъ въ окладъ противъ нынѣшняго вдвое“ ²⁾, и въ этотъ окладъ было велѣно писать всѣхъ раскольниковъ и чернецовъ и черяицъ и помѣщиковъ ³⁾, кромѣ порубежныхъ раскольниковъ ⁴⁾, что впослѣдствіи часто подтверждалось, а за уклоненіе отъ платежа имъ грозило жестокое наказаніе; для сбора податей при Синодѣ были учреждены особыя отдѣленія. Но не всѣ раскольники были полезными членами государства, и само правительство дѣлать ихъ—въ указѣ 1722 года, января 27, на двѣ противоположныя категоріи: „едини суть злобни: и желѣзнаго сердца, а другіе не отъ злобы противятся, но отъ предпріятого о себѣ мнѣнія противнаго“.

Итакъ, правительство этого времени, старавшееся извлечь изъ раскольниковъ возможно большую пользу для государства, тѣмъ самымъ мало обращало вниманія на пункты разногласія ихъ съ господствующею Церковью,—послѣдней было предоставлено считаться съ ихъ религіозною совѣстію—увѣщевать и убѣждать ихъ возвратиться въ лоно православной церкви. Благодаря этому раскольники, прежде гонимые и тѣснимые церковью и государствомъ, получили теперь гражданское бытіе. Всѣ распоряженія Петра Великаго, какъ мы можемъ видѣть, направлены къ тому,—чтобы сократить и уменьшить эту язву русскаго общества,—не дать возможности, какъ ясно изъ толкованій Теофана Прокоповича,—ему распространяться далѣе. Постановленія, касающіяся брачнаго права, явившіяся какъ результатъ признанія за расколомъ гражданского бытія,

¹⁾ Дух. Регл. о мирск. особ. п. 4 в 5.

²⁾ П. С. З. т. IV № 2991.

³⁾ Ibid. №№ 2996 и 3232.

⁴⁾ Ibid. 3761; П. С. З. т. II № 453 и т. IV. № 1456.

были направлены къ той же цѣли. Въ указѣ 1719 года, даномъ на имя поручика Ржевскаго, говорилось между прочимъ: „которые женятся тайно не у церкви, безъ вѣчныхъ памятей, положить особливой сборъ, а именно: рубля по три съ чело-вѣка мужеска и женска пола, на обѣ стороны поровну, а съ богатыхъ и побольше“¹⁾.

Правда, въ этомъ постановленіи не говорится, дѣйстви-тельно ли эти заключенныя тайно раскольническія сожитія, но такъ какъ эти сожитія служили, по законамъ этого вре-мени, не только доходной статьёй, но и запрещеніе ихъ было средствомъ къ уменьшенію раскола, къ возвращенію раскольни-ковъ въ лоно православной церкви, то, конечно, оно не могло довольствоваться одними только поборами съ нихъ за ихъ заблужденія, а желало этими поборами возвратить ихъ на истинный путь. Значить, они не могли вступать въ эти сожитія, заплативъ лишь въ казну девьги. Между тѣмъ современные раскольники, на основаніи этого указа, полагаютъ, что съ этого времени государственная власть при-знала законность ихъ браковъ, заключенныхъ безъ вѣчанія, и стараются, такимъ образомъ, истолковать это распоряженіе въ свою пользу²⁾. На самомъ же дѣлѣ правительство того времени вовсе не разрѣшало, стремясь обратить раскольниковъ или уменьшить ихъ число, покупать у него ихъ беззаконныя сожитія, а, наоборотъ, преслѣдовало эти тайные браки, и подвергало такихъ сожителей штрафу, т. е. считало ихъ пре-ступниками церковныхъ правилъ. Это подтверждаютъ и другіе указы о бракахъ съ раскольниками. Въ 1722 году были сдѣ-ланы „резолюціи Синода по дѣламъ, касающимся раскола“ на 34 пункта доношенія Златоустовскаго архимандрита Антонія, гдѣ были изложены и постановленія относительно браковъ съ раскольниками. Здѣсь Синодъ опредѣляетъ, что раскольникъ, вступающій въ бракъ съ православнымъ лицомъ, первые да-пріиметь Церкви Святой обѣщаніе съ присягой³⁾, т. е. лишь подь условіемъ принятія православія раскольнику дозволяется

1) П. С. З. т. IV № 3340. Именной 1719 г. мр. 24.

2) Нильскій. Семейная жизнь въ русск. раск. вып. I г. 332.

3) П. С. З. т. VI № 4069 п. 10—1722 г. мая 15.

бракъ съ православнымъ. Въ томъ же указѣ опредѣлено, что „рождаемая отъ такихъ супружниковъ, которыхъ едино лице держится церкви, а другое пребываетъ въ расколѣ, дѣти крестить въ церкви православной и лице раскольническое не имѣть власти крестить дѣти, гдѣ хочетъ, подъ жестокимъ наказаніемъ ¹⁾. Равно и у записныхъ раскольниковъ дѣти крестить православно и православнымъ, а не инымъ быть въ воспріемникахъ ²⁾, „но къ крещенію такихъ раскольническихъ младенцевъ въ воспріемникахъ раскольникамъ быть не попускать ³⁾. „Обоихъ раскольниковъ, желающихъ вступить въ бракъ, не вѣнчать“, т. е. если женихъ и невѣста—оба старообрядцы, вѣнчать ихъ запрещается, и, значитъ, бракъ имъ не дозволяется вовсе ⁴⁾. Если же они и „безъ церковнаго вѣнчанія жить съ собою станутъ, допросить, кто вѣнчалъ или безъ всякаго вѣнчанія живутъ, и того вѣнчавшаго сыскать къ наказанію, да и вѣнчавшіеся, яко своего обѣщанія (которое при записаніи своемъ въ явный расколъ роспиской учинили) преступили и наказанію подлежатъ. А если сами съ собою сожитіе свое воспріали, за то ихъ, яко законопреступниковъ, звать на судъ архіерейскій, а ежели же не похотятъ сказать, кто вѣнчалъ ихъ, или безъ всякаго вѣнчанія сжились, то взяты будутъ въ розыскъ“. Эти распоряженія ясно показываютъ, что вышеприведенный указъ 1719 года имѣетъ совершенно противоположный смыслъ тому, какой придаютъ ему раскольники. Все это говоритъ за то, что у старообрядцевъ вовсе отнималось право вступать въ бракъ не по уставу православной церкви не по нововсправленнымъ книгамъ. Если они хотѣли жить въ бракъ по обрядамъ своей секты—вѣнчались бы по старопечатнымъ неисправленнымъ книгамъ, то и они, какъ законопреступники, и вѣнчавшіе ихъ подпадали духовному суду, а за внѣбрачное сожитіе подвергались уголовному и платили еще штрафъ. Ихъ отправляли въ розыскъ, а что такое было это учрежденіе въ разсматриваемое время,—при существованіи преображенскаго приказа,

¹⁾ Ibid. п. 5. П. С. З. т. VI № 4009.

²⁾ Ibid. п. 7. П. С. З. т. VI № 4009.

³⁾ Ibid. п. 8. П. С. З. т. VI № 4009.

⁴⁾ Ibid. п. II; П. С. З. т. VI № 4009.

хорошо извѣстно. Указъ 1722 года, кромѣ того, запрещаетъ вѣнчать раскольническимъ попамъ.

„Понеже усмотрѣно изъ дѣлъ, говорится здѣсь, что всѣмъ раскольническимъ дѣйствамъ большей причиной есть то, что по суетному ихъ раскольническому мнѣнію попы, паче же непосвященныя отправляютъ всякія церковныя потребности... хотящихъ брачиться вѣнчаютъ“, поэтому отбирать у всѣхъ раскольниковъ сказки, подъ страхомъ конфискаціи и ссылки на галеры, кто у нихъ эти требы исправляетъ; по этимъ сказкамъ такихъ сыскивать и допрашивать, какого они „чина“,— если попу, то кто его посвятилъ и имѣетъ ли ставленную грамоту, гдѣ служить, и не подъ запрещеніемъ ли, а если непосвященный, то давно ли соврощенъ въ расколъ и кѣмъ. Послѣ допроса и обстоятельнаго слѣдствія священника и непосвященнаго отсылать въ гражданскій судъ, а имѣніе ихъ конфисковать въ казну ¹⁾. Это указаніе было подтвержденіемъ другого, сдѣланнаго нѣсколько ранѣе этого времени, въ томъ же году (28 февраля) ²⁾. Въ этомъ послѣднемъ было еще постановлено: „повеже отъ раскольническихъ поповъ и отъ непосвященныхъ творимыя требы имѣютъ быть всѣ пресѣченны“, то если бы раскольникъ пожелалъ вѣнчаться по чину и по новоисправленнымъ требникамъ, какъ вѣнчуются православныя, то брачавшихся обязывать присягой, съ жестокимъ подтвержденіемъ, что имъ впредь въ расколѣ не быть, а быть православными, и съ раскольниками никакого соединенія и разговоровъ о раскольничествѣ не имѣть и раскольническихъ учителей не держать? Въ томъ же году по этой части были сдѣланы еще слѣдующія узаконенія. „Съ обрѣтающихся въ приходѣ раскольниковъ, съ всякаго раскольнича двора брать приходами ихъ священникамъ съ причетники по гривнѣ отъ души въ годъ, а сверхъ того отъ женитвы гривна“ ³⁾. Тѣ изъ записныхъ раскольниковъ, которые стали бы препятствовать своимъ дѣтямъ „православнымъ сущимъ“ вступать въ бракъ, гнушающеса брака и лишаютъ ихъ вѣна, на та-

1) П. С. З. т. VI № 4052 п. 5. Сенатъ обще съ Синодомъ 1722 г. іюли 16.

2) П. П. С. З. т. II № 453 п. 6. 1722 г. февраля 28.

3) П. С. З. т. VI № 4009 п. 27--1722 г. Февралл 28.

ковыхъ раскольщиковъ править вѣно вдвое“¹⁾. Наконецъ, тѣмъ изъ раскольниковъ, которые не пожелали бы продолжать своего монашества и по обращеніи въ православіе, было разрѣшено вступать въ бракъ. „Аще постриженные отъ раскольническихъ черныхъ поповъ... не похотятъ монашества, супружество имъ позволяется, понеже бывшее ихъ въ расколѣ общаіе не важно“²⁾. Такъ, законодательство по брачнымъ дѣламъ относительно раскольниковъ употребляло всѣ мѣры, чтобы присоединить ихъ къ той церкви, въ общеніи съ которой они были раньше.—Указъ 1722 г., іюля 16 (п. 5) былъ подтвержденъ въ послѣдующее царствованіе³⁾, а п. 6 того же указа въ 1736 году⁴⁾. Узаконеніе, что раскольники могутъ вступать въ бракъ съ православными только подъ условіемъ обращенія ихъ въ православіе и что браки эти должны быть, поэтому, вѣнчаемы въ православной церкви, существуетъ и въ настоящее время“⁵⁾.

Мы сказали выше, что постановленія о бракѣ раскольниковъ служили однимъ изъ средствъ обращенія ихъ въ лоно православной церкви. По этимъ постановленіямъ выходило, что раскольникамъ бракъ запрещался совершенно. При вступленіи въ бракъ съ православнымъ лицомъ держащійся раскола присягой обязывался перейти въ православіе и въ немъ же воспитывать своихъ дѣтей, а съ своимъ собратомъ по суетвѣрію онъ не имѣлъ на это права, подъ страхомъ тяжелаго наказанія. Такое же наказаніе грозило ему, если онъ вѣнчался у раскольническаго поца по старопечатнымъ книгамъ, равно какъ и этотъ послѣдній за свою „предерзость“ въ этомъ случаѣ отправлялся въ розыскъ познакомиться съ приснопамятными дѣятелями преображенскаго приказа, или, по крайней мѣрѣ, въ канцелярію раскольническихъ дѣлъ, гдѣ, послѣ допроса, онъ долженъ былъ, смотря по винѣ, испытать на дѣлѣ публичное наказаніе, или подвергаться ссылкѣ во временную или вѣчную работу въ галеры, при чемъ имущество его конфисковалось. Повидимому, законы о бракѣ раскольниковъ, впервые сдѣлав-

¹⁾ Ibid. п. 12.

²⁾ Ibid. л. 3.

³⁾ Ibid. № 6415—(1738, мая 26).

⁴⁾ Ibid. № 6928 (1736 г. мр. 21).

⁵⁾ Закон. Градск. 33.

шіеся предметомъ законодательства въ это царствованіе, должны были, какъ видно изъ содержанія разсмотрѣнныхъ выше, сильно стѣснить раскольниковъ и поставить ихъ, такъ сказать, въ критическое положеніе. На самомъ же дѣлѣ раскольники благоденствовали и при такихъ узаконеніяхъ. Послѣднія большею частію оставались только на бумагѣ и не проводились въ жизнь. Раскольники, пользуясь всевозможными случаями, умѣли „доставать себѣ вѣнчаніе“ безъ насилія своей совѣсти и по требованію своихъ религіозныхъ убѣжденій. Безпоповцы, отвергнувъ правильное священство, а вмѣстѣ съ тѣмъ и таинства, не допускали, поэтому, самой возможности какихъ бы то ни было правильныхъ браковъ. Оставшись вовсе безъ іерархіи, Фодосѣевское согласіе начало проповѣдь, что всѣ должны вести дѣвственную жизнь, потому что нѣтъ „православнаго священства“, которое могло бы совершать таинства, а въ томъ числѣ и браковѣнчаніе. Въ то же время, по ихъ мнѣнію, явился „человѣкъ беззаконія, сынъ антихриста“, т. е. наступило то время, когда особенныя бѣдствія и горе угрожаютъ „непразднымъ и доящимъ въ тѣя дни“, когда, посему, невозможно и думать о радостяхъ семейной жизни. Въ это время воцаренія „сына погибельнаго“ и „имущія жены должны жить, яко не имущія“, потому что всѣ заботы человѣка должны быть направлены на спасеніе своей души, а самое вѣрное средство къ нему есть отреченіе отъ міра и дѣвственная жизнь. Вслѣдствіе всего этого безпоповщинскіе „большаки“ требовали отъ своихъ послѣдователей безбрачной жизни и были увѣрены, что ихъ совѣтъ не исполнить развѣ тотъ, кто не дорожитъ своей душой, а вѣнчаться у никоніанъ „антихристовыхъ поповъ“—невозможно, объ этомъ страшно даже и помыслить ¹⁾). Выговскіе раскольники, узнавъ желанія отъ нихъ Императора и угадавъ, что ему отъ нихъ нужно, легко обдѣлывали свои дѣла подъ руководствомъ настоятелей своего скита братьевъ Денисовыхъ. За исполненіе Выговцами разныхъ ремеслъ и особенно разныхъ прихотей двора Петръ относился къ нимъ очень благосклонно и даже далъ имъ свободу служить по старопечатнымъ книгамъ ²⁾). Результатомъ

¹⁾ Нильскій. Семейная жизнь въ русск. раск. 46—47 вып. I.

²⁾ Есиповъ. Раскольничьи дѣла XVIII в., с. 308, 368, т. I.

всего этого было то, что раскольники подъ личиною высокой христіанской нравственности скрывали очень часто нравственное безобразіе, допуская не только брачное сожитіе безъ церковнаго вѣнчанія, но и просто развратъ и постоянно очень ловко обходили тѣ законы, которые касались ихъ брачнаго сожитія.

Въ заключеніе скажемъ нѣсколько словъ о томъ, въ какомъ отношеніи это законодательство находится къ принципиальному, такъ сказать, опредѣленію брака съ канонической стороны. Въ зависимости отъ такого или иного пониманія брака можно усвоить различное значеніе этому юридическому институту. Съ точки зрѣнія церковнаго права бракъ есть благословляемый церковію союзъ мужчины и женщины, направленный къ полному общенію между ними всѣхъ жизненныхъ отношеній и служащій по Божественному плану міротворенія средствомъ продолженія человѣческаго рода. Полное жизненное общеніе между данными двумя лицами можетъ быть основано, конечно, только на ихъ взаимной любви другъ къ другу; слѣдовательно, это есть союзъ въ существѣ своемъ не юридическій, а этический, нравственно-религіозный. Поэтому въ силу существа своего бракъ соприкасается съ религіей и церковію, и совершеніе его у всѣхъ культурныхъ народовъ непременно соединялось съ извѣстными религіозными обрядами. Но въ то же время бракъ, какъ союзъ лицъ, направленный при этомъ къ полному общенію между ними всѣхъ жизненныхъ отношеній, необходимо предполагаетъ взаимное соглашеніе этихъ лицъ между собою; съ этой стороны бракъ заключаетъ въ себѣ и элементъ юридическій, ибо выраженіе сторонами согласія на вступленіе въ бракъ, очевидно, сообщаетъ этому союзу характеръ договора. Въ частности, христіанскій бракъ существенно отличается отъ всѣхъ другихъ формъ брачнаго сожитія тѣмъ, что представляетъ собою таинство—„образъ великой вещи“ (Златоустъ). Это образъ таинственнаго союза Христа съ церковію. „Христосъ, говоритъ Св. Златоустъ, пришелъ къ церкви, изъ нея произошелъ и съ нею соединился духовнымъ общеніемъ. Обручихъ вы, говоритъ апостоль, единому мужу двѣу чистую (2 Кор. XI, 2). А что мы отъ него (духовно) приходимъ, послушай, какъ говоритъ

объ этомъ апостолъ: мы всѣ отъ членовъ его и отъ плоти Его. (Ефес. V, 30) ¹⁾. Въ христіанствѣ, поэтому, „естественное таинство брака—соединеніе мужа и жены въ плоть едину (Быт. II, 24) сдѣлалось таинствомъ благодати—образомъ духовнаго союза Христа съ церковію“ ²⁾, почему и характеръ христіанскаго брака, какъ таинства, производится апостоломъ отъ дѣйствія той искупительной благодати, которая содѣлываетъ вѣрующихъ членами тѣла Христова и которая преподается имъ въ таинствахъ крещенія и евхаристіи (Гал. III, 27, 1, Кор. X, 17). При такомъ пониманіи христіанскаго брака, очевидно, существенно важнымъ условіемъ его является возможно полное согласіе всѣхъ условій личнаго положенія обоихъ супруговъ. Первымъ и весьма высокимъ въ ряду этихъ требованій (условіи) является единство религіознаго сознанія между супругами, одинаковость исповѣдуемой ими вѣры, такъ какъ свойствомъ исповѣдуемой религіи, главнымъ образомъ,—опредѣляется цѣлый нравственный обликъ человѣка. Итакъ, изъ понятія о бракѣ, какъ о полномъ *juris divini communicatio* между супругами, естественно, вытекаетъ требованіе, чтобы между ними было единство религіи, и, наоборотъ, различіе вѣры должно служить препятствіемъ къ браку (*impedimentum disparitatis cultus*). Вотъ строго каноническое воззрѣніе на значеніе единства христіанскаго сознанія между брачующимися ³⁾. Всего отчетливѣе это воззрѣніе было высказано отцами Трулльскаго собора, которые „бракъ съ еретиками признали нетвердымъ“ т. е. недѣйствительнымъ. Въ этомъ соборномъ опредѣленіи запрещается бракъ „не только съ лицами нехри-

¹⁾ А. С. Павловъ „50-я глава Коринфской книги“. М. 1887 г. стр. 62.

²⁾ Бесѣды Златоустаго на посл. ап. Павла къ Коринѳ. Переводъ сдѣланъ Сиб. акад. изд. 1859 г. стр. 206—208.

³⁾ Уже въ римскомъ правѣ бракъ опредѣлялся между прочимъ какъ *juris divini communicatio* между супругами, и это опредѣленіе, принадлежащее римскому юристу Модестину, принято и въ нашу Коричую. Отсюда церковь всегда требовала, чтобы между супругами не было различія въ религіозныхъ вѣроуловіяхъ. Упомянутое Модестиново опредѣленіе брака внесено и въ Номоканонъ въ XIV титулахъ съ такого рода замѣчаніемъ, что въ этомъ опредѣленіи наилучшимъ образомъ указана природа брачнаго союза, и что требованіе единства религіи супруговъ относится къ существу послѣднѣго.

христіанскихъ религій¹⁾, но и съ христіанами уклоняющихся отъ церкви сектъ²⁾ или отвергающихъ какой либо основной пунктъ христіанскаго ученія (ср. Лаод. пр. 10 и 31, Халкид. 14).

Намъ думается, что разсмотрѣнный здѣсь юридическій институтъ и по мотивамъ своего возникновенія и по цѣли своего назначенія—долженъ быть признанъ однимъ изъ тѣхъ каноническихъ диссонансовъ, которые свое оправданіе могутъ находить только въ современныхъ имъ историческихъ условіяхъ.

С. Чистосердовъ.

1) Браки христіанъ съ нехристіанами всегда безусловно запрещались и церковными и гражданскими законами. Уст. Дух. Консист. ст. 205, т. X, ч. I, Св. Зак. гр. ст. 37, 38 и 61.

2) Курсъ ц. пр—а. Н. Суворова т. 2. Ярославъ 1890 г. стр. 281.

СЛАБЫЯ СТОРОНЫ ДАРВИНИЗМА.

(Продолженіе *).

VI.

Дарвинистическая теорія претендуетъ на то, что ея выводы вполне приложимы и въ томъ случаѣ, когда вопросъ касается происхожденія человѣка. Чтобы доказать эту истину, Дарвинъ во второмъ томѣ своего сочиненія („Происхожденіе человѣка“) пускается въ изслѣдованіе физическаго строенія человѣческаго организма. Оказывается, что и эмбриологія (ученіе о зародышѣ) и еще болѣе анатомія вполне подтверждаютъ взгляды Дарвина. Его не остановили даже духовныя особенности человѣка, столь ярко отличающія человѣка отъ животныхъ. По его мнѣнію, ни умственныя, ни нравственныя качества человѣка не составляютъ монополіи человѣка. Всѣ эти духовныя силы въ зачаточномъ состояніи есть и у животныхъ, такъ что человѣку не приходится гордиться своимъ умственнымъ и нравственнымъ превосходствомъ предъ существами, которыхъ принято называть неразумными. Даже самый маленькій червякъ, не говоря уже о высшихъ представителяхъ животнаго міра, удивляетъ своими духовными дарованіями, напр. памятью и сообразительностью. Человѣкъ только количественно, но отнюдь не качественно и не принципиально отличается отъ животныхъ, и поэтому его никакъ нельзя относить къ какому-то особенному царству не отъ міра сего. Старыя басни и религіозныя

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 18.

традици, ведущія человѣческой родъ отъ боговъ, должны быть оставлены. Не выдерживаетъ критики съ научной точки зрѣнія и повѣствованіе библейское. И оно должно быть отнесено къ числу религіозныхъ вымысловъ. Загадка происхожденія человѣка разрѣшилась просто и легко, и нужно удивляться, почему это человѣчество раньше не усвоило подобнаго взгляда ¹⁾. Съ болѣзненнымъ же самолюбіемъ человѣка, которое одно только и не позволяетъ согласиться съ дарвинистической теоріей, считаться не слѣдуетъ.

Мы не намѣрены полемизировать съ Дарвиномъ на почвѣ анатоміи, эмбриологіи, фізіологіи. Пусть тѣ, въ рукахъ которыхъ находится подобное оружіе, возражаютъ Дарвину, пусть даже соглашаются съ его взглядами. По правдѣ, для насъ подобныя аргументы не имѣютъ большого значенія уже по одному тому, что они далеко не очевидны, а главное не доказываютъ и не могутъ доказать то, что слѣдуетъ доказать: они не доказываютъ происхожденія человѣка. Другое дѣло, если бы наука представила такой аргументъ, который имѣлъ бы высшую степень убѣдительности—очевидность. Тогда намъ не оставалось бы ничего другого, какъ согласиться съ выводами Дарвина и благодарить его за понесенные труды по столь дорогому и важному вопросу.

Объяснимся.

Словами, чтобы доказательства въ пользу теоріи Дарвина имѣли крайнюю степень убѣдительности—очевидность, мы вовсе не хотимъ сказать того, будто мы желаемъ, чтобы гдѣ нибудь и когда нибудь, но на нашихъ глазахъ произошло превращеніе орангъ-утанга, шимпанзе, или гориллы въ человѣки. Мы не требуемъ невозможнаго, и очевидную убѣдительность дарвиновыхъ доказательствъ понимаемъ вовсе не въ этомъ смыслѣ. Мы хотимъ сказать только то, что намъ желательны факты совсѣмъ другого рода, чѣмъ тѣ, которые берутся изъ

¹⁾ По словамъ Катрфажа, гипотезу происхожденія человѣка отъ обезьяны высказывали гораздо раньше Дарвина, напр., еще въ 18 столѣтіи въ Англіи нѣкто Лордъ Ломбордо. Ее проповѣдывалъ также Ламаркъ въ началѣ 19 вѣка; съ этого времени она имѣла уже нѣкоторыхъ послѣдователей. См. Мевинъ „Міръ и первобытный человѣкъ“ стр. 295 въ русск. пер.

анатоміи, фізіологіи и эмбріологіи. Намъ должны быть приведены факты, вполне и съ ясною очевидностію подтверждающіе дарвинистическую гипотезу. Такіе факты, по нашему мнѣнію, можетъ представить или антропологія, или геологія съ палеонтологіей.

Если-бы Дарвинъ въ доказательство своей теоріи, вмѣсто ссылки на эмбріологію и анатомію, указалъ въ какой нибудь изъ существующихъ человѣческихъ расъ связующее звено или переходную ступень отъ обезьяны къ человѣку, такого рода доказательство имѣло-бы убѣдительность гораздо болѣе очевидную, чѣмъ вся масса приведенныхъ Дарвиномъ изъ эмбріологіи и анатоміи фактовъ. Но такого указанія не сдѣлано и примѣра ни одного не приведено. Въ такомъ случаѣ на помощь Дарвину должна была явиться палеонтологія. Послѣдняя въ ископаемыхъ человѣческихъ останкахъ, скелетахъ, черепахъ и костяхъ, должна была такъ или иначе подтвердить Дарвинову гипотезу. Слѣды человѣкообразныхъ тамъ или здѣсь должны были найтись. Они не могли быть скрыты временемъ, потому что палеонтологія въ своихъ изысканіяхъ заходитъ въ такую почтенную глубь времени, которая во всякомъ случаѣ могла быть свидѣтельницей совершившихся превращеній животныхъ формъ изъ низшихъ въ высшія. Почему-же находятся ископаемые останки мамонта, пещернаго медвѣдя, мускуснаго быка и другихъ вымершихъ породъ животныхъ и нѣтъ ни одного ископаемаго человѣка, по которому мы могли-бы обратиться до своего предка? Или, можетъ быть, есть и наши родоначальники найдены въ какомъ нибудь изъ земныхъ пластовъ? Быть можетъ, если не самъ Дарвинъ, то его послѣдователи нашли даже въ существующихъ человѣческихъ расахъ такое племя или такихъ индивидуумовъ, которые могли-бы восполнить отсутствующую переходную ступень отъ человѣка къ животному?

Для рѣшенія этихъ вопросовъ обратимся къ самому позднему и подробнѣйшему антропологическому изслѣдованію извѣстнаго ученаго профессора Іоаганна Ранке. Въ первой части второго тома своего знаменитаго сочиненія „Человѣкъ“, Ранке, на основаніи антропологическихъ изслѣдованій пред-

шествующихъ ученыхъ и своихъ собственныхъ, безапелляционно рѣшаетъ вопросъ, существуютъ-ли человѣческіе приматы среди настоящихъ обитателей земли, а во второй части даетъ заключенія палеонтологіи о томъ-же предметѣ. Къ обзорнѣю выводомъ профессора Ранке по вопросу о человѣческихъ приматахъ мы теперь и обратимся ¹⁾).

VII.

Проф. Ранке по вопросу о развитіи органическихъ формъ держится дарвинистическаго взгляда. Во второй половинѣ своего труда онъ задался цѣлю выяснитъ вопросъ, „существуютъ-ли гдѣ-либо на землѣ, хоть въ самыхъ дальнихъ уголкахъ ея, люди, которые болѣе похожи на обезьянъ, чѣмъ европейцы“ ²⁾). Соглашаясь съ Дарвиномъ, что въ „последовательной органической цѣпи существъ между человѣкомъ и его ближайшими родичами, человѣкообразными обезьянами, существуетъ большой перерывъ, при чемъ переходной ступенью между ними не можетъ считаться ни одинъ изъ вымершихъ или вынѣ существующихъ видовъ“, проф. Ранке въ то же время думаетъ, что „такой перерывъ въ последовательной цѣпи существъ нисколько не вредитъ основному закону развитія органическихъ формъ, который объединяетъ всѣ царства жизни въ одно идеальное цѣлое“ ³⁾).

Такое откровенное причисленіе себя къ дарвинистическому лагерю не помѣшало однако Ранке изслѣдовать вопросъ о существующихъ и вымершихъ человѣческихъ расахъ съ полнымъ безпристрастіемъ ученаго, и доказать совершенно обратное тому, что имѣлось въ виду доказать. Дѣйствительно, перерывъ въ последовательной цѣпи существъ между человѣкомъ и обезьяной оказался настолько великимъ, что едва ли онъ можетъ быть совершенно безвреднымъ для сужденія о состоя-

¹⁾ I. Ранке проф. „Человѣкъ“, т. II. въ русск. пер. докт. Ліона. С.-Петербургъ. 1898 г. Всѣ слѣдующія справки и ссылки будутъ изъ указаннаго II т. соч. Ранке.

²⁾ Ibid. стр. 3.

³⁾ Ibid. стр. 6. Въ первомъ томѣ своего сочиненія Ранке имѣлъ въ виду доказать, что общій законъ образованія животныхъ формъ остается вѣрнымъ и по отношенію къ человѣку.

тельности „основного закона развитія органическихъ формъ“. И если бы Ранке не окончилъ своихъ палеонтологическихъ изслѣдованій о первобытномъ человѣкѣ словами Фальконера, что если не въ Европѣ, то, можетъ быть, въ Азіи найдется гдѣ нибудь ископаемая переходная форма отъ животнаго къ человѣку ¹⁾, то мы вправѣ были-бы придти къ тому выводу, что основной законъ дарвинистическаго трансформизма изслѣдованіями Ранке не только не подтвержденъ, а скорѣе опровергнутъ, ибо посредствующее звено не найдено и органическая цѣпь порвана. Что же касается доказательствъ Ранке въ пользу того, что общій законъ образованія животныхъ формъ касается и человѣка ²⁾, то всѣ такія доказательства, не подтвержденные палеонтологическими изслѣдованіями, являются малоубѣдительными. Мы знаемъ, что по своимъ тѣлеснымъ органамъ человѣкъ имѣетъ много общаго съ животнымъ міромъ. Объ этомъ извѣстно было и раньше. По сказанію Библіи тѣло человѣка создано изъ праха земнаго. Оно есть земля и въ землю должно возвратиться. Поэтому оно даже и не можетъ заключать въ себѣ что нибудь такое, что противорѣчило-бы общимъ біологическимъ законамъ. Но въ настоящемъ своемъ видѣ человѣческой организмъ все-таки не явился благодаря какимъ-то механическимъ и въ то же время разумнымъ причинамъ или силамъ природы, какъ утверждаетъ Дарвинъ. Безъ вмѣшательства Творческой Силы природа едва-ли бы создала такой совершенный организмъ, который, подобно микрокосму, объединяетъ въ себѣ всѣ существенные органы, встрѣчающіеся въ остальномъ животномъ мірѣ лишь по частямъ.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній касательно ложной постановки тѣхъ логическихъ посылокъ, на которыхъ утверждаютъ дарвинисты, обратимся къ самому изслѣдованію проф. Ранке.

Ученый антропологъ прежде всего устанавливаетъ фактъ, что при сравненіи нѣкоторыхъ животныхъ, напр., медвѣдя или гориллы съ человѣкомъ прежде всего бросается въ глаза то, что эти животныя и человѣкъ живутъ и движутся при помощи органовъ чрезвычайно сходныхъ. Человѣкъ не обладаетъ ка-

¹⁾ Ibid. стр. 569—570.

²⁾ См. I т. соч. Ранке.

кимъ-либо особеннымъ спеціальнымъ органомъ, который-бы не былъ извѣстенъ въ животномъ царствѣ и составлялъ-бы характеристическую особенность человѣка. Фигура человѣкообразной обезьяны, если представить ее въ неестественно—выпрямленномъ положеніи, на первый взглядъ имѣетъ поразительное сходство съ фигурой человѣка. Только при детальномъ ознакомленіи съ анатомическимъ устройствомъ человѣка и антропоморфныхъ животныхъ становится очевиднымъ все различіе между ними. Главнѣйшія анатомическія отличія между организмомъ человѣка и обезьяны, по словамъ англійскаго анатома Гексли, таковы: „у всѣхъ человѣкообразныхъ обезьянъ черепная коробка меньше, туловище больше, ноги короче и руки длиннѣе, чемъ у человѣка“¹⁾).

Ранке устанавливаетъ главныя пропорціи человѣческаго тѣла и человѣкообразныхъ обезьянъ въ особенныхъ числовыхъ таблицахъ и находитъ діаметральныя различія пропорцій, при чемъ такія-же абсолютныя различія замѣчаются и при измѣреніи скелетовъ человѣка и человѣкообразной гориллы. По внѣшней формѣ между человѣкомъ и обезьяною бросаются въ глаза слѣдующія различія. У гориллы голова наклоняется впередъ, шея нѣтъ и морда, лишенная подбородка, при вертикальномъ положеніи тѣла соприкасается съ грудной костью. У человѣка голова свободно балансируетъ на позвоночникѣ, имѣетъ длинную шею. У гориллы животъ безъ талии, тазовая кость не держитъ внутренностей, прямая спина непосредственно переходитъ въ затылокъ. У человѣка грудь и животъ образуютъ талию, брюшныя внутренности поддерживаются тазомъ какъ мискою, спинной позвонокъ имѣетъ красивую форму буквы S. У гориллы туловище наклонено впередъ, опираясь на косточки согнутыхъ пальцевъ рукъ на подобіе кистей. У человѣка все тѣло держится на ногахъ, опираясь на нихъ какъ на столбы, руки свободно висятъ по сторонамъ туловища и пригодны для всякаго употребленія. Тѣло человѣка вообще голое, исключая головы и бороды. Кругомъ рта у мужчины волосы образуютъ родъ кольца. У гориллы все тѣло обросло густою шерстью, между тѣмъ какъ область рта остается совсѣмъ голою²⁾).

¹⁾ Ibid. стр. 6.

²⁾ Ibid. стр. 10.

Мы не будемъ слѣдить дальше за подробнымъ описаніемъ внѣшняго вида человѣкообразныхъ обезьянъ (гориллы, шимпанзе, орангъ-утанга и гиббона), ихъ головы, ушей, губъ, рукъ, ногъ, пальцевъ волосяного покрова и т. д., и сравненіемъ ихъ съ формами человѣческаго тѣла, которое представлено у Ранке ¹⁾. Замѣтимъ только, что по походкѣ обезьяна нисколько не стоитъ ближе къ человѣку, чѣмъ обыкновенный ручной медвѣдь. Послѣдній даже легче способенъ принимать вертикальное положеніе, чѣмъ любая обезьяна, у которой постоянно согнутые пальцы ногъ, приспособленные къ хватанію и лазанію, мѣшаютъ вертикальной походкѣ. Поэтому Брэмъ справедливо замѣтилъ, что хотя нѣкоторыя млекопитающія и могутъ ходить на двухъ ногахъ, но прямое хожденіе свойственно только человѣку и никакому другому животному ²⁾.

Послѣ тщательнаго и подробнаго описанія человѣкообразныхъ обезьянъ, какъ со стороны внѣшней формы, такъ и со стороны отдѣльныхъ частей и органовъ, Ранке перешелъ къ описанію наружнаго вида и отдѣльныхъ частей человѣка. Изученіе человѣческаго организма у различныхъ человѣческихъ племенъ привело Ранке къ двумъ основнымъ положеніямъ. Человѣкъ въ общей лѣстницѣ животнаго міра, по особому устройству тѣла и частей его, представляетъ собою совершенно особенный видъ, зашедшій далеко въ своемъ развитіи по сравненіи съ антропоморфными животными. Это положеніе не нуждается въ доказательствахъ. Достаточно одного взгляда на человѣка и гориллу, чтобы видѣть, что они не могутъ быть только разновидностями одного вида, а совершенно различные виды, что между ними лежитъ глубокое различіе, которое, если стать на точку зрѣнія Дарвина, должно быть восполнено даже не однимъ, а нѣсколькими промежуточными звеньями сначала обезьянообразныхъ, а затѣмъ человѣкообразныхъ существъ.

Другое положеніе, къ которому неизбѣжно пришелъ Ранке, послѣ изученія устройства человѣческаго организма у разныхъ народовъ земнаго шара, то, что пропорціи тѣла и всѣхъ частей

¹⁾ Ibid. стр. 10—34.

²⁾ Ibid. стр. 34.

его, какъ у Кавказской расы, такъ и у другихъ человѣческихъ расъ и даже у дикарей, болѣе или менѣе постоянны, съ незначи- тельными лишь уклоненіями, при чемъ такія уклоненія явля- ются результатомъ или задержаннаго развитія (патологическаго характера) или вырожденія, какъ напр. у Лопарей, африкан- скихъ Бушменовъ, цейлонскихъ Веддасовъ ¹⁾. Во всякомъ случаѣ, ни различія въ пропорціяхъ тѣла у различныхъ расъ, ни уклоненія отъ нормы не даютъ основанія дѣлить человѣ- чество на различные виды соотвѣтственно видамъ человѣко- образныхъ обезьянъ. Еще меньше подобныя уклоненія могутъ служить исходной точкой для дѣленія человѣческихъ расъ на болѣе или менѣе обезьяноподобныя ²⁾. Правда, среди людей въ отношеніи величины и вѣса тѣла замѣчаются иногда рѣзкія крайности. Есть люди великаны и карлики. Но ни тѣ, ни другіе не составляютъ особой породы людей. Большинство карликовъ болѣзненные субъекты и если остаются жить, то служатъ какъ бы уменьшенной моделью взрослыхъ людей. Па- тологическій характеръ гигантскаго роста выражается въ томъ, что способность размноженія у великановъ почти отсутствуетъ. „Какъ у карликовъ, такъ и у великановъ, говоритъ Боллин- геръ, отсутствіе семействъ есть моментъ, всего яснѣе доказы- вающій болѣзненный характеръ этихъ крайнихъ образованій“ ³⁾. Вообще же величина, ростъ и вѣсъ тѣла, находясь подъ влія- ніемъ внѣшнихъ условій, каковы: обеспеченное матеріальное положеніе, питаніе, физическій трудъ, вліяніе наслѣдствен- ности и т. п., никакимъ образомъ не могутъ служить къ раз- дѣленію человѣчества на особые виды. Не могутъ служить для этого и другіе болѣе или менѣе постоянные признаки отдѣль- ныхъ человѣческихъ расъ, напр. нормальная окраска и цвѣтъ кожи и глазъ, зависяція отъ естественныхъ физиологическихъ причинъ, климатическихъ условій и скрещиванія отдѣльныхъ расъ ⁴⁾, не говоря уже о такихъ рѣдкихъ и случайныхъ явле- ніяхъ, какъ альбинизмъ (бѣлая кожа) и меланизмъ (черная кожа) ⁵⁾. Различіе въ формѣ и цвѣтѣ волосъ, по которому въ

¹⁾ Ibid. стр. 124—133.

²⁾ Ibid. стр. 123.

³⁾ Ibid. стр. 157—168.

⁴⁾ Ibid. стр. 175—185.

⁵⁾ Ibid. стр. 185—189.

прежнее время дѣлили человѣчество, признакъ очень случайный, чтобы приписывать ему какое нибудь значеніе. Извѣстно, что на форму и цвѣтъ волосъ вліяетъ даже различіе пола и возраста ¹⁾. По мнѣнію Вирхова, „всякій, кто занимался вопросомъ о человѣческихъ расахъ, знаетъ, какое высокое значеніе придавалось волосамъ въ смыслѣ современнаго ученія о происхожденіи видовъ... Но я могу смѣло сказать, что именно тѣ, которые разрабатывали ученіе о происхожденіи человѣческаго рода и пытались классифицировать различныя племена по формѣ волосъ, лично не производили изслѣдованія надъ волосами, и вообще эта сторона изслѣдованія отличалась обыкновенно поверхностнымъ характеромъ“ ²⁾.

Изученіе человѣческаго черепа привело Ранке къ тому же выводу, что человѣчество представляетъ собою особый и постоянный видъ, далеко зашедшій въ своемъ развитіи отъ животныхъ формъ. Ученые доселѣ питали надежду, что при помощи тщательнаго изслѣдованія человѣческаго скелета и черепа удастся, какъ это удавалось при изслѣдованіи скелетовъ животныхъ, въ точности разграничить различныя виды или типы человѣчества. Надежда эта однако не оправдалась. Вирховъ, стоящій во главѣ ученыхъ крапіологовъ, характеризуетъ положеніе дѣла слѣдующими словами: „До сихъ поръ физическая антропологія не обладаетъ еще той широкой и твердой основой опыта, на которой возможно было-бы строгое разграниченіе всѣхъ племенъ и расъ въ естественно-научномъ смыслѣ. Къ стыду нашему нужно сознаться, что намъ неизвѣстны даже по отношенію къ наиболѣе близкимъ намъ народнымъ группамъ, — Кельтамъ, Германцамъ, Славянамъ, типическіе отличительные признаки, по которымъ мы рѣшительно могли бы сказать, принадлежитъ-ли данный индивидуумъ къ той или другой національности“ ³⁾.

При изученіи черепа, какъ и при изученіи другихъ частей человѣческаго тѣла, антропологи—дарвинисты задавались предвзятою цѣлію—найти въ отдѣльныхъ человѣческихъ черепахъ такіе экземпляры, по которымъ можно было-бы константиро-

¹⁾ Ibid. стр. 140—225.

²⁾ Ibid. стр. 219.

³⁾ Ibid. стр. 225.—226.

вать непреложность дарвинистическаго закона прогрессивнаго развитія и подчинить человѣчество тому же закону. Вирховъ разрушаетъ эту иллюзію. Онъ говоритъ: „Въ новѣйшее время приступали къ изученію физической антропологіи почти всегда съ надеждою, что удастся отыскать восходящій рядъ отъ низшихъ расъ къ высшимъ, и что не только низшія племена окажутся наиболѣе древними, но что и самыя низшія племена настоящаго времени будутъ тождественны со старѣйшими племенами прошлаго. Въ то же время все болѣе распространялось и другое мнѣніе, что низшія человѣческія племена путемъ прогрессивнаго наследственнаго развитія примыкаютъ къ высшимъ группамъ млекопитающихъ, и что вообще чрезъ всю органическую природу можно прослѣдить высшій потокъ непрерывнаго развитія. Но какъ ни соблазнительны эти ученія,—фактическое основаніе ихъ шатко. Именно тѣ племена, которыя ставятся на самую низшую ступень человѣческаго родословнаго дерева, еще такъ мало изучены съ точностію, что всякое новое открытіе путешественниковъ производитъ смятеніе во всей системѣ“¹⁾).

Различные ученые, какъ-то: Blumenbachъ, Retziusъ, фонъ-Беръ, производившіе изслѣдованіе различныхъ череповъ, предлагаютъ различныя классификаціи ихъ. Наиболѣе типичныя формы человѣческихъ череповъ таковы: брахицефалическіе (закругленный овалъ—короткоголовые), долихоцефалическіе (вытянутый овалъ—длинноголовые) и мезоцефалическіе (средніе между первыми и вторыми). Между этими главными формами нашлось много промежуточныхъ формъ. Самое главное затрудненіе при изученіи человѣческихъ череповъ для краниологовъ представляетъ то обстоятельство, что указанныя типическія формы череповъ вмѣстѣ съ промежуточными формами встрѣчаются у всѣхъ вародевъ, на какой-бы степени культуры они ни находились. Выяснилось лишь то, что на форму черепа имѣетъ рѣшающее вліяніе наследственность и индивидуальная измѣняемость. Во всякомъ случаѣ, по сознанію самаго Равке, въ этой области многое такъ еще тайно, что остановиться на томъ или другомъ объясненіи происхожденія различныхъ череповъ никакъ невозможно²⁾).

¹⁾ Ibid. стр. 227.

²⁾ Ibid. стр. 279.

Итакъ, антропология въ лицѣ своихъ представителей не установила раздѣленія человѣческаго рода на отдѣльные виды, подобно тому, какъ зоологами установлены особые виды антропоморфныхъ обезьянъ. Напротивъ, въ отношеніи пропорцій человѣческаго тѣла, его величины, вѣса, цвѣта кожи и глазъ, волосяного покрова, а всего важнѣе въ отношеніи черепа—человѣкъ оказался однимъ и постояннымъ видомъ. Разница между самыми различными человѣческими расами оказалась самою ничтожною, тогда какъ общность всѣхъ важнѣйшихъ признаковъ, позволяющая судить о единствѣ человѣческаго рода, установлена окончательно. И замѣчательнѣе всего то, что къ мысли о единствѣ человѣческаго рода, о которомъ такъ убѣдительно говоритъ Библія, пришли ученые совсѣмъ противныхъ мнѣній. Что касается антропологовъ, опирающихся на собственныя, обширныя и серьезныя анатомическія изслѣдованія, то, по заявленію Ранке ¹⁾, для нихъ эта идея давно уже была руководящею. Между тѣмъ, къ этой-же идеѣ, вопреки ожиданіямъ, пришло и современное дарвинистическое естествознаніе. Мы—говоримъ—вопреки ожиданіямъ, потому что такой повсемѣстный и постоянный типъ человѣка долженъ противорѣчить смыслу теоріи трансформизма. Слѣдуя Дарвину, антропологи въ своихъ изслѣдованіяхъ должны были ожидать совсѣмъ обратнаго явленія. Они вправѣ были ожидать, что человѣчество, подобно другимъ животнымъ формамъ, окажется весьма различнымъ по своимъ главнымъ признакамъ, такъ что его можно раздѣлить на особые виды. Ожиданія не оправдались, и самъ Дарвинъ первый долженъ былъ признать единство вида во всѣхъ человѣческихъ расахъ. Примѣру учителя послѣдовали ученики. Всѣ дарвинисты теперь крѣпко стоятъ за единство человѣческаго рода, считая, что предкамъ его долженъ быть одинъ видъ антропоида, случайно получившаго счастливыя измѣненія въ человѣческую сторону. Мы не можемъ обойти молчаніемъ словъ, высказанныхъ однимъ изъ самыхъ ревностныхъ и послѣдовательныхъ дарвинистовъ, Кольмана, который говоритъ: „Я твердо держусь единства человѣ-

¹⁾ Ibid. стр. 290.

ческаго рода и съ этой точки зрѣнія признаю лишь подвиды и разновидности. Различія между негромъ, индѣйцемъ, кавказцемъ и проч. не настолько велики, чтобы каждую изъ этихъ формъ можно признать за особый видъ. Зачѣмъ предполагать множество различныхъ видовъ, существованіе которыхъ нельзя доказать¹⁾.

Такимъ образомъ, приведенныя выше слова Вирхова о томъ, что несмотря на всю соблазнительность ученія Дарвина, проводящаго чрезъ всю органическую природу великій потокъ прогрессивно-непрерывнаго развитія, „фактическое основаніе этого ученія оказывается очень шаткимъ“²⁾; эти слова антропологическими изслѣдованіями получили блестящее подтвержденіе. Но всего сильнѣе возстаетъ противъ раздѣленія человѣчества на отдѣльные виды противникъ дарвинизма, ученый Фонъ-Беръ. Нужно замѣтить, что во время освободительной войны въ Америкѣ вопросъ о томъ, дѣлится-ли человѣчество на отдѣльные виды, или только на разновидности, имѣлъ практическое значеніе. При этомъ тѣ, кому было дорого рабство, крѣпко держались мнѣнія, что человѣческій родъ дѣлится на высшіе и низшіе виды. Поэтому Фонъ-Беръ говоритъ: „Мы позволимъ себѣ задать вопросъ, опирается-ли мнѣніе о томъ, что человѣческій родъ состоитъ изъ нѣсколькихъ видовъ, на положительныя данныя, или-же въ основаніи его лежитъ то чувство, по которому негръ отличается отъ европейца, т. е. является человѣкомъ, не имѣющимъ правъ и преимуществъ европейца? Зоологи доказываютъ нецѣлостность такого взгляда, но вѣдь зоологическіе доводы дѣйствуютъ не на всѣхъ, и этотъ взглядъ (по которому негръ ниже европейца) исчезнетъ не скоро“³⁾.

Самымъ нагляднымъ доказательствомъ того, что человѣчество не можетъ быть раздѣлено на отдѣльные виды, служитъ то, что скрещиваніе отдѣльныхъ человѣческихъ расъ отличается обычной плодовитостью, тогда какъ ублюдки, происшедшіе отъ скрещиванія разныхъ видовъ животныхъ, остаются бесплодными.

¹⁾ Ibid, стр. 291.

²⁾ Ibid. См. выше стр. 227.

³⁾ Ibid. стр. 293.

Фонъ-Беръ этимъ доказательствомъ и поражаетъ всѣхъ тѣхъ, кто не согласенъ съ идеей о единствѣ человѣческаго рода. Онъ говоритъ, что въ Европѣ нѣтъ такого народа, который подвергался-бы столькимъ смѣшеніямъ, какъ Британскій народъ. Кельты, Римляне, Англо-Саксы, Норманны слились въ Англіи въ одну народность. Отсюда цѣлые отряды переселились въ Америку, столкнулись тамъ съ туземцами и переселенцами изъ другихъ странъ—Франціи и Испаніи. И не странно-ли, восклицаетъ Фонъ-Беръ, что именно въ этой странѣ, въ Америкѣ, гдѣ люди не знаютъ, какая кровь течетъ въ ихъ жилахъ, раздались голоса о томъ, что человѣческія расы не равны и одна стоитъ выше другой?! ¹⁾.

VIII.

Антропология—наука точная. Въ лицѣ ученыхъ Линнея, Блументаха, Фридриха, Мюллера, Краузе, Вирхова, Ретциуса, Кольмана и др. она подраздѣлила человѣчество на нѣсколько расъ, сообразно физическимъ отличіямъ. Антропологи произвели подробное описаніе этихъ отличій не по однимъ только костямъ, черепамъ и скелетамъ. Всѣ существующія теперь, даже самыя отдаленнѣйшія народности и племена, въ живыхъ представителяхъ своихъ подверглись всестороннему антропологическому изслѣдованію. Можно смѣло сказать, что теперь нѣтъ ни одного народа, оставшагося безъ изслѣдованія. Не говоря о народахъ такъ называемаго кавказскаго племени, подробно и тщательно изучены и опредѣлены расовыя особенности Японцевъ, Китайцевъ, Калмыковъ, Лопарей, Эскимосовъ, Сѣвероамериканскихъ индѣйцевъ, Патагонцевъ, жителей Огненной Земли, Африканскихъ Кафровъ и Зулусовъ, Австралійскихъ Папуасовъ, обитателей Соломоновыхъ острововъ, Новой Ирландіи, Новой Британіи, Негритосовъ. Среди всѣхъ этихъ племенъ и народовъ антропология не открыла никакого признака, по которому можно было-бы раздѣлить человѣчество на низшіе и высшіе типы. Но они должны были найтись, если-бы законъ Дарвина трансформизма имѣлъ подъ собою хоть какуюнибудь фактическую подкладку. Вопреки всякимъ ожиданіямъ оказа-

¹⁾ Ibid. стр. 294—295.

лось даже наоборотъ. Дикія племена по своимъ физическимъ отличіямъ оказались даже менѣ обезьяноподобными, чѣмъ мы, Европейцы. Какъ это ни удивительно, но это фактъ. Вирховъ, приводя описаніе доставленнаго ему черепа одного Малаккскаго Негритоса, изъ племени Самангъ, говоритъ: „Десятки лѣтъ племена Самангъ считаются главными представителями высшей ступени человѣка. Когда у всѣхъ остальныхъ, такъ называемыхъ, низшихъ расъ отвергнуто было мнимое сходство съ обезьяною, всѣ надежды отыскать хотя бы одинъ видъ до-человѣка (proanthropos) направлены были на дебри Малаккскихъ лѣсовъ. Теперь и это повидимому миновало. По крайней мѣрѣ этотъ Самангскій черепъ, кромѣ своего прогнатизма (косозубія) и простой формы челюсти, не заключаетъ въ себѣ ничего обезьяняго. Онъ даже менѣ обезьяноподобенъ, чѣмъ безчисленные черепа цивилизованныхъ людей“ ¹⁾.

Послѣ всего сказаннаго, можно спросить, гдѣ же тотъ дикій человѣкъ, который стоитъ ближе къ обезьянѣ, чѣмъ къ европейцу, который могъ бы служить связывающимъ звеномъ между настоящимъ человѣкомъ и обезьяной? Лѣтъ двадцать тому назадъ, говоритъ Ранке ²⁾, когда антропологическія изслѣдованія не были еще на должной высотѣ и далеко не обнимали собою наличный составъ человѣчества, вѣрили въ существованіе дикихъ племенъ, стоящихъ на низшей ступени развитія, почти полуобезьянъ. Даже такой ученый, какъ Шафгаузенъ, допускалъ, что такая раса существуетъ въ Новой Голландіи и описалъ ее. Извѣстенъ также рассказъ Крапфа относительно племени Доко, обитающаго въ густыхъ бамбуковыхъ лѣсахъ одной мѣстности въ Абиссиніи: „Они ростомъ не болѣе четырехъ футовъ и по величинѣ походятъ на десятилѣтнихъ дѣтей. Они находятся въ совершенно животномъ состояніи, не имѣютъ ни жилищъ, ни храмовъ. Они лазаютъ по деревьямъ какъ обезьяны и своими длинными ногтями выкапываютъ корни и муравьевъ и разрываютъ змѣй, которыхъ поѣдаютъ живыми“ ³⁾.

¹⁾ Ibid. стр. 418.

²⁾ Ibid. стр. 419.

³⁾ Ibid. стр. 420.

Впрочемъ и новѣйшее время не чуждо подобныхъ сенсационныхъ сказаній. Такъ, въ одномъ сообщеніи о Папуасскихъ островахъ, полученномъ въ 1884 году въ Берлинскомъ антропологическомъ Обществѣ, говорится: „На островѣ Ару живетъ племя, которое обладаетъ ушами, отстающими отъ головы на 6 дюймовъ, и вообще очень странное по своему физическому устройству. Другое племя отличается бѣлымъ цвѣтомъ кожи и краснобурыми волосами; живетъ на деревьяхъ. Языкъ ихъ совершенно животный, держатся они вполне обособленно, одежды не имѣютъ и стоятъ на самой низкой ступени духовной жизни“¹⁾.

Въ настоящее время ни одинъ ученый антропологъ не принимаетъ этихъ сказокъ за чистую монету. Теперь, благодаря самымъ подробнымъ изслѣдованіямъ на мѣстѣ, а еще болѣе благодаря изученію типичныхъ представителей дикихъ расъ, напр. Новоголландцевъ, Австралійцевъ, при помощи всѣхъ вспомогательныхъ средствъ современнаго антропологическаго изслѣдованія, мы знаемъ, что во всѣхъ этихъ рассказахъ заключается прямой вымыселъ. Въ дѣйствительности, утверждаетъ Рванке, не существуетъ животноподобныхъ дикихъ народовъ или племенъ, которые являлись-бы связующимъ звеномъ между человѣкомъ и обезьяной. Не бываетъ и отдѣльныхъ индивидуумовъ, которые могли-бы быть признаны, съ научной точки зрѣнія, подобными соединительными звеньями²⁾.

Однако попытки подтвердить Дарвинову теорію не прекратились. Большую сенсацию въ ученомъ мѣрѣ произвелъ слѣдующій случай. Въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ распространилось извѣстіе, что нѣкто Фарини нашелъ въ Сіамѣ въ одномъ лѣсу дѣвочку лѣтъ 7—8 по имени Крао, покрытую волосами, обладающую хвостомъ и защепами мѣшечками³⁾. Норвежецъ Карлъ Бокъ доставилъ дѣвочку въ столицу Сіама Бангкокъ, гдѣ получилъ отъ Сіамскаго короля позволеніе взять ее въ Европу. Заслышавъ объ этомъ, въ ученомъ мѣрѣ пред-

¹⁾ Ibid. стр. 421.

²⁾ Ibid. стр. 421.

³⁾ Фарини утверждалъ, что родители Крао волосаты, что она видѣла цѣлое племя волосатыхъ людей.

положили въ ней отсутствовавшее до тѣхъ поръ соединительное звено между человѣкомъ и обезьяною, требуемое теоріей Дарвина, и рассматривали ее въ Вестминстерскомъ Королевскомъ Акваріумѣ въ Лондонѣ. Отсюда дѣвочку направили въ Берлинъ, гдѣ она была изслѣдована Вирховымъ и Максомъ Бертельсомъ, специалистомъ по изученію волосатыхъ и хвостатыхъ людей. Изслѣдовавъ дѣвочку, Вирховъ пришелъ къ такому заключенію. „Крао можетъ служить хорошимъ примѣромъ темнаго Сіамскаго типа. Но въ дѣйствительности строеніе ея не имѣетъ ничего сходнаго съ обезьяной. Крао выучилась запикивать всякаго рода вещи въ складки слизистой оболочки щекъ и тамъ держать ихъ, но изъ этого не слѣдуетъ, что она обладаетъ защечными мѣшечками, какъ обезьяна. О хвостообразномъ отросткѣ спинныхъ позвонковъ нѣтъ и поминна. Форма головы, лица и остальнаго туловища ни въ чемъ не напоминаетъ обезьяны. Всѣ пропорціи тѣла вполне человѣческія. Умственныя способности ребенка за короткій срокъ пребыванія въ Европѣ сильно развились и не остается даже тѣни сомнѣнія въ возможности дальнѣйшаго развитія. Поэтому, заключаетъ Вирховъ, заявленіе, что будто въ этомъ ребенкѣ открыто недостающее звено въ смыслѣ дарвинизма, есть чистѣйшій обманъ, шарлатанство“¹⁾).

Любопытнѣе всего, какъ закончилась эта исторія съ дѣвочкой Крао. Въ письмѣ отъ 17 января 1884 года Герцогъ Іоаннъ Альбрехтъ Мекленбургскій сообщилъ Вирхову слѣдующее. „Я прочелъ въ газетахъ, что такъ называемый Бирманскій обезьяночеловѣкъ, Крао, почтилъ своимъ присутствіемъ Берлинъ, и что ребенокъ этотъ долженъ быть представленъ антропологамъ. Въ Сіамѣ мнѣ сообщили и при томъ въ сферахъ, заслуживающихъ довѣріе, что это дочь одного королевскаго чиновника, и что она хорошо извѣстна въ Бангкокѣ. Родители ея имѣютъ такой-же видъ, какъ и всѣ Сіамцы. Антрепренеръ завербовалъ ребенка, и родители его провожали даже на корабль, не подозрѣвая, что фантазія Европейцевъ покроетъ все тѣло ихъ волосами. Въ Бангкокѣ знаютъ уже теперь объ

¹⁾ Ibid. стр. 424.

этомъ обманѣ и мнѣ было досадно, что Сіамцы вправѣ смѣяться надъ нашимъ легковѣріемъ“¹⁾).

Такъ смѣется дѣйствительность надъ людьми, употребляющими всѣ усилія для фактическаго обоснованія Дарвинова ученія.

IX.

Въ заключеніе своего антропологическаго изслѣдованія о живыхъ человѣческихъ расахъ, I. Ранке останавливается еще на двухъ явленіяхъ, которые могли-бы повести къ ошибочному мнѣнію о существованіи обезьяно-человѣка. Рѣчь идетъ о жалкихъ существахъ съ малымъ или вообще болѣзненно-измѣненнымъ мозгомъ, которыхъ называютъ кретинами и микроцефалами и признаютъ прямыми остатками древняго животноподобнаго населенія тѣхъ мѣстностей, гдѣ они особенно часто встрѣчаются, или-же промежуточными формами между человѣкомъ и обезьяною, объясняемыми атавизмомъ (обратнымъ развитіемъ въ смыслѣ дарвинизма), т. е. настоящими обезьяно-людьми.

Въ явленіяхъ кретинизма на первый взглядъ дѣйствительно есть нѣчто благопріятствующее такому воззрѣнію. Наружность кретина и весь внѣшній видъ его одинаковъ вездѣ. Альпійскій кретинъ похожъ на кретина на Рейнѣ, на Майнѣ и др. мѣстностей. По фізіономіи кретина очень трудно опредѣлить даже полъ его. Еще труднѣе распознать кретивическихъ индивидуумовъ одного пола и возраста. Можно подумать, что они всѣ находятся между собою въ ближайшемъ родствѣ, или по крайней мѣрѣ принадлежатъ къ одному племени. „Но тѣ общія черты, говоритъ Вирховъ, которыя характеризуютъ кретивическій типъ, не имѣютъ ничего общаго съ особенностями расы или племени; Это не фізіологическій, а патологическій типъ. Это не типы, а законсообразное уклоненіе отъ типа. Если-бы потребовалось еще новое доказательство того, что патологія подчиняется извѣстнымъ законамъ внѣ условій пространства и времени, то здѣсь именно мы имѣемъ такое доказательство. Сходство между кретинами вытекаетъ изъ общаго закона образованія уродливостей: они составляютъ лишь особенный видъ уродства“²⁾).

¹⁾ Ibid. стр. 424—425.

²⁾ Ibid. стр. 426.

Кретиническое уродство бывает не одинаково. Иногда мы видимъ совсѣмъ дѣтскія черты лица на взросломъ тѣлѣ, иногда, наоборотъ, замѣчается еще болѣе отталкивающая картина: старая большая голова на дѣтскомъ туловищѣ, или кожа взрослого натянута на неразвившемся скелетѣ. Но всего больше бросается въ глаза непропорціональность частей тѣла. Чтобы составить представленіе о чудовищной неправильности ихъ формъ, слѣдуетъ знать размѣры тѣла кретина. Окружность головы 52,5 сант., длина тѣла 84 сант., стопа 17 сант., предплечье 14,5 сант. Громадная голова представляетъ рѣдкій контрастъ съ карликовымъ ростомъ, руками и ногами. Особенно поражаетъ чрезмѣрное развитіе кожи. Кожа не находитъ себѣ достаточно мѣста на короткомъ туловищѣ, поэтому вездѣ образуетъ большія утолщенія. Носъ у корня вдавленный, широкій и плоскій, губы толсты и выворочены, ротъ широко открытъ, большой и толстый языкъ выдается за край челюсти.

Такъ какъ патологическія уклоненія у кретиновъ всего болѣе замѣтны въ неправильной формѣ черепа, а разстройство послѣдняго могло быть вызвано гипереміей и воспаленіемъ большого мозга и его оболочекъ, имѣвшими мѣсто еще во время зародышевой жизни, въ самые ранніе мѣсяцы беременности, то въ явленіяхъ кретинизма антропологи не безъ основанія видятъ врожденную уродливость. Во всякомъ случаѣ, существенной чертой кретинизма остается нарушение правильнаго развитія мозга, получившее начало отъ первичнаго внутри-утробнаго заболѣванія мозга. Это болѣзненное состояніе мозгового вещества происходитъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ, напр. въ Альпахъ, отъ какихъ-то непонятныхъ, но однихъ и тѣхъ же болѣзнетворныхъ агентовъ, и передается по наслѣдству. Начинаясь въ періодѣ зародышевой жизни, мозговое разстройство сопровождается значительными уклоненіями въ образованіи всего скелета, въ особенности черепа ¹⁾).

Кромѣ случаевъ кретинизма, замѣчаемыхъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ съ извѣстнымъ постоянствомъ, встрѣчаются спорадическіе случаи такъ называемой микроцефалии. Они также

¹⁾ Ibid. стр. 428—430.

относятся къ врожденнымъ уродливостямъ и вызываются такимъ же болѣзненнымъ разстройствомъ головного мозга и черепа, какъ и кретинизмъ. Ученый Альфельдъ полагаетъ, что происхожденіе микроцефаліи слѣдуетъ относить къ третьему или четвертому мѣсяцу внутри утробной жизни младенца. По его мнѣнію, микроцефалія и недоразвитіе мозга можетъ быть вызвано или равномернымъ концентрическимъ давленіемъ, которое претерпѣваетъ поверхность мозга у внутриутробнаго ребенка, или ненормальнымъ скопленіемъ большого количества жидкости въ полости черепа (водянка) ¹⁾.

Явленія микроцефаліи въ свое время возбудили всеобщій интересъ, благодаря работамъ К. Фохта, который доказывалъ, что микроцефалы не только имѣютъ большое сходство съ обезьянами, но и въ дѣйствительности представляютъ собою видъ людей—обезьянъ. Этотъ видъ есть не что иное, какъ низшая стадія развитія человѣка въ смыслѣ Дарвиновой теоріи. Микроцефалы воспроизводятъ тотъ самый низшій типъ или ту ступень, которая давно пройдена человѣчествомъ.

Для антропологовъ явленія микроцефаліи, послѣ заявленія К. Фохта, приобрѣли громаднй интересъ. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ объяснить явленія микроцефаліи,—больные это люди, или это существа низшей организаціи, изъ которыхъ когда то состоялъ весь человѣческій родъ? Иными словами: есть-ли микроцефалія—патологическое явленіе, т. е. болѣзнь, или атавизмъ, т. е. возвратъ въ прежнее полуживотное состояніе?

Въ рѣшеніи этого вопроса авторитетный голосъ поданъ Вирховымъ. По его мнѣнію, болѣзненные уклоненія отъ нормы у кретиновъ и микроцефаловъ сосредоточиваются главнымъ образомъ въ головномъ мозгу, захватывая въ немъ тотъ отдѣлъ, который носитъ названіе большого мозга, что причины вызывающія эти болѣзненные измѣненія, дѣйствуютъ на мозгъ въ періодъ внутренней жизни, хотя самыя эти причины еще не выяснены. Такія болѣзненные измѣненія въ мозгу наблюдаются больше на переднихъ и среднихъ частяхъ его и на выдающихся мозговыхъ извилинахъ. „Въ этомъ отношеніи, говорятъ

¹⁾ Ibid. стр. 432.

Вирховъ, изслѣдователи и находятъ извѣстное сходство микроцефаловъ съ обезьяной, полагая, что головной мозгъ микроцефаловъ больше походитъ на мозгъ обезьяны, чѣмъ на развитой человѣческой мозгъ. Однако мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ утверждать, что существуетъ видъ обезьянъ, форма мозга которыхъ соотвѣтствовала бы мозгу микроцефаловъ“¹⁾. Во всякомъ случаѣ микроцефалію нельзя считать атавистическимъ явленіемъ, такъ какъ если бы человѣчество когда нибудь состояло изъ микроцефаловъ, которые совершенно неспособны къ самостоятельной жизни, оно несомнѣнно погибло бы еще въ доисторическую эпоху. Это прежде всего. Кроме того, извѣстно, что у микроцефаловъ совершенно отсутствуетъ способность къ размноженію. До сихъ поръ не было примѣра, чтобы кто либо изъ микроцефаловъ оставилъ потомство. Изслѣдуя типичнаго микроцефала, дѣвицу Маргариту Беккеръ, Вирховъ дѣлаетъ такое заключеніе. „Чѣмъ больше мы ее рассматриваемъ, тѣмъ больше убѣждаемся, что въ ней нѣтъ чертъ напоминающихъ обезьяну“²⁾.

Заканчивая первую половину второго тома своего сочиненія („человѣкъ“), въ которомъ сдѣлано подробное антропологическое изслѣдованіе о человѣкѣ, о физическихъ различіяхъ всѣхъ человѣческихъ расъ, Ранке пришелъ къ слѣдующему результату.

„Въ настоящее время среди всего извѣстнаго намъ человѣчества не существуетъ такихъ расъ, народовъ, племенъ, семействъ, или отдѣльныхъ индивидуумовъ, которые могли бы быть признаны въ зоологическомъ смыслѣ связующимъ звеномъ между человѣкомъ и обезьяною“³⁾.

Итакъ, антропологія, поскольку она касается изученія живыхъ представителей человѣческаго рода, сказала свое рѣшительное слово не въ пользу теоріи Дарвина. Посмотримъ, что скажетъ по тому же вопросу та часть антропологической науки, которая касается человѣка въ отдаленнѣйшія эпохи его существованія. Посмотримъ, что скажетъ о человѣкѣ палеонтологія.

¹⁾ Ibid. стр. 434.

²⁾ Ibid. стр. 438.

³⁾ Ibid. стр. 439.

X.

Со времени появленія на свѣтъ Дарвиновой теоріи, антропологовъ особенно заинтересовалъ вопросъ объ ископаемомъ человѣкѣ. Всѣ думали, что доисторическій человѣкъ, жившій въ самыя отдаленнѣйшія эпохи, по устройству своего организма, покажетъ на себѣ особенность какой нибудь другой расы и непременно низшей по сравненію съ нынѣшними. Это считалось почти несомнѣннымъ. Оставалось только найти какіе нибудь остатки первобытнаго человѣка, чтобы провозгласить окончательное торжество теоріи.

Прежде чѣмъ представить выводы науки объ ископаемомъ человѣкѣ, намъ необходимо въ общихъ чертахъ опредѣлить взгляды ученыхъ касательно исторіи земли и тѣхъ геологическихъ переворотовъ, которые когда-либо совершались на земной поверхности.

Библия въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ повѣствованій касается исторіи земли. Хотя кратко, поскольку это нужно для объясненія религіозныхъ судебъ человѣчества, Библия упоминаетъ объ одномъ фактѣ, произведшемъ громадный геологическій переворотъ, совершенно измѣнившемъ фیزیономію земной поверхности. Этотъ фактъ—всемірный потопъ. На основаніи библейскаго разсказа мы не можемъ съ точностью опредѣлить, какія послѣдствія произвелъ на землѣ всемирный потопъ. Мы можемъ только догадываться объ этихъ послѣдствіяхъ. По аналогіи съ тѣми измѣненіями, какія возможны на землѣ послѣ мѣстныхъ наводненій, мы не ошибемся, если скажемъ, что потопъ образовалъ мѣстами новые пласты, состоящіе изъ песка и ила, мѣстами размылъ возвышенности, сгладилъ неровности, оставилъ послѣ себя новыя водовмѣстилища. Но потопъ не уничтожилъ и не могъ уничтожить земной флоры, потому что въ водѣ растительные организмы не гибнутъ. Не уничтожилъ потопъ и земной фауны. Допотопный миръ людей и животныхъ погибъ, во не окончательно. По устроенію Божию, родъ человѣческой и земныя животныя размножились снова, благодаря Ноеву ковчегу, въ которомъ спасся Ной и его семейство, а также различные виды животнаго царства.

Такъ рассказываетъ Библія о нѣкогда бывшемъ геологическомъ переворотѣ. Правдивость разсказа подтверждается тѣмъ, что преданія о немъ сохранились у всѣхъ народовъ. И наука до самаго послѣдняго времени не отвергала этого факта. И она такъ-же, какъ и Библія, дѣлитъ исторію земли на два періода—дилювіальный (допотопный) и аллювіальный (послѣпотопный). Но, соглашаясь съ фактомъ, наука въ разное время давала разное объясненіе этому факту.

Причиною бывшаго когда-то внезапнаго переворота ученый палеонтологъ Кювье считалъ передвиженіе громадныхъ водныхъ массъ, совершенно измѣнившихъ прежнее распредѣленіе суши и материковъ. Такое передвиженіе водныхъ массъ, по мнѣнію Кювье и всѣхъ прежнихъ ученыхъ, объяснялось внезапнымъ вулканическимъ поднятіемъ морского дна, вслѣдствіе чего воды океановъ и морей оставили прежнее ложе и залили старые материки и острова. Послѣ потопа образовались новые океаны и моря, а материки и острова приняли новую форму. При подобномъ объясненіи Библейскаго факта ученые, понятнo, считали совершенно невозможнымъ сохраненіе допотопнаго человѣка. По объясненію Кювье, дилювій (допотопный періодъ) отдѣляется отъ аллювія (послѣпотопнаго періода) однимъ изъ тѣхъ всеуничтожающихъ переворотовъ, который совершенно уничтожилъ органическія созданія предшествовавшего геологическаго періода. Въ исторіи земли такихъ переворотовъ могло быть нѣсколько, и по окончаніи каждой такой революціи земля снова заселялась, но уже новыми организмами. Такимъ образомъ, Кювье положительно отрицалъ существованіе дилювіальнаго человѣка и всѣ ископаемые человѣческіе останки относилъ къ позднѣйшей аллювіальной эпохѣ. Противорѣча Библіи, теорія Кювье противорѣчила самой себѣ и фактамъ. Прежде всего эта теорія не объясняетъ, какимъ образомъ въ человѣчествѣ могло сохраниться преданіе о такомъ событіи, современникомъ котораго человѣкъ не былъ. Съ другой стороны, человѣческіе останки, находимые въ глубокихъ слояхъ четвертичной формаціи, громко говорили за то, что человѣкъ жилъ гораздо раньше катастрофы, постигшей земную поверхность. Однимъ словомъ, мнѣніе Кювье не удовле-

творило никого. Не могли имъ остаться довольны тѣ, кто довѣрялъ авторитету Библии, потому что, допуская возможность потопа, Кювье не допускалъ возможности чудеснаго, при помощи Божіей, сохраненія человѣка и животныхъ въ Ноевомъ ковчегѣ и пришелъ къ мысли о томъ, что раньше потопа человѣка на землѣ не было. Недовольными теоріею оказались и позднѣйшіе ученые, потому что она не давала простора дарвинистическому міропониманію, требующему для объясненія исторіи развитія организмовъ громаднѣхъ промежутковъ времени. Требовалось найти новую гипотезу о земныхъ переворотахъ, которая не только не противорѣчила-бы теоріи Дарвина, а, напротивъ, подтверждала ее и въ то же время удовлетворительно объясняла находимые въ глубокихъ пластахъ земли скелеты человѣка и животныхъ. Теорія не замедлила появленіемъ.

Ученый естествоиспытатель—дарвинистъ Чарльзъ Ляйель высказалъ слѣдующую гипотезу, открывшую путь для Дарвиновой теоріи. По его убѣжденію, тѣ вліянія, которыя и нынѣ продолжаютъ измѣнять поверхность земли, и дѣйствіе которыхъ крайне медленно и едва уловимо въ короткій срокъ, вполне достаточны для объясненія измѣненій земли въ предшествовавшія геологическія эпохи, если мы возьмемъ большіе промежутки времени. Допускать гигантскіе внезапные перевороты земли, вродѣ Библейскаго потопа, нѣтъ нужды. Перевороты были, но они совершались медленно и постепенно, въ теченіе почти безконечныхъ вѣковъ.

Такой взглядъ, какъ нельзя болѣе гармонизировавшій съ ученіемъ Дарвина, сильно обрадовалъ всѣхъ послѣдовательныхъ дарвинистовъ, и его приняли. Кювье съ его теоріею внезапныхъ переворотовъ былъ забытъ. Натуралисты и геологи дарвинисты, вмѣсто всемірнаго потопа, какъ непосредственной причины явленій, указывающихъ на дѣйствіе могучихъ водяныхъ массъ, въ настоящее время предлагаютъ новую теорію такъ называемаго „Ледниковаго періода“. Сущность этой теоріи ученые Фонъ-Циттель и Пенкъ излагаютъ слѣдующимъ образомъ.

Различныя мѣстности сѣвернаго и южнаго полушарія носятъ на себѣ слѣды движенія громаднѣхъ ледниковъ. Это могло случиться по весьма понятной причинѣ: было время, когда

различныя мѣстности земного шара подвергались сильному охлажденію подѣ вліяніемъ пониженія температуры. Но въ чемъ заключалась причина охлажденія земли и пониженія температуръ? Сначала думали, что наша земля вмѣстѣ со всей планетой или солнечной системой временами вступала въ болѣе холодную часть мірового пространства. Предполагали также временное уменьшеніе лучеиспусканія солнечной теплоты. Но теперь эти мнѣнія оставлены, какъ ни на чемъ не основанныя. Ученые нашли, что причина охлажденія земли должна быть въ самой землѣ, вѣрнѣе сказать, въ ея отношеніи къ тепловому центру солнечной системы, т. е. къ солнцу, и связаннаго съ этимъ перемѣщенія пояса безвѣтрія на землѣ. Известно, что въ настоящее время солнце въ сѣверномъ полушаріи находится въ зенитѣ на шесть дней дольше, чѣмъ въ южномъ. Слѣдовательно, сѣверное полушаріе получаетъ больше тепла, чѣмъ южное. Въ періодъ, обнимающій собою десять съ половиною тысячъ лѣтъ, солнце освѣщаетъ и согреваетъ больше одно полушаріе, а въ слѣдующій затѣмъ такой-же (т. е. въ $10\frac{1}{2}$ тысячъ лѣтъ) періодъ—другое. Сообразно съ перемѣщеніемъ солнечной теплоты перемѣщается и поясъ безвѣтрія на землѣ, такъ что послѣдній въ настоящее время лежитъ не на самомъ экваторѣ, а нѣсколько сѣвернѣе отъ него. Этимъ обстоятельствомъ обуславливается вынѣшнее направленіе вѣтровъ и морскихъ теченій. По вычисленіямъ Пенка чрезъ 10500 лѣтъ наступитъ обратное отношеніе: южное полушаріе будетъ освѣщаться солнцемъ дольше, чѣмъ сѣверное, поясъ безвѣтрія перемѣстится къ югу отъ экватора, морскія теченія и вѣтры примутъ иное направленіе и южное полушаріе сдѣлается теплѣе.

Теперь для насъ понятна сущность новой теоріи. Въ известные періоды земля измѣвилась, во не подѣ вліяніемъ внезапныхъ вулканическихъ переворотовъ и потоповъ, а подѣ вліяніемъ медленнаго напора ледниковъ отъ полюса къ экватору. Оба полушарія, сѣверное и южное, носятъ слѣды неодновременнаго движенія такихъ громадныхъ ледниковъ. Полушарія охлаждались попеременно: въ то время, когда сѣверное полушаріе переживало періодъ охлажденія и обледенѣнія, южное, наоборотъ, переживало эпоху теплаго періода. Когда же южное

полушаріе дѣлалось холоднѣе и подвергалось обледенѣнію, тогда сѣверное отличалось болѣе теплымъ климатомъ. Однимъ словомъ, ледяной періодъ обоихъ полушарій происходилъ не въ одно и то же время, такъ что каждое полушаріе попеременно переживало эпоху то ледниковаго, то межледниковаго періода. Соотвѣтственно такому неодновременному существованію ледниковыхъ періодовъ, органическая и животная жизнь попеременно процвѣтала то въ одномъ, то въ другомъ полушаріи: замирая въ одномъ, она достигала высшаго напряженія въ другомъ.

Благодаря происходящему теперь перемѣщенію большаго количества солнечной теплоты въ сѣверное полушаріе, ледники послѣдняго замѣтно перемѣщаются ближе къ сѣверному полюсу. вмѣстѣ съ тѣмъ ближе къ сѣверу перемѣщаются и плодородныя мѣстности. Южныя-же страны нашего полушарія, славившіяся прежде своимъ благодатнымъ климатомъ, плодородіемъ и жирными пастбищами, напр. долина Евфрата, окрестности Вавилона, становятся безлюдными. Надъ ними дуетъ теперь жаркій вѣтеръ пустыни ¹⁾.

Своею теоріею ледниковыхъ періодовъ Пенкъ хочетъ объяснить и всѣ великія, исторически извѣстныя переселенія народовъ. По его мнѣнію, наступленіе ледниковаго періода должно было побуждать людей къ оставленію старыхъ жилищъ и къ отысканію новыхъ. Измѣненія климата, регулярно наступающія вмѣстѣ съ ледниковыми періодами, должны были вызывать съ извѣстною правильностью переселенія народовъ. Тамъ, гдѣ наступали холода и надвигались ледники, люди цѣлыми массами оставляли насиженные мѣста и искали новыхъ, съ тѣмъ чтобы чрезъ извѣстный промежутокъ времени, опредѣляемый А. Пенкомъ въ 10500 лѣтъ, снова начать переселеніе. Изложенная теорія дѣлитъ исторію земли уже не на дилювіальный и аллювіальный періоды (какъ у Кювье), а на періоды ледниковые и межледниковые. Такимъ образомъ, по смыслу этой теоріи, слѣдуетъ искать остатковъ челоуѣка въ Европѣ не дилювіальнаго періода, а послѣдняго, такъ на-

¹⁾ Теорія ледниковыхъ періодовъ фонъ-Цитгеля и главнымъ образомъ А. Пенка изложена нами по Ранке. См. т. II. стр. 445—453.

зывается межледникового. Впрочемъ, прежнія названія „дилювіальный и аллювіальный“, по отношенію къ ископаемымъ остаткамъ остаются и теперь. Но съ этими названіями позднѣйшіе ученые соединяютъ уже не то представленіе о земныхъ переворотахъ, какое было прежде.

Мы не беремся судить, насколько правдоподобна теорія Пенка. Намъ извѣстно только, что этой теоріи держатся всѣ представители дарвинистическаго естествознанія и въ томъ числѣ Ранке. Очень мѣжетъ быть, что она въ извѣстной мѣрѣ справедлива, хотя не слѣдуетъ забывать и того, что Библейское ученіе о бывшей когда-то всемірной катастрофѣ, въ смыслѣ покрытія водяными массами всей суши, едва-ли такъ долго могло-бы давать удовлетворительное объясненіе геологическихъ переворотовъ въ глазахъ прежнихъ лучшихъ изслѣдователей и мыслителей, если-бы оно не опиралось на извѣстную сумму положительныхъ наблюденій. Цѣль нашего изслѣдованія та, чтобы указать, насколько современное дарвинистическое естествознаніе можетъ опираться на палеонтологическія открытія. Съ этой точки зрѣнія для насъ безразлично, на какіе именно періоды дѣлится учеными исторія земли,—а вмѣстѣ съ тѣмъ и человѣческая исторія,—на дилювіальный и аллювіальный, или ледниковый и межледниковый. Для насъ важно знать, найдены-ли и гдѣ именно найдены человѣческіе остатки, подтверждающіе дарвинистическое ученіе о происхожденіи человека отъ обезьяны. Заполнила-ли палеонтологія какую-нибудь ископаемую форму ту зіяющую пропасть, которая отдѣляетъ человека отъ его животноподобнаго предка? Обратимся за отвѣтомъ опять къ ссчивенію проф. Ранке.

Свящ. Іаковъ Галаховъ.

(Окончаніе будетъ).

При какихъ условіяхъ жизнь можетъ имѣть смыслъ и цѣнность?

(Окончаніе *).

III.

„Иначе выйдетъ въ томъ случаѣ, если мы допустимъ безсмертіе. При этомъ предположеніи мы вправѣ вѣрить (не говорю—будемъ знать, но можемъ вѣрить), что за предѣлами земной жизни осуществится все то, что остается неосуществимымъ въ этой жизни, и что вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо для сохраненія смысла въ обязательности нравственнаго долга. Коль скоро допущено безсмертіе, то этимъ самымъ открывается возможность вѣрить, что исполненіе нравственнаго долга служитъ безукоризненнымъ средствомъ для достиженія цѣли абсолютно цѣнной и осуществляющейся въ посмертной жизни, что нравственная дѣятельность есть не что иное, какъ путь, ведущій къ этой цѣли, а совѣсть—не что иное, какъ отголосокъ этой цѣли въ нашей земной жизни. Другими словами, вмѣстѣ съ вѣрой въ безсмертіе, открывается возможность вѣрить, что исполненіе мною нравственнаго долга искупляетъ всякое зло, испытываемое не мной, а другими, счастьемъ которыхъ я обязанъ служить; что это зло превратится даже въ добро (не для меня, а для другихъ), и что это добро примиритъ съ испытаннымъ зломъ не только того, кто самъ претерпѣлъ его, но даже и всѣхъ тѣхъ, кто, служа нравственному долгу, велъ какъ бы бесплодную борьбу для освобожденія міра отъ зла. Говорю: „какъ бы бесплодную“; ибо если все это бу-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», № 19 за 1903 г.

детъ допущено, то всеобщее счастье будетъ уже осуществимымъ, только не здѣсь, не въ земной, а въ посмертной жизни“¹⁾).

Итакъ, вотъ гдѣ ключъ къ рѣшенію нашего вопроса о цѣльности жизни. Мы видѣли, что жить не стоитъ, если цѣлью жизни ставить личное счастье, такъ какъ оно недостижимо; видѣли, что безразсудно было бы стремиться къ достиженію всеобщаго счастья, также недостижимаго ни въ настоящемъ, ни въ будущемъ. Только при предположеніи загробнаго безконечнаго существованія возможно осмыслить нашу земную жизнь: жизнь полную скорби и лишеній; только при условіи, что жизнь людей будетъ продолжаться за предѣлами земного существованія при томъ такъ, что при этомъ будетъ искуплено все то зло, которое они неизбежно испытываютъ здѣсь, нравственный законъ, предписывающій намъ стремленіе ко всеобщему счастью, получаетъ свой разумный смыслъ; безъ этого же такое предписаніе нелѣпость.

Кантъ первый выяснилъ ту истину, что законъ нравственнаго долга отличается отъ другихъ законовъ, правилъ и приказаній тѣмъ, что онъ повелѣваетъ безусловно, что онъ—категорическій императивъ. Никакой другой законъ не приказываетъ безусловно. Такъ напр. законы реторики обязательны только для тѣхъ, кто желаетъ говорить краснорѣчиво; но само собою разумѣется, желать или не желать говорить краснорѣчиво,—это отъ меня зависитъ и ничто не можетъ обязать меня къ этому; законы гигиены обязательны для тѣхъ, кто желаетъ пользоваться хорошимъ здоровьемъ и долгою жизнію; законы живописи обязательны опять—таки только для меня подъ условіемъ, если я хочу хорошо рисовать. Совсѣмъ не то этическіе законы—вѣднія нравственнаго долга: долгъ говорить правду обязателенъ для меня безъ какихъ-бы то ни-было условій, независимо отъ какихъ-бы то ни-было цѣлей; даже напротивъ, если нравственное требованіе выполняется въ виду какихъ-либо внѣшнихъ цѣлей, то такое выполненіе перестаетъ уже быть нравственнымъ, критерій нравственнаго къ нему уже не приложимъ. Добродѣтельнымъ нужно быть не потому, что отъ

¹⁾ А. Введенскій, Условія допустимости вѣры въ смыслъ жизни, Ж. М. II. Пр., сент. 1896 г., стр. 67.

этого можетъ зависѣть счастье, напротивъ даже если бы добродѣтель неизбѣжно влекла за собой какія либо страданія, то и это не освобождало бы человѣка отъ обязанности быть добродѣтельнымъ. Нравственный законъ предписываетъ безусловно.

Тѣмъ не менѣе наша нравственная личность возмущается, не можетъ примириться съ тѣмъ порядкомъ, который господствуетъ въ чувственномъ мірѣ, порядкомъ, которому нѣтъ дѣла до нашихъ нравственныхъ идеаловъ; мы не можемъ примириться съ тѣмъ, что зло, порокъ торжествуетъ, а добродѣтель часто сопровождается страданіями. Неискоренимое требованіе нашей воли состоитъ въ томъ, чтобы добродѣтель соединялась со счастіемъ. „Одно счастье, говоритъ Кантъ, конечно, далеко не составляетъ полнаго блага для нашего разума. Онъ даже не одобряетъ счастья, если оно не заслужено, т. е., не соединено съ нравственнымъ поведеніемъ. Одна нравственность, а съ нею и достоинство, заслуживающее счастья, также не составляетъ полнаго блага. Чтобы оно было полнымъ, необходимо, чтобы всякій, заслуживающій счастья, имѣлъ возможность надѣяться на участіе въ немъ“¹⁾. „Эта связь надежды на счастье съ неослабнымъ стремленіемъ сдѣлаться достойнымъ его станетъ очевидно не тогда, когда мы ограничимся въ своихъ предположеніяхъ только природою, но тогда, если мы предположимъ, что *Высшій Разумъ*, заповѣдующій нравственные законы, есть въ то же время причина природы. Идею такого разумнаго существа, въ которомъ нравственно-совершенная воля соединяется съ высшимъ блаженствомъ, есть причина всякаго счастья въ мірѣ, поскольку оно находится въ тѣсномъ отношеніи къ нравственности, я называю идеаломъ высшаго блага. Только въ идеалѣ высшаго первоначальнаго блага чистый разумъ можетъ найти основаніе практически-необходимой связи обѣихъ составныхъ частей высшаго выводнаго блага, мысленнаго, т. е., нравственнаго міра. И такъ какъ въ силу разумной своей стороны мы должны представлять себя членами такого міра, хотя наши чувства представляютъ намъ только міръ явленій, то мы должны допустить будущій міръ,

1) Критика ч. разума, переводъ Владиславлева, СПб. 1867 г., стр. 600.

ибо въ чувственномъ мы не замѣчаемъ упомянутой необходимой связи. Слѣдовательно, Богъ и будущая жизнь суть два неразрывныя предположенія, обязательныя для насъ въ силу вняшней чистаго разума“¹⁾. Излагая ученіе Канта о высшемъ благѣ, Фр. Паульсенъ говоритъ: „Практическій разумъ обезпечиваетъ возможность высшаго блага двумя постулатыми, безсмертіемъ души и бытіемъ Бога. Безсмертіе, или скорѣе жизнь послѣ смерти даетъ возможность безконечнаго увеличенія нравственнаго совершенства и, слѣдовательно, достоинства блаженства. Бытіе Бога, т. е., всемогущей и святой воли, сотворившей природу, обезпечиваетъ возможность второй стороны высшаго блага, блаженства, пропорціональнаго достоинству. Такъ какъ производить высшее благо свободною волею есть а ргіогі необходимая задача, то и возможность выполненія ея необходимо должна быть допущена практическимъ разумомъ, другими словами, истинность идей Бога и жизни послѣ смерти есть предметъ необходимой вѣры разума“²⁾. Къ такимъ выводамъ пришелъ Кантъ послѣ того, какъ отвергъ всѣ существовавшія въ его время и существующія теперь школьныя доказательства бытія Божія и нашелъ, что эта истина не можетъ быть выведена на основаніи доказательствъ теоретическаго разума.

При допущеніи истины бытія Божія и вѣчной жизни получаетъ высокую цѣнность и настоящая жизнь человѣка, не смотря на неизбѣжныя страданія, ибо цѣлью моего земнаго существованія является теперь высокая, абсолютная цѣль—самосовершенствованіе и служеніе нравственному совершенству другихъ, съ чѣмъ соединено и нравственное блаженство. Цѣль эта не можетъ быть вполне достигнута въ предѣлахъ земнаго существованія, но достиженіе ея не ограничено предѣлами земной жизни, а простирается и въ жизнь послѣ—временную. Моя жизнь не обращается при этомъ только въ орудіе или средство для достиженія чуждыхъ мнѣ цѣлей, такъ какъ, служа совершенствованію другихъ и ихъ счастью, я въ то же время и чрезъ это самое достигаю собственнаго совершенствованія и собственнаго счастья.

¹⁾ Ibid. стр. 598—599.

²⁾ Ф. Паульсенъ, Кантъ, его жизнь и ученіе, СПб. 1899 г., стр. 293.

Но скажутъ: бытіе Бога и загробная жизнь—это, вѣдь, лишь гипотезы, доказать которыя мы не въ состояніи. Можетъ ли нашъ теоретическій разумъ удовлетвориться такимъ рѣшеніемъ, въ основѣ котораго лежитъ немогущая быть доказанной гипотеза?

Мы не станемъ вторгаться въ область умозрительнаго богословія, не станемъ приводить доказательствъ бытія Божія и загробной жизни; мы просто согласимся, что предположеніе бытія Божія есть гипотеза и что она не можетъ быть строго-логически доказана. Согласимся съ этимъ и посмотримъ, лучше ли обстоитъ дѣло въ другихъ областяхъ знанія, не лежатъ ли въ основѣ другихъ наукъ, напр. естествознанія, также гипотезы, которыя не только не могутъ быть логически доказаны, но и сколько нибудь удовлетворительно объяснены, рационализированы. Спросимъ напр., на чемъ основана наша увѣренность въ существованіи независимаго отъ насъ матеріальнаго міра? Если этотъ міръ существуетъ внѣ и независимо отъ насъ, то какъ мы его познаемъ? Когда-то сенсуалисты позагали, что отъ предметовъ отдѣляются тончайшія микроскопическія копіи ихъ и чрезъ посредство глаза входятъ въ душу, которая такимъ образомъ уподобляется пластинкѣ фотографическаго аппарата, на которой получаютъ изображенія внѣшнихъ предметовъ. Съ другой стороны, сама душа чрезъ органы чувствъ выходитъ для сличенія этихъ копій съ внѣшними предметами. Такимъ образомъ, по этому наивному возрѣнію, внѣшній міръ какъ бы входитъ въ душу въ совершенно точной, хотя и микроскопической копіи. Само собою разумѣется, такое объясненіе никого теперь уже не удовлетворитъ и мы упомянули о немъ ради курьеза. Не копіи внѣшнихъ предметовъ входятъ въ душу, а внѣшніе предметы производятъ впечатлѣнія на наши органы чувствъ и изъ этихъ впечатлѣній непонятнымъ для насъ образомъ въ душѣ составляются представленія о предметахъ внѣшняго міра. Итакъ, о внѣшнемъ мірѣ мы знаемъ изъ состояній нашего собственнаго сознанія; представленія о вещахъ—наши внутреннія состоянія. Я знаю только состоянія моего собственнаго сознанія и ничего больше и переходъ отсюда, отъ знанія состояній моего созна-

вія къ утвержденію бытія внѣшняго, независимаго отъ меня міра въ высшей степени труднѣе. Бытіе внѣшняго міра, при томъ далеко не таково, какимъ онъ представляется наивному сознанію, есть не болѣе, какъ гипотеза, которая до сихъ поръ не можетъ считаться достаточно обоснованною. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь все, что мы непосредственно и достоверно знаемъ, есть наши представленія; и всякій внѣшній предметъ, послѣ критической провѣрки нашего знанія о немъ, разлагается безъ остатка на группу ощущеній: цвѣта, формы, твердости и проч. и категорій: единства, субстанціальности и т. п., связывающія разнообразныя ощущенія въ одно цѣлое. Но ощущенія—мои ощущенія, категоріи—мои категоріи. Гдѣ же въ такомъ случаѣ самъ—то внѣшній предметъ? По какому праву отъ субъективныхъ состояній нашего сознанія мы дѣлаемъ переходъ къ утвержденію реальности внѣшняго предмета. Можно отвѣтить, на основаніи закона причинности. Но развѣ законъ причинности не есть также одна изъ формъ моего ума? „Необходимо сначала доказать, что самый этотъ міръ не есть только мое представленіе, а существуетъ помимо послѣдняго, внѣ меня и уже потомъ поднимать вопросъ о томъ, имѣютъ ли въ немъ мѣсто причинныя отношенія“¹⁾. Замѣчательно, что и въ этомъ вопросѣ, въ установкѣ реальности внѣшняго міра нѣкоторую роль играетъ практической интересъ, какъ и бытіе Бога требуется практическимъ разумомъ. Такъ напр. проф. Введенскій, опровергая гипотезу феноменализма, въ концѣ своего разсужденія говоритъ: „въ признаніи внѣшняго міра, какъ онъ данъ въ непосредственномъ сознаніи, заинтересованы всѣ наши инстинкты, всѣ потребности и силы,—нашъ разумъ столько же, сколько и воля и чувство въ его основныхъ опредѣленіяхъ: нравственномъ, эстетическомъ и религіозномъ“²⁾. До сихъ поръ, сколько намъ извѣстно, не существуетъ еще вполне удовлетворительнаго рѣшенія вопроса о реальности внѣшняго міра.

Не лучше стоитъ дѣло и въ вопросѣ о томъ, что такое представ-

¹⁾ Иванцовъ, Проблема бытія вн. міра, „Вопросы философіи и психологіи“, кн. 17, стр. 67.

²⁾ А. И. Введенскій, Законъ причинности, Харьковъ 1901 г., стр. 233—234.

ляетъ изъ себя матерія, та самая матерія, которая составляетъ главный предметъ физики и вообще естествознанія. Въ настоящее время является общепризнанной атомистическая теорія, по которой матерія состоитъ изъ безчисленнаго количества безконечно-малыхъ величинъ—атомовъ, не допускающихъ дальнѣйшаго дѣленія. Теорія эта оказалась необыкновенно плодотворной въ наукѣ и ею достаточно удовлетворительно объясняются явленія теплоты, электричества, магнетизма и т. п. Но сама теорія вызывала и вызываетъ массу недоумѣній. Прежде всего, невозможно представить себѣ недѣлимость атома, ибо какъ бы ни была микроскопически—ничтожна его величина, все таки онъ долженъ имѣть верхъ, низъ, правую и лѣвую стороны; что же мѣшаетъ вообразить линію, проходящую между вершиной и основаніемъ атома, между правой и лѣвой стороной, т. е., раздѣлить его на двѣ, четыре и т. д. частей? Если же допустить возможность безконечнаго дѣленія, то атомъ обращается въ ничто, въ нуль, ибо извѣстно, что всякая опредѣленная величина, при дѣленіи на безконечность, равна нулю. Но отсюда придется сдѣлать нелѣпый выводъ, что вселенная состоитъ изъ нулей.

Еще менѣе мы можемъ уяснить себѣ присущія матеріи силы сдѣленія, отталкиванія, химическаго сродства и т. п. „На вопросъ: что же собственно остается, разъ не признаются дѣйствительными ни силы, ни матерія?—тѣ, которые вмѣстѣ со мною, говоритъ Дюбуа-Реймонъ, отвѣчаютъ слѣдующимъ образомъ: человѣческому духу разъ навсегда не суждено пойти въ этихъ вопросахъ далѣе конечнаго противорѣчія. Потому мы вмѣсто того, чтобы вертѣться въ кругѣ безплодныхъ умозрѣній или рубить мечомъ самообмана, предпочитаемъ держаться созерцанія вещей, какъ онѣ есть,—удовольствоваться, говоря словами поэта, „чудомъ, которое предъ нами“... У насъ достаточно смиренія на то, чтобы сжиться съ представленіемъ, что всей наукѣ въ концѣ концовъ поставлена цѣль—не постигнуть сущность вещей, а сдѣлать понятнымъ, что сущность эта непостижима“¹⁾.

¹⁾ Ланге, Исторія матеріализма, переводъ Соловьева, т. II, стр. 129.

Правда, теперь въ наукѣ перестали уже смотрѣть на силы всякаго рода, какъ на особыя сущности и дѣйствіе силъ объясняютъ результатомъ движенія и механическаго толчка. Но ясность отъ этого въ небольшомъ выигрышѣ. Дѣло въ томъ, что нельзя сдѣлать прозрачнымъ для мысли, рационализировать, какъ посредствомъ толчка, удара движеніе отъ одного тѣла передается другому. Здѣсь возможна такая дилемма: или тѣла при этомъ соприкасаются, или, не соприкасаясь, дѣйствуютъ другъ на друга на разстояніи. Последнее не можетъ быть допущено, ибо мы не можемъ представить себѣ дѣйствіе тѣлъ другъ на друга на разстояніи. Остается первое предположеніе, что тѣла соприкасаются. Но и въ этомъ случаѣ мы должны представлять себѣ, что или частички соприкасающихся тѣлъ совпадаютъ, смѣшиваются, или не совпадаютъ и остаются различными. Совпаденія частичекъ допустить нельзя, ибо тогда о сосѣднихъ съ ними частичкахъ, какъ соприкасающихся, слѣдуетъ также сказать, что и онѣ совпадаютъ съ первыми, сливаются; а затѣмъ то же придется думать о вторыхъ, третьихъ и т. д., такъ что наконецъ и самыя тѣла совпадаютъ и сливаются въ одну точку. Предположимъ теперь, что соприкасающіяся частички не совпадаютъ, а лежатъ рядомъ. Но въ такомъ случаѣ, какъ это математически доказалъ Фонсерривъ въ своемъ изслѣдованіи о дѣйствующей причинѣ (*La causalité efficiente*), между соприкасающимися частичками будетъ нѣкоторое, хотя самое ничтожное, разстояніе, а слѣдовательно при такомъ предположеніи мы допускаемъ дѣйствіе тѣлъ другъ на друга на разстояніи, что, какъ уже сказано, рѣшительно неостижимо. Итакъ, даже анализъ такого простаго случая, какъ передача движенія одного тѣла другому посредствомъ механическаго толчка, открываетъ въ немъ нѣчто нераціонализируемое.

Если мы затѣмъ обратимъ вниманіе на другіе, болѣе сложные вопросы, каковы вопросы о происхожденіи органической жизни, о возникновеніи сознанія, о вліяніи физическихъ процессовъ на психическія функціи и обратно и т. п., то здѣсь и рѣчи не можетъ быть о томъ, чтобы идти далѣе констатированія фактовъ и приведенія ихъ въ болѣе или менѣе строй-

ную систему; попытки же объяснить факты, какія до сихъ поръ предпринимались, оставались и должны были оставаться бесплодными по самому существу дѣла, такъ какъ къ этого рода вопросамъ, превышающимъ компетенцію разума, всегда будетъ относиться знаменитое Дюбуа-Реймоновское „ignogabimus“.

Но, скажутъ намъ: пусть такъ, пусть, такъ называемыя, конечныя идеи науки, каковы: матерія, сила, движеніе и т. п. непостижимы для разума, но положительная наука прекрасно обходится и безъ этихъ конечныхъ идей, ей даже нѣтъ дѣла до нихъ, и безъ нихъ она достигаетъ весьма удовлетворительныхъ практическихъ результатовъ, что собственно и есть самое важное; спрашивать же о томъ, истинны ли и понятны ли конечныя идеи науки не имѣетъ никакого пракческаго смысла, достаточно знать и быть увѣреннымъ въ томъ, что ближайшія научныя идеи и выводы обладаютъ истинностію. Но вотъ вопросъ, можно ли быть увѣреннымъ въ истинности этихъ ближайшихъ научныхъ идей, если мы знаемъ, что конечныя идеи, на которыхъ основаны эти ближайшія, непостижимы для разума и разумомъ не могутъ быть установлены? Имѣемъ ли мы на это логическое право? „Спрашивать, истинна ли по существу наука, говоритъ Спенсеръ, почти все равно, что спрашивать, свѣтитъ ли солнце“. „Согласенъ, отвѣчаетъ на это А. Д. Бальфуръ, почти все равно. Но выходитъ ли, по Спенсеру, что солнце дѣйствительно свѣтитъ? По надлежащемъ размышленіи, мы должны будемъ, я думаю, признать, что оно вовсе не свѣтитъ. Въ самомъ дѣлѣ, поставленный разумнымъ образомъ вопросъ этотъ не только предполагаетъ пониманіе того, что такое матерія, пространство, время, сила, которыя, по мнѣнію Спенсера, непостижимы, но встрѣчаемъ еще и затрудненія такого рода: если согласиться со Спенсеромъ, то, вѣдь, все, „что мы сознаемъ, какъ свойства матеріи, вплоть даже до вѣса и сопротивленія, есть только субъективныя ощущенія, производимыя объективными агентами, которые неизвѣстны и непознаваемы“ (Основ. психологіи, стр. 493). Итакъ выходитъ, либо что солнце есть субъективное ощущеніе и въ такомъ случаѣ едва ли можно сказать о немъ, что оно „свѣтитъ“; либо что оно „неизвѣстно“ и „непознаваемо“, и въ такомъ случаѣ никакое утвержденіе

относительно его не можетъ быть разсматриваемо, какъ очень цѣнный образецъ научной достовѣрности“¹⁾).

Отсюда мы должны будемъ сдѣлать такой выводъ, что, если конечныя, научныя идеи, на которыхъ покоится наука, рушатся подъ напоромъ критики, тогда и самыя научныя построенія, основанныя на нихъ, являются шаткими, не обоснованными. Теоретическій разумъ долженъ признать ненѣющими смысла построенія науки, въ основѣ которыхъ лежатъ не рационализируемыя идеи. Но такой выводъ былъ бы самоубійственнымъ для науки, съ нимъ мы не можемъ примириться и должны поэтому принять *на втору тѣ* конечныя идеи науки, которыхъ теоретическій разумъ не можетъ понять; мы должны признать, что за ограниченою областью познаваемаго скрыта отъ насъ безграничная область непроницаемой тайны, тайны, которая не уменьшается, а растетъ, расширяетъ свои границы по мѣрѣ расширенія области знаній. „Сравнивая науку съ постоянно возрастающимъ шаромъ, говоритъ Спенсеръ, мы можемъ сказать, что всякое увеличеніе его поверхности увеличиваетъ размѣръ соприкосновеній его съ окружающимъ незнаніемъ“. Только очень наивныя жрецы науки могутъ питать надежду на то, что разумъ когда нибудь можетъ проникнуть въ ту область тайны, которая повсюду его окружаетъ. Послѣ критики познавательныхъ способностей, сдѣланной Кантомъ, питать такія надежды было бы положительнымъ безуміемъ.

Итакъ, въ концѣ концовъ въ основаніи всякаго рода знаній должна лежать вѣра, безъ вѣры въ конечныя идеи науки, которыя для разума не доступны, должно рухнуть и самое зданіе науки. А если такъ, то что же удивительнаго въ томъ, если и основная истина религіи—бытіе Бога—не болѣе какъ гипотеза, поступать практическаго разума? Что удивительнаго, если эта основная истина богословія не можетъ быть достаточно прочно обоснована теоретическимъ разумомъ, если для него, для этого разума непостижимы даже такія идеи, какъ матерія, сила, движеніе и др. Напротивъ, было бы гораздо болѣе странно, если бы разумъ оказался въ состояніи постиг-

¹⁾ А. Д. Бальфуръ, Основанія вѣры, переводъ Вл. Соловьева, М. 1900., стр. 241.

нуть существо Божіе и прочно обосновать истину Его бытія, разумъ, компетенція котораго, какъ мы видѣли, слишкомъ ограничена. И что это былъ бы за богъ, котораго могъ бы постигнуть человѣческій разумъ? Нѣтъ, такой богъ не былъ бы Богомъ, онъ былъ бы ниже человѣка. „Credo, quia non intelligo, сказалъ Тертуліанъ, и въ этомъ изреченіи глубокой смыслъ.

IV.

Вѣра въ ирраціональныя конечныя научныя идеи намъ необходима, какъ фундаментъ научнаго знанія, которое безъ такого фундамента оказывается шаткимъ, непрочнымъ. Вѣра въ бытіе Бога и загробную жизнь столь же необходима для того, чтобы мы могли осмыслить ту великую трагедію, которая именуется жизнью, чтобы примирить насъ съ неизбѣжнымъ зломъ, съ тѣми бѣдствіями и страданіями, которыя являются господствующими, какъ въ жизни отдѣльнаго лица, такъ и въ жизни человѣчества. Всего лучше такое примиреніе достигается при христіанскомъ міровоззрѣніи, которое, признавая всю силу и могущество зла и бѣдствій, тѣмъ не менѣе чуждо того крайняго пессимизма, какимъ проникнуто міровоззрѣніе напр. буддизма; равно какъ является чуждымъ христіанство и крайностей наивнаго оптимизма.

Чтобы раскрыть эту нашу мысль, намъ необходимо коснуться одной изъ труднѣйшихъ проблемъ христіанскаго вѣроученія,—именно вопроса о происхожденіи и сущности зла въ мірѣ, къ чему мы теперь и переходимъ. При разсмотрѣніи этого вопроса, мы будемъ руководствоваться главнымъ образомъ трактатомъ M. Reinharda, „Die Christliche Anschauung des Leidens“, напечатанномъ, въ журналѣ „Der Beweis des Glaubens“ за 1892 г. Въ названномъ трактатѣ авторъ разсматриваетъ вопросы: 1) реально ли страданіе и въ какомъ количественномъ отношеніи находится оно къ счастью; 2) откуда происходитъ страданіе; 3) имѣютъ ли страданія какую-либо цѣль и 4) возможно ли избѣжать страданій.

Что касается перваго вопроса, по крайней мѣрѣ первой его половины, то, казалось бы, излишне и ставить его. И однако же разсмотрѣніе его необходимо, такъ какъ именно въ этомъ

вопросъ яснѣе всего обнаруживаются слабыя стороны оптимистической философіи Лейбница. Блаженный Августинъ училъ (*De civitate Dei*): *mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit. Cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni.* Съ этого положенія начинается Лейбницъ. Его цѣль при этомъ та, чтобы примирить существованіе зла въ мірѣ съ благостію Творца. Зло, по мнѣнію Лейбница,—не противоположность, а недостатокъ, отсутствіе блага. Но 1, въ такомъ случаѣ абсолютное зло—абсолютное отсутствіе блага, нуль блага, а относительное зло—относительный недостатокъ блага, или незначительная степень его; такъ что зло въ сравненіи съ благомъ есть, собственно говоря, почти ничто, реальность зла, страданій такимъ образомъ уничтожается. Но такой выводъ стоитъ въ полномъ противорѣчій съ ученіемъ христіанской религіи. При такомъ взглядѣ на страданія пришлось бы признать только воображаемыми страданія ап. Павла отъ голода, жажды, побоевъ, о которыхъ онъ рассказываетъ во второмъ посланіи къ Коринѳянамъ, гл. XI, ст. 24 и слѣд. Точно также пришлось бы признать приговорнымъ плачъ Іисуса Христа по поводу бѣдствій, предстоявшихъ Іерусалиму, Его скорбь по случаю смерти Лазаря, даже Его муки въ Геесиманскомъ саду и крестныя страданія. Во вторыхъ держась вышеприведеннаго положенія Лейбница, мы приходимъ къ парадоксальному выводу, а именно: если бы намъ предстояло сдѣлать выборъ между какимъ-либо благомъ, которое назовемъ А и тѣмъ же благомъ, соединеннымъ съ относительнымъ зломъ В, то мы должны были бы выбрать послѣднее, т. е. благо А въ соединеніи съ относит. зломъ В, ибо зло В—все—таки относительное благо, хотя и слабая степень его и, слѣдовательно, увеличиваетъ собою благо А. Отсюда: никогда не слѣдуетъ избѣгать зла, и человекъ, который испытываетъ величайшія душевныя и тѣлесныя муки слѣдуетъ считать болѣе счастливымъ, чѣмъ того, который, будучи хлороформированъ, находится въ состояніи безчувственности. Даже, можетъ быть, слѣдовало бы стремиться къ страданію. Но тогда исцѣленіе Іисусомъ Христомъ и апостолами большихъ можно ли будетъ назвать благодѣяніями? Вмѣстѣ съ тѣмъ такой

взглядъ на страданія едва ли можно примирить съ понятіемъ о благодати Божіей (хотя это-то главнымъ образомъ и имѣлъ въ виду Лейбницъ): зачѣмъ въ самомъ дѣлѣ Богъ сотворилъ человѣка такъ, что онъ незначительную степень добра чувствуетъ, какъ страданіе? Такимъ образомъ взглядъ Лейбница на страданіе не мирится съ его собственнымъ оптимистическимъ міровоззрѣніемъ, не говоря уже о томъ, что онъ стоитъ въ полномъ противорѣчій съ христіанскимъ вѣроученіемъ, по которому зло, страданія имѣютъ реальное бытіе.

Столь же реальными признаетъ христіанское вѣроученіе и радости. Припомнимъ, напр., изображеніе семейной радости праведныхъ Захаріи и Елисаветы; или указаніе, какъ на источникъ радости, на дружбу (Дѣва Марія и Елисавета), на успѣшность труда. „Для меня, говоритъ апостоль, вѣтъ большей радости, какъ слышать, что дѣти мои ходятъ въ истинѣ“, (III Иоан. 4), на милосердіе къ ближнему (притча о милосердномъ самарянѣ); припомнимъ радость купца, нашедшаго драгоценную жемчужину, радость женщины, нашедшей потерянную драхму; припомнимъ, что самъ Іисусъ Христосъ принималъ участіе въ брачномъ торжествѣ въ г. Канѣ. Вопросъ о томъ, въ какомъ количественномъ отношеніи страданія находятся къ счастью, слишкомъ труденъ между прочимъ потому, что здѣсь видную роль играетъ субъективная сторона человѣка: одни и тѣ же вещи для одного источникъ удовольствія, для другого источникъ страданія; даже для одного и того же лица въ одно время вещь можетъ быть пріятна, въ другое, наоборотъ, невыносима. Земля есть юдоль скорби, но не въ смыслѣ Гартмана, по мнѣнію котораго небытіе предпочтительнѣе, чѣмъ бытіе; ибо въ такомъ случаѣ было бы непонятно обѣщаніе за добродѣтельную жизнь счастья какъ въ будущей, такъ и въ настоящей жизни. Христіанство чуждо крайностей, какъ пессимизма, такъ и оптимизма: для него страданія и радости имѣютъ реальное бытіе и если иногда кажется, что страданія безмѣрно превышаютъ радости жизни, то, быть можетъ, это происходитъ и отъ близорукости самыхъ людей, которымъ свойственно радости забывать скорѣе, чѣмъ скорби.

Источникъ зла, страданій, по христіанскому вѣроученію,

есть грѣхъ. Грѣхъ прародителей извратилъ первоначальную чистую природу человѣка, вложилъ въ нее склонность ко злу: слѣдствіемъ грѣха было и измѣненіе самой высшей природы, которая была предназначена Творцомъ для счастія человѣка, но которая затѣмъ стала источникомъ многоразличныхъ бѣдствій. Впрочемъ, Тотъ Самый Богъ, Который о сотворенномъ мірѣ сказалъ, что все въ немъ прекрасно, и теперь даетъ больше радостей, чѣмъ страданій. Не отсутствіе радостей, по страсть къ наслажденіямъ безъ возможности наслаждаться дѣлаетъ человѣка несчастнымъ. Если бы мы больше вниманія обращали на тѣ многоразличные виды даровъ, которые ежеминутно получаемъ отъ Бога и которые обыкновенно повсе не останавливаютъ на себѣ нашего вниманія, то жизнь представлялась бы въ совершенно иномъ свѣтѣ. Слѣдовало бы только вообразить себя въ положеніи Робинзона на необитаемомъ островѣ, или въ положеніи выздоравливающаго послѣ тяжелой болѣзни. Но обыкновенно мы этого не дѣлаемъ, а наоборотъ, здоровое состояніе тѣла проходитъ какъ-то мимо нашего сознанія, наслажденіе отъ съѣденнаго вкуснаго блюда тотъ-часъ забывается, потребности растутъ до безконечности. Грѣхъ посредственно или непосредственно создастъ большую часть страданій. Жалуется иной на свой крестъ, забывая, что самъ же взвалилъ его себѣ на плечи: или чрезъ расточительность дойдя до нищеты, или чрезъ невоздержность до болѣзни и т. п.

Страданія имѣютъ ли какую-либо цѣль? Да, и именно цѣль ихъ сдѣлать людей религіозно-правственными существами и возстановить нарушеннымъ грѣхомъ союзъ человѣка съ Богомъ. Противъ взгляда на страданія, какъ на воспитательное средство философъ Лотце говоритъ: „кто смотритъ на зло, какъ на средство Божественнаго воспитанія, тотъ ограничиваетъ Божіе всемогущество, ибо къ такимъ отрицательнымъ средствамъ прибѣгаютъ только въ силу необходимости, когда не имѣютъ другихъ лучшихъ средствъ“. При этомъ Лотце, кажется, полагаетъ, что Богъ въ силу своего всемогущества могъ изначала создать характеръ нравственно-совершенный. Но характеръ, лишенный свободы, заключалъ бы въ себѣ про-

творѣчіе, а самопротиворѣчивое не могло быть создано Богомъ; Онъ не можетъ творить вопреки логической необходимости: не можетъ сдѣлать, чтобы дважды-два равнялось пяти. Поэтому въ нашемъ взглядѣ на страданія, какъ на воспитательное средство, не заключается ограниченія всемогущества Божія, такъ какъ послѣднее нельзя понимать, какъ невмѣющее границъ. Богъ сообщилъ человѣку не *non posse peccare*, а только *posse non peccare*. Вслѣдствіе грѣхопаденія это *posse non peccare* перешло въ *non posse non peccare*. И вотъ страданія имѣютъ цѣлью способствовать развитію человѣка, какъ духовно-нравственнаго существа. Богъ даетъ намъ силы и способности для того, чтобы мы ихъ развивали, совершенствовали. Если человѣкъ окруженъ ничѣмъ невозмутимымъ счастьемъ и довольствомъ, то его физическія и духовныя силы не будутъ имѣть повода къ развитію. Наоборотъ, нужда будитъ въ человѣкѣ дремлющія силы, она—мать счастливыхъ открытій, изобрѣженій. Подобнымъ образомъ и въ духовно-нравственной области: если бы мы постоянно были окружены счастьемъ, то съ трудомъ могли бы придти къ сознанію, что мы бѣдны познаніемъ истины, бѣдны хорошими склонностями и добрыми дѣлами. Если бы Богъ и великой книгой исторіи, и событіями нашего времени и даже, быть можетъ, событіями личной нашей жизни не свидѣтельствовалъ намъ, что человѣкъ жнетъ то, что посѣялъ, и что зло и преступленіе не всегда остаются безнаказанными, то, быть можетъ, мы стали бы издѣваться надъ Нимъ, впали бы въ теоретическое и практическое безбожіе. Постоянныя во всемъ удачи дѣлаютъ человѣка самонадѣяннымъ, онъ самоувѣренно пачинаетъ думать, что его счастье—дѣло его собственныхъ рукъ, что онъ самъ, по словицѣ, своего счастья кузнецъ, что ни въ чьей помощи, ни въ чьемъ содѣйствіи онъ не нуждается. Но вотъ счастье измѣнилось, настало время скорби и бѣдствій: незамѣтно подкралась болѣзнь или даже смерть близкихъ лицъ, одна за другой пошли неудачи, самыя блестящія надежды и планы потерпѣли фіаско, друзья отшатнулись, подняли голову враги, все колеблется, готово рухнуть. Тогда, наконецъ, съ глазъ спадаетъ повязка, тогда ясно становится, какъ слабъ и беспомощенъ

человѣкъ, предоставленный собственнымъ силамъ, какъ онъ нуждается въ тихомъ, но твердомъ пристанищѣ въ пучинѣ житейскаго моря. „Отче! согрѣшилъ предъ Небомъ и предъ тобою“!... взываетъ, наконецъ, пришедшій въ себя заблудшій сынъ. Такъ бѣдствія и скорби житейскія приводятъ насъ къ сознанию своего безсилія и заставляютъ искать помощи у Отца и Владыки міра.

Перейдемъ къ послѣднему вопросу: есть ли средство преодолѣть, побѣдить страданія?

„Бѣдный я человѣкъ! взываетъ апостоль, кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти!“ (Рим. VII, 24). Мы достаточно видѣли, что на землѣ ни въ комъ и ни въ чемъ не найти такого освободителя отъ ужасовъ земного существованія. Поэтому христіанинъ возлагаетъ свои надежды на Искупителя, Который возложилъ на Себя тяжесть нашего грѣха и Своею искупительною жертвою возстановилъ разрушенный грѣхомъ союзъ человѣка съ Богомъ, сломилъ власть ада и смерти и далъ намъ надежду на будущее блаженство. Пропастъ, существовавшая между Богомъ и человѣкомъ, теперь сгладилась, благодаря искупительной жертвѣ Спасителя, и христіанинъ сталъ въ правильныя отношенія къ своему Творцу. Съ одной стороны онъ чувствуетъ себя немощнымъ и грѣшнымъ, съ другой—онъ сознаетъ себя чадомъ Божиимъ. Христіанинъ знаетъ, что онъ—не простая игрушка въ рукахъ равнодушнаго тирана, но что Богъ—его Отецъ, Который ведетъ его по своимъ неисповѣдимымъ, но святымъ путямъ промысла; что этотъ Отецъ иногда возлагаетъ и крестъ на наши плечи, но даетъ и силы нести его. На бѣдствія, наказанія, которыя посылаетъ намъ Богъ, мы смотримъ, какъ на милость Его, которою Онъ отличаетъ насъ, какъ Своихъ дѣтей. „Если же, говоритъ апостоль, останетесь безъ наказанія, которое всѣмъ обще, то вы незаконныя дѣти, а не сыны“. (Евр. XII, 8). Увѣренность въ томъ, что мы имѣемъ въ Богѣ любвеобильнаго Отца, Который и въ бѣдствіяхъ, посылаемыхъ вамъ, преслѣдуетъ наше благо,—лучшее средство преодолѣть скорби и страданія; эта увѣренность даетъ возможность христіанину радоваться даже среди мученій, даже въ виду смерти. Вѣдь земная жизнь христіанина

имѣеть цѣну лишь потому, что она предверіе другой, вѣчной жизни, которая имѣеть уже абсолютную цѣнность, которая есть высочайшее благо, *summum bonum*.

Подведемъ итогъ сказанному.

Пессимизмъ въ окончательномъ результатѣ даетъ полное и абсолютное ничто, нирвану. Лишенъ ты обладанія чѣмъ-либо въ этомъ мірѣ, не печалься, ибо все, весь міръ—ничто. Обладаешь ли чѣмъ-либо, не радуйся, ибо то, чѣмъ ты владѣешь, также ничто. Только такое отношеніе къ міру можетъ рекомендовать пессимизмъ. Если пессимистическая философія даетъ намъ хотя такую отрицательную истину, то оптимизмъ вмѣсто рыбы предлагаетъ змѣю: не преодолѣть страданія помогаетъ онъ намъ, а напротивъ увеличиваетъ ихъ. Христіанство стоитъ между двумя этими крайностями. Оно не можетъ согласиться съ Лейбницемъ, что этотъ міръ есть наилучшій, ибо въ немъ слишкомъ много зла и бѣдствій; не можетъ также согласиться съ Шопенгауэромъ, что міръ этотъ—наихудшій изъ всѣхъ возможныхъ, ибо добро въ немъ все-таки превышаетъ зло, если смотрѣть съ христіанской точки зрѣнія. Міръ этотъ таковъ, какимъ его сдѣлалъ человѣкъ своимъ грѣхопадениемъ, своимъ удалениемъ отъ Бога;—такова христіанская точка зрѣнія. Въ мірѣ много зла и бѣдствій, но въ этомъ злѣ и бѣдствіяхъ виновенъ самъ человѣкъ, отдалившійся отъ Бога; онъ же можетъ это зло и бѣдствія довести до минимума своимъ приближеніемъ къ Богу, возстановленіемъ нарушеннаго союза съ Нимъ. Христіанство содержитъ элементъ пессимизма, такъ какъ признаетъ, вопреки оптимизму, что міръ нуждается въ улучшеніи, въ искупленіи, обновленіи. Оно пессимистичнѣе, чѣмъ самъ пессимизмъ, такъ какъ знаетъ муки совѣсти, которыя достигаютъ страшной степени, когда человѣкъ чувствуетъ себя оставленнымъ Богомъ, какъ напр. Иуда; оно не ограничиваетъ страданія предѣлами земной жизни, а переноситъ ихъ и въ жизнь загробную, вѣчную. Но оно вмѣстѣ съ тѣмъ и оптимистично, такъ какъ признаетъ, вопреки пессимизму, что міръ способенъ къ искупленію, къ обновленію, къ улучшенію. Оно оптимистичнѣе, чѣмъ самъ оптимизмъ, такъ какъ вѣритъ въ окончательную побѣду добра

въ мірѣ, при томъ, хотя окончательная побѣда ожидается только въ будущей жизни, но начало побѣды положено уже теперь. Чѣмъ больше мы приходимъ въ мѣру возраста Христова и преуспѣваемъ въ любви, тѣмъ болѣе убѣждаемся, что даже страданія являются зломъ лишь въ субъективномъ смыслѣ, объективно же они—благо.

Такимъ образомъ, христіанское міровоззрѣніе, и только оно одно можетъ примирить насъ съ неизбежностію страданій, только оно даетъ нашей жизни смыслъ и абсолютную цѣнность, такъ какъ жизнь человѣка, по христіанскому вѣроученію, не ограничивается земнымъ его существованіемъ, а продолжается за гробомъ. Не смотря на бѣдствія и скорби, для христіанина возможно счастье. „Счастье для христіанина, говоритъ свящ. Преображенскій, это—міръ души, прощенной Богомъ и примиренной съ Нимъ; это—блаженство духа въ общеніи любви съ источникомъ любви, это—радость свободы выпущеннаго на просторъ родныхъ полей узника, это счастье удовлетворенной духовной и нравственной алчбы и жажды... Вѣчно горящая звѣзда небеснаго идеала, указующая свѣтлую даль всякаго существованія, идетъ предъ служителемъ креста Христова и ведетъ его путями этой земной жизни, на которыхъ каждый шагъ его приближенія къ идеальной цѣли сопровождается тѣмъ высокимъ чувствомъ внутренняго блаженства, которое одно можетъ дать на землѣ ощущеніе счастья,—ведетъ чрезъ возможное счастье на землѣ къ полному счастью и блаженству на небѣ“¹⁾).

Мы могли бы поставить здѣсь окончательную точку и закончить свой трудъ, если бы не опасались такого упрека. Если, могутъ сказать и говорятъ, христіанинъ за свои земные подвиги имѣетъ въ виду награду на небѣ, то христіанская нравственность—небезкорыстная нравственность; добродѣтель, рассчитывающая на награду—подозрительная добродѣтель, мораль христіанина—эгоистическая мораль съ тою лишь разницею, что эгоистъ—не-христіанинъ стремится къ личному счастью здѣсь на землѣ, христіанинъ же рассчитываетъ на счастье въ будущемъ.

¹⁾ Христ. Чтеніе, 1898 г., т. CCVI, стр. 554.

Этотъ упрекъ мы надѣемся устранить дальнѣйшимъ разсужденіемъ, при чемъ будетъ пользоваться изслѣдованіемъ Schreiber-a „Wie ist der Vorwurf des Egoismus zu beurteilen, der gegen die christliche Moral erhoben wird?“, напечатаннымъ въ ж. „Der Beweis des Glaubens“ за 1892 г.

Не ставемъ отрицать, что многіе изъ христіанъ руководствуются въ своемъ поведеніи главнымъ образомъ страхомъ наказанія и надеждою на награду въ будущей жизни, т. е., мотивами, не чуждыми, повидимому, эгоистической окраски; допускаемъ, что даже для учениковъ Иисуса Христа въ некоторое время эти мотивы имѣли значеніе; но чтобы само нравственное ученіе евангелія можно было упрекнуть въ эгоизмъ, это рѣшительно и безусловно слѣдуетъ отвергнуть.

Дѣло все въ томъ, въ чемъ именно, по христіанскому вѣроученію, состоитъ обѣщанная на небѣ награда и въ какомъ отношеніи она находится къ земному поведенію христіанина. Противники христіанской этики полагаютъ, что эта награда не однородна съ нравственнымъ совершенствомъ, а находится съ нимъ во внѣшней, случайной связи на подобіе той связи, какая существуетъ между трудомъ поденщика и платой за его трудъ. Если бы это было такъ, тогда упрекъ въ эгоизмъ былъ бы справедливъ. Дѣло принимаетъ иной оборотъ, если мы скажемъ, что обѣщанное на небѣ блаженство есть не что иное, какъ достигнутое нравственное совершенство. Нравственность и блаженство относятся между собою, какъ начало и конецъ, какъ стремленіе къ цѣли и достигнутая цѣль. Царство Божіе и правда его, по ученію евангелія, есть высочайшее благо, къ которому мы должны стремиться, съ нимъ дано все, въ чемъ мы можемъ имѣть нужду. Это царство Божіе и есть мотивъ христіанской нравственности. Будущее блаженство состоитъ въ лицезрѣніи Бога (чистые сердцемъ Бога узрятъ), въ видѣніи Бога лицомъ къ лицу, а не тускло, гадательно, какъ теперь (1 Кор. XIII, 12); только чистые сердцемъ способны къ духовно-нравственному блаженству, которое состоитъ въ соединеніи со Христомъ и Богомъ (Фил. 1, 23; 2 Кор. V, 17; 1 Кор. XV, 28; 1 Тим. VI, 15). Если будущее блаженство сравнивается съ покоемъ субботняго дня, то этотъ покой субботы

слѣдуетъ понимать, какъ покой субботы по окончаніи творенія Богомъ міра, т. е., какъ удовлетворенность достигнутымъ результатомъ, какъ достиженіе того, къ чему христіанинъ стремился въ теченіе своей земной жизни, именно какъ полное достиженіе царства Божія и правды его.

Если блаженство состоитъ въ нравственномъ совершенствѣ, то христіанинъ и теперь уже можетъ быть названъ блаженнымъ, ибо онъ находится въ предвкушеніи будущаго блаженства. Царство Божіе на землѣ есть не только виноградникъ, въ которомъ терпятъ тяготу и зной дня, но также и дорогое сокровище, драгоценная жемчужина, брачный ширъ, гдѣ голодные насыщаются хлѣбомъ, сходящимъ съ неба, и жаждущіе напоятся водою, исходящею изъ источника вѣчной жизни. Работникъ, работавшій весь день въ виноградникѣ и получившій одинаковую плату съ тѣмъ, который одинъ часъ работалъ, все-таки не остался въ убыткѣ, ибо сама эта есть уже награда, въ ней и заключается блаженство. Жизнь распутнаго сына вдали отъ отца была уже несчастіемъ еще до наступленія внѣшнихъ лишеній и бѣдствій, тогда какъ старшій сынъ былъ счастливъ уже тѣмъ, что все время жилъ съ отцомъ. Такимъ образомъ, добродѣтель христіанина уже въ себѣ самой заключаетъ награду. Но такъ какъ исполненіе воли Божіей здѣсь на землѣ встрѣчаетъ многоразличныя препятствія, ей противится ветхій чловѣкъ, то полная награда, полное нравственное совершенство осуществится только на небѣ, тамъ идеаль нравственно-совершенной жизни станетъ дѣйствительностію, тамъ во всемъ будетъ воля Божія благая и всесовершенная.

Священникъ Николай Липскій.

Сужденія философовъ XIX-го вѣка въ защиту христіанской вѣры.

Въ статьѣ нашей „Сужденія замѣчательнѣйшихъ естествовѣдцовъ XIX-го вѣка въ защиту христіанской вѣры“¹⁾ мы показали, что естествовѣдѣніе XIX вѣка въ лицѣ „воихъ лучшихъ представителей“ заявило себя союзникомъ, а не врагомъ христіанской вѣры.

Отношеніе къ христіанской вѣрѣ философовъ минувшаго вѣка представляетъ для изслѣдователя не меньшій интересъ, чѣмъ возрѣнія естествовѣдцовъ на этотъ предметъ. Философія имѣетъ болѣе почвы подъ собою для сужденія объ идеалахъ разума. Это—наука наукъ, не замыкающаяся въ предѣлахъ узкой спеціальности, но „крылатою мыслью“ облетающая весь міръ явленій и дѣлающая попытки проникнуть за границу явленій—въ самую сущность вещей. Она не имѣетъ дѣло только съ накопленными познаніями, но стремится постигнуть самый способъ и органъ пріобрѣтенія ихъ—умъ человѣческій.

Приводя положительныя сужденія философовъ о христіанской вѣрѣ, мы не коснемся русской философіи по тремъ причинамъ. Первая причина та, что русская философія—весьма юна, не самостоятельна и требуетъ систематической разработки, которая въ наше время только начинается. Вторая—та, что русская философія доселѣ ютилась и ютится главнымъ образомъ при духовныхъ академіяхъ, а потому ея строго-хри-

¹⁾ См. ж. „В. п. Р.“ № 8—9. 1901 года.

христіанскій характеръ самъ собою предполагается. Третья—та что и отрицательныя направленія русской философіи въ силу цензурныхъ условій, не имѣли возможности высказаться опредѣленно. По этимъ причинамъ популяризаторы отрицательныхъ ученій въ Россіи рѣдко считали философію своимъ союзникомъ, но чаще выдавали и еще выдаютъ ее, паравиѣ съ теологіей, за тормазъ просвѣщенія въ ихъ духѣ.

Но какъ ни мало принимала Россія участія въ философскомъ движеніи вѣка, до нея долетали и долетаютъ громкія въ Европѣ имена философовъ, въ первой половинѣ вѣка—Шеллинга и Гегеля, во второй—Кюпта, Шопенгауера, Гартмана, Дюринга и наконецъ Ницше.

Отрицательное отношеніе этихъ послѣднихъ философовъ къ христіанской религіи возбуждаетъ невольный вопросъ: не стоитъ ли и вся философія XIX вѣка въ противорѣчій съ христіанствомъ?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы дадимъ не изложеніе философскихъ ученій вѣка, но сужденія нѣсколькихъ видныхъ представителей философіи въ Европѣ по вопросамъ вѣры.

Первое мѣсто между таковыми по справедливости должно быть дано Эммануилу *Канту*, какъ потому, что онъ умеръ еще въ первые годы минувшаго столѣтія (1804 г.), такъ и потому, что его философія въ теченіе всего минувшаго столѣтія занимала наиболѣе прочное и почетное мѣсто среди философскихъ направленій вѣка.

Этотъ мыслитель, родоначальникъ критическаго направленія въ философіи, писалъ: „всѣ мною прочтанныя книги не доставили мнѣ того утѣшенія, которое открылось мнѣ въ словахъ псалма (23, 4): „Аще бо и пойду посредѣ сѣни смертныхъ, не убоюся зла, яко Ты со мною еси“.

Въ письмѣ къ Юнгу Штиллингу Кантъ одобрялъ своего друга, что онъ въ Евангеліи ищетъ умиротворенія и называлъ Евангеліе „неизсякающимъ источникомъ утѣшенія, какого нигдѣ нельзя найти, хотя бы разумъ измѣрилъ границы вселенной¹⁾).

¹⁾ Биографы Канта говорятъ, что онъ, хотя рѣдко посѣщалъ богослуженіе, но смотрѣлъ на Библію, какъ на величайшую и полезнѣйшую книгу для всѣхъ временъ, способную выдержать всѣ напады легкомыслія и ожесточеннаго невѣрія.

Согласно съ Евангелиемъ, Кантъ въ сочиненіи „религія въ границахъ чистаго разума“ для преобразованія человѣческаго сердца признавалъ необходимымъ второе рожденіе или новое твореніе (ср. Еванг. Іоанна III, 5) ¹⁾.

Въ „критикѣ практическаго разума“ Кантъ пишетъ: „двѣ вещи наполняютъ душу мою все большимъ и большимъ удивленіемъ и почтеніемъ, чѣмъ болѣе я въ нихъ вдумываюсь: звѣздное небо надо мною и нравственный законъ во мнѣ. То и другое я вижу только какъ бы въ полумракѣ, выходящимъ изъ моего кругозора, гадательно; но все же вижу и связываю съ сознаниемъ моего существованія. Звѣздное небо начинается отъ крайней точки чувственнаго міра и кончается на той точкѣ, гдѣ я стою, представляя собою необозримую массу міровъ надъ мірами, системъ надъ системами, начавшихъ свое движеніе въ безграничной дали вѣковъ. Нравственный законъ начинается въ моемъ невидимомъ „Я“, въ моей личности, и ставитъ меня самого въ міръ безконечности, доступный только разуму, въ міръ, съ которымъ я стою не въ случайной, но въ общей и необходимой связи. Первое зрѣлище необъятной міровой массы умаляетъ до крайности мою значимость, какъ матеріальнаго существа, взятаго изъ планетной матеріи (а сама планета только точка во вселенной!), на краткое время, неизвѣстно какъ, одушевленнаго и обязаннаго возвратиться въ составъ той же планеты. Второе зрѣлище, наоборотъ, возвышаетъ мое достоинство, какъ разумной личности, въ которой нравственный законъ обнаруживаетъ жизнь, независимую отъ животночувственнаго міра, и предполагаетъ назначеніе моего существованія, неограничивающееся этою жизнію“.

Но религіозно-вѣрующимъ въ точномъ смыслѣ этого слова Кантъ не былъ и не могъ быть ни по характеру того времени,

Появленіе другой равноцѣнной съ Библией книги Кантъ считалъ дѣломъ невозможнымъ. Обычное въ его время издѣвательство надъ церковными догматами Кантъ считалъ „неучтпымъ безчинствомъ“.

¹⁾ Въ названномъ сочиненіи Кантъ признаетъ присущимъ человѣку „радикальное зло“. Для побѣды добра надъ зломъ нужно, по Канту, высвобожденіе людей изъ естественнаго состоянія. Для этого же нужна „невидимая Церковь“, къ которой весьма удобенъ переходъ отъ видимой, обрядовой христіанской Церкви.

въ которое онъ развивалъ свои воззрѣнія, ни по критическому направленію своей философіи. Существованіе личнаго Бога Промыслителя и признаніе Богочеловѣчества было неблагопріятно для Кантовскаго ученія объ автономной, т. е., независимой отъ религіи и отъ симпатическихъ чувствованій морали. Тѣмъ болѣе цѣны имѣютъ заявленія Канта о необходимости божественнаго Откровенія и о томъ, что „нельзя совершенно отрицать возможности сверхъестественнаго рожденія Иисуса Христа“.

Вообще, по мѣрѣ приближенія Канта отъ философскихъ умозрѣній къ вопросамъ о христіанской религіи, утрачивается философская самоувѣренность Канта и онъ представляется умомъ робкимъ и колеблющимся ¹⁾.

Болѣе опредѣленный характеръ носили воззрѣнія Іоанна Гердера (ум. 1803 г.), паходившагося отчасти подъ вліяніемъ Канта. Онъ ревностно боролся противъ господствовавшаго въ его время въ философскихъ кружкахъ отрицательнаго отношенія къ Библии, утверждалъ ея высокую цѣнность, хотя и простиралъ почти подобное благоволеніе и на памятники древней письменности языческихъ народовъ. Въ своихъ идеяхъ о Богѣ и о безсмертіи души Гердеръ близко подходилъ къ истинѣ, хотя и не заботился согласовать во всемъ свои воззрѣнія съ любимой имъ Библіей.

Философія выдающагося мыслителя 19-го вѣка І. Г. Фихте (ум. 1814) въ общемъ была неблагопріятна деизму и христіанству. Тѣмъ болѣе цѣны имѣютъ немногія свидѣтельства Фихте въ пользу основныхъ христіанскихъ истинъ. Такъ въ своемъ сочиненіи „Наставленіе къ блаженной жизни“ философъ пишетъ: „Самымъ фактомъ смерти умершіе не достигнутъ еще блаженства и они напрасно будутъ стремиться къ нему тамъ, коль скоро они не обрѣли блаженства въ настоящей жизни и не искали его въ Вѣчномъ“.

¹⁾ Болѣе обстоятельныя свѣдѣнія объ отношеніи Канта къ религіи читатели „Вѣры и Разума“ могутъ найти въ статьяхъ проф. прот. Т. Буткевича въ № 10 названнаго журнала за 1899 г. и № 15 за 1901 г. Большинство цитатъ въ этой статьѣ заимствовано нами изъ книги Engel—я: „Die grössten Geister über die höchsten Fragen“.

Современникъ Фихте филантропъ баронъ Коттвицъ имѣлъ страстное желаніе познакомиться и побесѣдовать съ Фихте. Но онъ самъ считалъ это желаніе блажью и долго противился ему. Наконецъ, онъ не устоялъ и явился къ Фихте. Философъ принялъ его дружественно. Коттвицъ съ свойственною ему откровенностію высказалъ, что онъ давно желалъ познакомиться съ философомъ, но философіей мало интересуется, имѣя въ Евангеліи полный источникъ истины. Ему любопытно только, какъ думаетъ философъ о молитвѣ. Фихте отвѣчалъ, что, по его воззрѣнію, человѣчество подобно индивидууму; ребенокъ въ младенчествѣ нуждается въ родителяхъ и нянькахъ, которыя его целенаютъ и кормятъ, такъ и человѣчество имѣло свое дѣтство, когда оно нуждалось въ вѣрѣ въ Божество. Но какъ человѣкъ, выростая, становится самостоятельнымъ, такъ и человѣческій родъ достигаетъ такого возраста, когда для него не нужна дѣлается вѣра во внимающее молитвѣ Божество. „Каковъ же вашъ взглядъ на молитву?“ спросилъ въ свою очередь Фихте гостя. „Ахъ, господинъ профессоръ, началъ Коттвицъ, когда я просыпаюсь утромъ и предо мною лежитъ день со всѣми его обязанностями и заботами, я ясно представляю свое безсиліе и свое грѣховное, лѣнивое и косное къ любви сердце; это лежитъ, какъ бремя, на моей душѣ, и я не въ силахъ приступить къ дневнымъ обязанностямъ, не испросивъ помощи и укрѣпленія у моего Господа. Вечеромъ, готовясь къ отдыху и вспоминая минувшій день, въ который моя воля и мои дѣла такъ уклонялись отъ святой воли Божіей и я такъ погрѣшалъ противъ самоотверженной любви, такъ оскорблялъ ближнихъ,—я не могу заснуть, не испросивши прощенія у моего Спасителя“. Тронутый философъ послѣ недолгаго молчанія сказалъ: „господинъ баронъ! какъ я желалъ бы походить на васъ“. Коттвицъ удалился. Но чрезъ нѣсколько недѣль онъ съ удивленіемъ узналъ, что Фихте на смертномъ одрѣ назначилъ его, Коттвица, опекуномъ своего единственнаго сына, въ послѣдствіи теистическаго философа ¹⁾.

¹⁾ Не упоминаемъ въ нашемъ бѣгломъ очеркѣ о Гегелѣ, хотя изъ всѣхъ философовъ Гегель отводитъ религіи самое видное мѣсто въ своей философіи. И философія Гегеля во всякомъ случаѣ имѣла не одно только отрицательное зна-

Фридрихъ Генрихъ *Якоби* (ум. 1819 г.) считалъ недоказуемымъ бытіе Бога и всего сверхчувственнаго путемъ разумнымъ, такъ какъ Богъ, душа, свобода, провидѣніе и безсмертіе познаются не разсудкомъ, но сердцемъ или внутреннимъ чувствомъ. Его философія, при своей нѣкоторой односторонности, даетъ богатый матеріалъ для защиты христіанской вѣры. О наукѣ Якоби училъ, что ея высшая, истинная цѣль—не утрата Бога, но отысканіе Его. Безъ Бога, по Якоби, и природа есть неразумная, безсердечная, безвольная неопредѣленность (*Unding*). Какъ ликъ человѣческій красивъ только тѣмъ, что онъ одухотворенъ, такъ и міръ прекрасенъ только тѣмъ, что въ немъ видится и чувствуется Богъ.

Христіанство Якоби ставилъ выше всѣхъ религій за то, что оно провозглашаетъ ученіе о непрерывномъ чудовозрожденіи человѣка чрезъ высшія силы. О Христѣ философъ отзывался восторженно, называлъ Его чистѣйшимъ между сильными и сильнѣйшимъ между чистыми: „Онъ Царства вывелъ изъ ихъ колеи, рѣку столѣтій—изъ ея ложа и доселѣ повелѣваетъ вѣками. Кто теперь можетъ, признавая Его существованіе, говорить: „нѣтъ Бога и Промысла, нѣтъ міроуправляющей Любви, а только безпросвѣтный рокъ, слѣпой случай?“

Фридрихъ *Шеллингъ* (ум. 1854) въ первый періодъ своего философствованія былъ склоненъ къ пантеизму, а во второй излагалъ деистическое ученіе съ тѣмъ различіемъ отъ Якоби, что Шеллингъ считалъ возможнымъ постигать сверхчувственное не одною только вѣрою, но и разумомъ. Своимъ ученіемъ объ откровеніи, о Троицѣ и Богочеловѣчествѣ Шеллингъ оказалъ вліяніе и на нашего недавно (1900 г.) почивнаго теософа Влад. Соловьева ¹⁾.

ченіе для христіанской апологетики. Но вопросъ объ отношеніи Гегеля къ христіанству полно обследованъ въ статьяхъ проф. прот. Т. Вукенича „изъ Вѣры и Разума“ за 1902 годъ.

¹⁾ Были въ Россіи послѣдователи Шеллинга и въ первую половину вѣка: Велавскій, Павловъ и другіе. Въ перепискѣ съ Шеллингомъ, какъ утверждаютъ нѣкоторые, состоялъ б. профессоръ Моск. Д. Академіи прот. О. А. Голубинскій и вѣнецкій философъ очень цѣнилъ своего русскаго собрата по наукѣ. Воззрѣніями Шеллинга на основныя вопросы религій и особенно на догматы о Троицѣ широко пользовались и вѣнецкіе богословы.

„Безъ ученія о человѣчески страдающемъ Богѣ, писалъ Шеллингъ въ 1812 г., того ученія, которое присуще всѣмъ духовнымъ религіямъ древности, вся исторія осталась бы непонятною; Писаніе различаетъ степени Откровенія и послѣднюю степень отодвигаетъ на предѣлъ времени, когда Богъ будетъ всяческая во всемъ, то есть, когда все будетъ постигнуто“.

Въ этомъ же году Шеллингъ писалъ одному своему корреспонденту, завѣдывавшему дѣтскимъ приютомъ, что никакая молитва не оказываетъ столь могущественное дѣйствіе на небо, какъ молитва ребенка. „Учите же дѣтокъ всѣхъ, какъ можно ранѣе, молитвѣ“.

Въ загробную будущность Шеллингъ вѣровалъ радостно и восторженно, но и земную жизнь онъ признавалъ во всемъ подчиненною Промыслу. Въ 1817 г. онъ писалъ матери: „предоставьте вы все случающееся божественному опредѣленію, которое всегда и во всѣхъ обстоятельствахъ устрояетъ для насъ наиболѣе спасительное“.

Генрихъ *Стеффенсъ* (1845) поэтъ и натурь-философъ представляетъ, хотя и не первую, но все же значительную величину въ созвѣздіи мыслителей.

Воспитанный благочестивою матерью, онъ еще въ юношескомъ возрастѣ охладѣлъ къ вѣрѣ отцевъ. Когда ему довелось въ первый разъ готовиться къ приобщенію¹⁾, онъ чувствовалъ себя весьма неловко. Воспоминанія дѣтства съ какой-то укоризной поднимались въ его душѣ. Но сутолока жизни опять заглушила этотъ голосъ совѣсти. Не будучи открытымъ врагомъ религіи, Стеффенсъ опять оставилъ ее на много лѣтъ. Отъ дѣтства въ немъ сохранялось только убѣжденіе въ личномъ безсмертіи. Въ 1793 г. онъ писалъ своему другу: „наша жизнь —ночное странствованіе; за нами мракъ и предъ нами мракъ; мы не знаемъ, куда идемъ и куда придемъ. Вотъ мы въ лѣсу; но когда же настанетъ день? Въ кустахъ мелькаетъ свѣтлякъ. Мы радуемся этой каплѣ свѣта, нагибаемся, чтобы взять его, но при нашемъ прикосновеніи свѣтъ исчезаетъ. Въ болотѣ мелькаютъ болотные огоньки, но они только увеличиваютъ на-

¹⁾ Известно, что католики и протестанты не приобщаютъ дѣтей до такъ называемой конфирмаціи, совершаемой въ 12—15 лѣтнемъ возрастѣ.

ше блужданіе и трудность пути. Надъ нашимъ челомъ стоитъ неизмѣнная сѣверная звѣзда между тысячами подвижныхъ свѣтилъ. Она можетъ указать вамъ путь. Но какъ часто небо покрыто облаками! Если темно вверху, то насколько мрачнѣе вокругъ насъ! Но человѣческій духъ великъ и борется съ темнотою. Съ нами компасъ, и мы, окутанные мглою, пугаемые ночными привидѣніями, твердымъ шагомъ идемъ впередъ и не заблудимся“.

Такъ томился философъ въ борьбѣ съ знаніемъ, посягавшимъ и на ту область, въ которой оно безсильно. Постепенно въ немъ возрастало скорѣе чувство, чѣмъ убѣжденіе, что Спаситель Мира долженъ быть освободителемъ и разума отъ его заблужденій. Нѣкто Шейбель поставилъ мятущаго мудреца въ связь съ приходской общиной, объединенной вѣрующимъ пасторомъ и Стеффенсъ почувствовалъ, что церковная, приходская вѣра сильно развита отъ субъективныхъ чувствованій. Благодать вѣры несообщавшаяся уединенному мудрецу, коснулась его въ общественномъ молитвенномъ собраніи. Кромѣ пастора Шейбеля съ его проповѣдями, на обращеніе Стеффенса оказала вліяніе его семнадцатилѣтняя дочь, вѣрующая, кроткая, радостная и спокойная.

Но и сдѣлавшись убѣжденнымъ христіаниномъ, Стеффенсъ не отвернулся отъ всего, что не носитъ на себѣ характера церковности. Онъ считалъ дѣломъ благочестія чтить Божіи дары, гдѣ бы они ни проявлялись. Онъ писалъ: „кто при чтеніи Шекспира, Гете и древнихъ великихъ язычниковъ не преклоняетъ колѣнъ предъ Богомъ, кто не любитъ народы, которымъ Богъ ввѣрилъ такое духовное величіе, кто производитъ отъ лукаваго все, что ясно не запечатлѣно печатію христіанства, тотъ не знаетъ свѣта благодатной любви“.

Георгъ Фридрихъ *Даумеръ* (ум. 1876) извѣстенъ не только философскими трудами, но и поэтическими произведеніями, особенно превосходными переводами изъ персидскаго поэта Гафиза. Первоначально онъ былъ рьяный противникъ христіанства, но въ 1858 г. сдѣлался усерднымъ католикомъ.

Вотъ какъ онъ объясняетъ свое обращеніе. „Я былъ противникомъ христіанства, но почему? Мнѣ казалось, что оно

производить страшную рознь между человѣкомъ и міромъ и эта рознь служить помѣхой не только физическому, но и умственному преуспѣванію и общественному благоустройству. А во всемъ этомъ я видѣлъ назначеніе человѣка и имѣлъ желаніе содѣйствовать прогрессу человѣчества. Я мечталъ о великомъ, славномъ и блаженномъ будущемъ человѣчества, о процвѣтаніи культуры и гуманности, унаслѣдованныхъ отъ греческой и римской древности и подлежащихъ болѣе полному развитію. Христіанство, которое отвлекаетъ вниманіе человѣка отъ его натурального поприща—земли къ небесному и, какъ мнѣ казалось, внушаетъ ему презрѣніе къ богатоодаренной природѣ человѣческой,—было для меня, что спица въ глазу. Эту религію я стремился устранить съ дороги, чтобы она не препятствовала человѣчеству бодро идти къ заманчивой цѣли совершенства и счастья. Этотъ мой идеализмъ кончился тѣмъ, что я примкнулъ къ безогляднымъ эмпирикамъ, которые хотя и пользовались моими трудами, тѣмъ не менѣе были ко мнѣ недружелюбны. Да и между собою у нихъ не было единства и общности; каждый задавался лишь цѣлью стать во главѣ соціально-прогрессивнаго движенія“.

„Въ одну изъ томительныхъ безсонныхъ ночей мою душу озарило сознаніе ложности избраннаго мною пути, тщеты моихъ надеждъ и стремленій. Тогда, подобно молніи, блеснуло въ умѣ моемъ представленіе о той точкѣ зрѣнія на вещи, которую я доселѣ отвергалъ. Я поднялся и взялъ одну изъ подвергнутыхъ забвенію книгъ Карла Нодде. Съ невыразимымъ увлеченіемъ я сталъ читать и перечитывать эту книгу. Ея содержаніе дало миръ моей душѣ, избавило меня отъ самоубійства, отъ безумія, тупости и близорукости. О, какимъ сокровищемъ, какимъ благодѣяніемъ можетъ стать въ потребное время человѣческое слово“!

„Человѣкъ—не высшій и не послѣдній продуктъ творческой силы. Онъ недостаточно организованное, а потому несчастное и бесплодно борющееся существо, которое унаслѣдуетъ вѣчность, только достигнувъ лучшей организаціи. Настоящее состояніе человѣка—переходное къ высшему, къ болѣе совершенному.

Вниманіе Даумера остановилось на томъ, что, при общей умственной и нравственной немощи человѣчества, отдѣльныя лица, достигнувшія необычной высоты развитія, не могли быть обязаны этимъ только себѣ. Путемъ подобныхъ размышлений Даумеръ невольно и незамѣтно вошелъ въ кругъ христіанскихъ идей о возрожденіи, о новой твари, о дѣйствіяхъ Св. Духа на христіанъ. Наилучшее выраженіе своего обновленнаго міросозерцанія онъ нашелъ въ словахъ Апокалипсиса: „Я, Іоанвъ, увидѣлъ святой городъ Іерусалимъ новый, сходящій отъ Бога съ неба, приготовленный какъ невѣста, украшенная для мужа своего. И услышалъ я громкій голосъ съ неба говорящій: се, скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ... И отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ; ибо прежнее прошло. И сказалъ сидящій на престолѣ: се, творю все новое“ (Гл. 21, ст. 2—5).

Замѣчательный мыслитель минувшаго вѣка и политико-экономъ Джонъ Стюартъ *Милль* (ум. 1873 г.) извѣстенъ, какъ крайній скептикъ. Тѣмъ поразительнѣе было узнать изъ посмертныхъ записокъ этого мыслителя, названныхъ имъ: „трактаты о природѣ, пользѣ религіи и деизмѣ“, что и этотъ мыслитель тосковалъ о религіи, пытался построить какую-то пародію на религію, „которая была бы способна возвышать чувства наши и могла бы лучше, чѣмъ вѣра въ существа невидимыя, облагородить наше существованіе и дѣятельность“¹⁾:

Но для нашей цѣли любопытнѣе нѣкоторыя частныя мнѣнія Милля по религіознымъ вопросамъ.

Въ явленіяхъ цѣлесообразности и порядка въ природѣ Милль усматривалъ разумную причину. „Въ природѣ, какъ и въ дѣйствіяхъ человѣческихъ, писалъ Милль, замѣчается направленіе къ конечной цѣли и это направленіе опытно удостоверяетъ насъ въ существованіи разумной Причины“.

По мнѣнію философа, существованіе физическаго и нравственнаго зла не противорѣчитъ идеѣ цѣлесообразности, по

¹⁾ Объ этомъ см. въ Московскомъ Сборникѣ Г. Побѣдоносцева ст. „Идеалы невѣрія“. Стр. 195—197 по 5-му изд.

само объясняется цѣлью „сдѣлать человѣка способнымъ къ борьбѣ и побѣжденію препятствій“.

Возможность чуда Милль отвергалъ, имѣя весьма узкое понятіе о чудѣ, какъ о противу-естественномъ фактѣ. Тѣмъ не менѣе для явленія Христа онъ дѣлаетъ исключеніе. „Возможно, писалъ онъ, что въ Личности Іисуса Христа, въ Его умственной и нравственной одаренности, каковую Онъ Самъ приписываетъ Богу, заключается дѣйствительное чудо въ буквальномъ смыслѣ слова; въ Іисусѣ человечество получило драгоценный даръ, появленіе котораго не вытекаетъ съ необходимостію изъ предшествующихъ обстоятельствъ, хотя отчасти и объясняется ими“.

Не далекъ былъ Милль отъ того христіанскаго ученія о поврежденности природы человѣческой, изъ котораго вытекаетъ необходимость искупленія. Говоря о мужествѣ, цѣломудріи, трудолюбіи, справедливости, правдивости и братолюбіи въ людяхъ, Милль замѣчаетъ: „въ человѣкѣ нѣтъ ни одного добраго расположенія, которому не противилась бы его невоспитанная въ лучшемъ направленіи природа. Поэтому обязанность человѣка по отношенію къ своей собственной природѣ—та же, какъ и по отношенію къ природѣ внѣшней: не природѣ слѣдовать, но улучшать ее.“

Указывать человѣку на подобную обязанность можетъ лишь тотъ, кто не держится механическаго воззрѣнія на природу человѣка. Не удивительно поэтому встрѣтить у Милля такое признаніе реальности духа: „духъ есть единственная реальность, для которой мы имѣемъ убѣдительное доказательство. Помимо ощущающаго и мыслящаго духа, матерія является только гипотетическимъ, не субстанціональнымъ бытіемъ; она есть только предположеніе для объясненія нашихъ ощущеній или, вѣрнѣе, для объясненія возможности имѣть ощущенія“.

При всемъ томъ мы можемъ сказать, что Милль не обладалъ религіозной истиной, а только предчувствовалъ ее, подходилъ къ ней. Но нужно принять во вниманіе, что Милль—сынъ атеиста и воспитаніе отъ отца получилъ преднамѣренно атеистическое. Проблески религіознаго сознанія и чувства въ Миллѣ доказываютъ, что религіозность не про-

исходить отъ воспитанія, а только можетъ чрезъ воспитаніе поддерживаться и укрѣпляться. Самъ Милль въ своей автобіографіи религіозную настроенность нѣкоторыхъ извѣстныхъ ему лицъ объяснялъ ихъ тонкою чуткостію къ добру и правдѣ.

Если Милль только подходилъ къ христіанскимъ идеямъ, то его соотечественникъ Вильямъ Уэвелъ (ум. 1866), авторъ весьма цѣнныхъ изслѣдованій: „Исторія индуктивныхъ наукъ“ и „Философія индуктивныхъ наукъ“ принадлежитъ къ числу рѣшительныхъ сторонниковъ христіанства. Особенно это ясно сказано въ сочиненіи Уэвеля: „звѣздный міръ, какъ свидѣтель величія Творца“. Здѣсь онъ между прочимъ опровергаетъ детерминистовъ—поборниковъ отрицанія свободы воли въ человѣкѣ.

Хорошее знакомство съ явленіями природы и методомъ ихъ изученія сослужило Уэвелю, какъ въ послѣдствіи Друммонду, полезную услугу въ дѣлѣ обоснованія сверхъ-опытныхъ истинъ.

Какъ въ физическомъ, такъ и въ духовномъ мірѣ Уэвелъ указывалъ на порядокъ и гармонію. Существованіе же зла не противорѣчитъ убѣжденію въ общемъ порядкѣ точно такъ, какъ въ большомъ хозяйствѣ существованіе беспорядка въ одной комнатѣ не доказываетъ отсутствія надзора за хозяйствомъ.

Въ упомянутомъ сочиненіи „звѣздный міръ“ Уэвелъ пишетъ: „было бы неестественно, если бы, въ то время какъ механической міръ, система косной матеріи, приведенъ въ порядокъ, возбуждающій въ наблюдателѣ высокое духовное наслажденіе, и органическая жизнь не имѣетъ ни одной безцѣльной способности, ни одного неудовлетворяемаго влеченія,—если бы при этомъ разумныя способности и нравственныя влеченія человѣка дѣйствовали безъ цѣли и безъ системы; если бы, въ то время какъ ощущенія сладкаго и горькаго приносятъ опредѣленную и безспорную пользу,—общечеловѣческія идеи правды и неправды, неодолима увѣренность въ похвальности извѣстныхъ чувствъ и дѣйствій и жажда нравственнаго совершенства—только обманывали и осмѣивали бы человѣка“.

„Объ этомъ неодолимомъ благоговѣніи къ тому, что справедливо, объ этомъ убѣжденіи въ существованіи руководящей идеи поступковъ, возвышающей насъ надъ чувственными стре-

мленіями, можно говорить, какъ о божественной печати на душѣ человѣка, какъ о слѣдахъ Божія существа, о показателяхъ Его воли, какъ о выраженіяхъ Его намѣреній, какъ объ исполненіи Его обѣтованій. Хотя эти зачатки высокой жизни нуждаются въ нарочитой поддержкѣ и развитіи, однако они содержатъ сами въ себѣ достаточное указаніе на то, что высшія цѣли человѣческой жизни достижимы только при условіи тѣснаго отношенія нашихъ мыслей и дѣйствій къ божественному Виновнику нашего бытія“.

Іоаннъ Фридрихъ *Гербартъ* (ум. 1841 г.) нѣмецкій философъ, пріобрѣтшій многочисленныхъ послѣдователей, оказавшій сильное вліяніе на психологію и педагогіку, обращалъ вниманіе на цѣлесообразность, которою отличаются высшіе организмы. Философъ никакъ не соглашался признать эту цѣлесообразность самообманомъ или случайностью: она находитъ себѣ достаточное объясненіе только въ божественномъ Разумѣ. И самая религіозная вѣра, по Гербарту, основывается на созерцаніи природы и утверждается подъ вліяніемъ нравственныхъ запросовъ ¹⁾.

Кантомъ начали, кантіанцемъ Гербартомъ заканчиваемъ обзоръ положительныхъ мнѣній философовъ XIX-го вѣка о христіанствѣ. Какъ въ 1901 году путемъ обзора „сужденій естествовѣдъ XIX вѣка въ защиту христіанской вѣры“ мы пришли къ выводу, что естественныя науки сами по себѣ не враждебны религіознымъ убѣжденіямъ ²⁾, такъ и ознакомленіе съ сужденіями философовъ XIX в. по вопросамъ вѣры приводитъ къ заключенію, что философія столь же можетъ быть союзникомъ христіанской вѣры, сколько и врагомъ ея. Удивляться ли тому, что не всѣ философы настоящаго времени относятся съ почтеніемъ къ вѣрѣ отцевъ своихъ, если и между различными направленіями въ философіи идетъ борьба не менѣе ожесточенная, чѣмъ между богословами и отдѣльными представителями „любомудрія“? Главныя изъ настроенныхъ враж-

¹⁾ Энцикл. Словарь Брокгауза, т. 8-й, стр. 451—452.

²⁾ См. Вѣра и Раз. № 8—9 1901 г.

дебно противъ откровенной религіи философскихъ направленій —пантеизмъ и матеріализмъ. Но христіанинъ для борьбы съ этими направленіями можетъ найти весьма сильное и рѣшительное оружіе въ другихъ философскихъ направленіяхъ вѣка. Можно сказать, что меньшая часть философовъ XIX в. и слабѣйшая по силамъ нападаетъ на христіанство, а сильнѣйшая защищаетъ его. При этомъ нѣкоторые философы остаются нейтральными и нерѣшительными. Въ общемъ философское движеніе XIX вѣка, несмотря на сильное развитіе въ началѣ вѣка критицизма и пантеизма, а въ серединѣ матеріализма, оказалось полезнымъ богословію и вѣрѣ. Не справедливо было бы умолчать при этомъ о заслугахъ для богословія и вѣры философской школы новѣйшихъ теистовъ, во главѣ которой стоялъ Фихте младшій (ум. 1879 г.), сынъ знаменитаго философа. Не отвергая діалектическаго метода Гегеля, Фихте призывалъ его недостаточнымъ, и для примиренія выводовъ разума съ требованіями сердца принялъ въ дополненіе философіи христіанское откровеніе. Къ Фихте примкнули Вейссе, Ульрици, Виртъ, Фишеръ, Халибей, Шварцъ, М. Карьеръ, Цейзингъ и Лотце. Всѣ они—глубокіе и сильные представители спекулятивнаго, деистическаго движенія XIX вѣка.

Прот. Ст. Остроумовъ.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Октября  № 20.  1903 года.

Содержаніе. Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Инструкціи Начальницъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.

I.

Опредѣленіемъ Епархіальнаго Начальства, отъ 6—7 октября н. г., по докладу экзаменаціонной комиссіи при Харьковскомъ Духовномъ училищѣ объ установленіи вознагражденія членамъ комиссіи за производство испытаній лицамъ, вщущимъ должности псаломщика и сана діакона, постановлено: въ вознагражденіе членамъ комиссіи, производящимъ испытаніе лицамъ, вщущимъ разныхъ должностей церковныхъ, слѣдуетъ взыскивать съ этихъ лицъ плату въ такомъ размѣрѣ: съ лицъ, желающихъ держать экзаменъ на званіе псаломщика, 3 р., съ лицъ, экзаменуемыхъ на полученіе: а) сана діакона—5 руб. и б) сана священника—10 р. Деньги отъ просителей о назначеніи имъ испытаній должны поступать въ Консисторію и въ концѣ года отсылаться по назначенію, для распределенія ихъ между членами комиссіи.

II.

Харьковская Духовная Консисторія, вслѣдствіе отношенія состоящаго подъ Августѣйшимъ покровительствомъ Его Императорскаго Высочества, Государя наслѣдника Михаила Александровича, воинскаго благотворительнаго общества Бѣлаго Креста, отъ 4 октября 1903 года за № 1386, предписываетъ благочыннымъ и настоятелямъ и настоятельницамъ монастырей Харьковской епархіи поспѣшить представленіемъ въ комитетъ названнаго общества та-

релочнаго сбора пожертвованій въ пользу этого общества, произведеннаго въ церквахъ и монастыряхъ въ день сръбтенія Господня — 2 февраля 1903 года, во исполненіе распоряженія Епархіальнаго Начальства, отъ 28 октября 1902 года, напечатаннаго въ № 22 журнала Вѣра и Разумъ за 1902 годъ.

III.

Харьковская Духовная Консисторія, вслѣдствіе отношенія состоящаго подъ Августѣйшимъ покровительствомъ Его Императорскаго Высочества, Государя наследника Михаила Александровича, воинскаго благотворительнаго общества Вѣлаго Креста, отъ 24 сентября 1903 г. за № 1334, и во исполненіе послѣдовавшей на ономъ резолюціи Его Высокопреосвященства, отъ 1 октября за № 5761, предписываетъ благочиннымъ и настоятелямъ и настоятельницамъ монастырей Харьковской епархіи сдѣлать распоряженіе о производствѣ въ подвѣдомственныхъ имъ церквахъ и монастыряхъ тарелочнаго сбора пожертвованій въ пользу названнаго общества во время богослуженія въ день Богоявленія 6 января будущаго 1904 года и собранныя пожертвованія представить непосредственно отъ себя, не позже 1 апрѣля 1904 г., въ комитетъ названнаго общества, по адресу: С.-Петербургъ, Очаковская улица, домъ № 4—6.

Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.

Согласно § 155 Семинарскаго устава, плата за содержаніе своихъ воспитанниковъ Семинаріи должна быть вносима по третямъ учебнаго года въ теченіе двухъ недѣль послѣ начала трети. Посему Правленіе Семинаріи покорнѣйше проситъ отцовъ таковыхъ воспитанниковъ озаботиться высылкой на имя Правленія въ теченіе времени съ 15 ноября по 1-е декабря взносовъ за вторую треть сего учебнаго года въ размѣрѣ 40 руб. съ воспитанниковъ духовнаго званія, не получающихъ пособія, 25 руб.—съ воспитанниковъ, получающихъ пособіе, в 60 руб.—съ инословныхъ воспитанниковъ. Не внесшіе въ указанный срокъ денегъ за свое содержаніе воспитанники, на основанія того же устава, подлежатъ удаленію изъ общежитія.

Инструкція Начальницѣ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища.

1. Начальница епархіальнаго женскаго училища избирается училищнымъ Совѣтомъ изъ лицъ всякаго сословія, принадлежащихъ къ Православной Церкви, пзвѣстныхъ избирателямъ педагогическою опытностію и безукоризненнымъ поведеніемъ, и представляется епархіальнымъ Преосвященнымъ, съ его заключеніемъ, на утвержденіе Святѣйшаго Синода. Въ случаѣ несогласія съ выборомъ Совѣта, Преосвященный, сверхъ избранной Совѣтомъ, представляетъ другое лицо, которое, по его собственному усмотрѣнію, могло бы съ большею пользою занимать мѣсто начальницы училища.

(Опред. Св. Синода 28-го іюля—11 августа 1882 г. № 1493).

2. На должность начальницы училища не можетъ быть избираемо лицо, не достигшее 30-лѣтняго возраста

(Ук. Св. Синода отъ 25 января 1894 г. № 1)

3. Начальницѣ ввѣряется, главнымъ образомъ, религіозно-нравственное воспитаніе дѣвиць.

(Уст. Епарх. уч. § 28).

4. Начальница, сколько можно чаще, посѣщаетъ воспитанницъ и наблюдаетъ за ними при ихъ молитвахъ утреннихъ и вечернихъ, въ церкви во время богослуженія, при ихъ столѣ и во время классныхъ и прочихъ занятій.

(Уст. Епарх. уч. § 29).

5. Начальница назначаетъ по очереди воспитанницъ для чтенія молитвъ вечернихъ и утреннихъ и для чтенія при всенощномъ бдѣніи и литургіи; она же назначаетъ в классъ, который долженъ пѣть въ церкви при богослуженіяхъ.

6. Начальница дѣлаетъ распоряженіе о томъ, какія мѣста въ церкви должны занимать воспитанницы, воспитательницы, преподаватели и постороннія лица.

7. Во время богослуженія и домашнихъ молитвъ начальница внимательно слѣдитъ за поведеніемъ какъ воспитанницъ, такъ и воспитательницъ.

8. Начальница наблюдаетъ, чтобы всѣ штатныя лица, служащія въ училищѣ, неопустительно посѣщали богослуженія въ училищной церкви во всѣ воскресные, праздничные и высокочественные дни, и ежегодно бывали у исповѣди и св. причащенія.

9. Начальница слѣдитъ за тѣмъ, чтобы въ навечерія воскресныхъ и праздничныхъ дней, а также и въ самые воскресные и праздничные дни какъ живущія въ училищныхъ зданіяхъ служащія лица, такъ и воспитанницы не допускали въ своемъ поведеніи ничего противнаго требованіямъ устава Православной Церкви, въ особенности же танцевъ, пѣнія свѣтскихъ пѣсней и чтенія романовъ и свѣтскихъ повѣстей.

10. Начальница избираетъ воспитательницъ и распределяетъ ихъ по классамъ.

11. Всѣ распоряженія начальницы безпрекословно выполняются какъ воспитательницами, такъ и другими служащими въ училищъ лицама.

12. По усмотрѣнію своему начальница распределяетъ всѣ училищныя помѣщенія какъ для классовъ, такъ и для спаленъ воспитанницъ.

13. Начальница назначаетъ квартиры проживающимъ въ училищныхъ зданіяхъ служащимъ лицамъ.

14. Руководствуясь смѣтнымъ назначеніемъ, начальница составляетъ еженедѣльное распisanіе кушаньевъ какъ для обѣда, такъ и для ужина воспитанницъ.

15. Ежедневно, вечеромъ, начальница просматриваетъ училищный дневникъ, представляемый ей дежурною воспитательницею не менѣе одного раза въ недѣлю, и классные журналы и дѣлаетъ по нимъ соотвѣтствующія распоряженія. Она употребляетъ всѣ благоразумныя мѣры, чтобы лѣнливыхъ и малоусиѣвающихъ воспитанницъ побудить къ усердію в усиѣшности.

16. Начальница наблюдаетъ, чтобы установленное по училищу распределеніе времени было соблюдаемо въ точности, чтобы какъ учащія, такъ и учащіяся своевременно являлись въ классъ, чтобы во время уроковъ сохранялись строгое приличіе и порядокъ.

(Уст. Епарх. уч. § 30).

17. Начальница имѣетъ право наблюдать и за учебною частію, поскольку она соприкасается съ воспитательнымъ дѣломъ.

(Цирк. Оберъ-Прок. Св. Синода отъ 20 іюля 1901 г. № 1009).

18. Она имѣетъ право посѣщать классы во всякое время, чтобы слѣдить за благоповеденіемъ дѣвицъ; ей предоставляется также право сообщать свои замѣчанія инспектору классовъ по дѣлу преподаванія; если бы начальница нашла нужнымъ сдѣлать какое либо замѣчаніе на счетъ обращенія съ дѣвицами того или дру-

того преподавателя, въ такомъ случаѣ она обращается къ инспектору классовъ и заявляетъ ему, что находить нужнымъ.

(Ивстр. 1870 г.).

19. Начальница заботится, чтобы воспитанницы имѣли приличную одежду и обувь, чистое и нестѣсненное помѣщеніе, простую, но здоровую пищу, во время болѣзни хорошій уходъ, во время прогулокъ и игръ надлежащій присмотръ.

(Уст. Епарх. уч. § 31).

20. Начальница заботится о пріобрѣтеніи хорошихъ матерій для платьевъ и бѣлья воспитанницъ, объ ихъ пошитыѣ, храненіи, цѣлости и опрятности; въ ея непосредственномъ завѣдываніи находится какъ костелянская, такъ и прачешная.

21. Начальница слѣдитъ за доброкачественностію и опрятностію обуви воспитанницъ и о своевременномъ изготовленіи ея.

22. Она заботится о поддержаніи надлежащей чистоты во всѣхъ училищныхъ помѣщеніяхъ, о спальныхъ принадлежностяхъ и о чистомъ воздухѣ, какъ и надлежащей теплотѣ во всѣхъ жилыхъ помѣщеніяхъ училищныхъ зданій.

23. Начальница училища слѣдитъ за доброкачественностію провизіи, доставляемой подрядчиками для стола воспитанницъ и служащихъ. Пріемъ съѣстныхъ припасовъ, согласно заключаемому договору, долженъ быть производимъ экономомъ, ключницею и поваромъ въ присутствіи назначаемой начальницею воспитательницы, которая обязана вести соотвѣтствующія пріему записи въ „матеріальной книгѣ“. Начальница ежедневно провѣряетъ эти записи и выдаетъ за своею подписью квитанціи подрядчикамъ въ принятіи отъ нихъ того или другого матеріала.

24. Начальница обязана слѣдить за тѣмъ, чтобы училищный врачъ ежедневно посѣщалъ училищную больницу для лѣченія больныхъ и осмотра заболѣвающихъ.

25. Она ежедневно сама навѣщаетъ больницу или же чрезъ больничную надзирательницу освѣдомляется о состояніи заболѣвшихъ воспитанницъ.

26. Если какая либо воспитанница заболѣетъ серьезно и съ опасностію для ея жизни, начальница обязана немедленно на училищный счетъ телеграфировать о томъ родителямъ заболѣвшей и принять всѣ мѣры борьбы съ приключившеюся болѣзнію.

27. Начальница слѣдитъ за тѣмъ, чтобы всѣ требованія врача, записываемыя въ особую, заведенную для того книгу, были вы-

подняемы со всею точностію; скоромный столъ во время постовъ она также дозволяетъ воспитанницамъ не иначе, какъ каждый разъ по требованію врача, основательно мотивированному.

28. Больничныя надзирательницы и больничныя горничныя безпрекословно подчиняются распоряженіямъ начальницы.

29. Начальница употребляетъ благоразумныя мѣры изысканія съ воспитанницъ.

(Уст. Епарх. уч. § 32).

30. Начальница должна употреблять изысканія и мѣры исправленія со строгою разборчивостію въ отношеніи къ ихъ роду и качеству, къ возрасту и характеру исправляемыхъ и отнюдь не должна допускать изысканій грубыхъ и унижительныхъ.

(Уст. Епарх. уч. § 96).

31. Пониженіемъ балла поведенія воспитанницы за совершенныя ею проступки начальница не должна ограничивать мѣры изысканія съ нея, такъ какъ этотъ баллъ служитъ только оцѣнкою дѣйствительнаго поведенія воспитанницы за извѣстное время.

(Опред. Св. Синода 27 августа—20 сентября 1871 г.).

32. При недѣйствительности принимаемыхъ исправительныхъ мѣръ, начальница обращается къ содѣйствию родителей или училищнаго Совѣта; въ случаѣ важныхъ проступковъ, могущихъ имѣть вредное вліяніе на другихъ воспитанницъ начальница немедленно доноситъ Совѣту, который и исключаетъ виновную изъ училища.

(Опред. Св. Синода 30 іюля—31 августа 1869 г.).

33. Начальница не должна предоставлять какихъ бы то ни было проступковъ со стороны воспитанницы суду и разбирательству другихъ воспитанницъ.

(Опред. Св. Синода 2—17 марта 1871 г.).

34. Она имѣетъ право дѣлать служащимъ при училищѣ должностнымъ лицамъ напоминанія въ случаѣ чьей-либо несправности; а при недѣйствительности напоминанія обращаетъ вниманіе училищнаго Совѣта на виновныхъ.

(Уст. Епарх. уч. § 33).

35. Начальница наблюдаетъ, чтобы не были допускаемы несвоевременныя посѣщенія воспитанницъ въ училищѣ посторонними лицами.

(Уст. Епарх. уч. § 34).

Примѣчаніе I. Для свиданія родственниковъ съ воспитанницами

назначается опредѣленное, неучебное время, именно: въ буденные дни — отъ 3-хъ до 5-ти часовъ по полудни; въ праздничные же дни — отъ 11-ти часовъ утра (послѣ литургіи) до 1 часу по полудни и отъ 3 хъ до 5-ти часовъ по полудни же.

(Харьк. Еп. Вѣд. 1877 г. стр. 356).

Примѣчаніе II. Не дозволяется никому изъ родителей или родственниковъ, какъ и всѣмъ вообще постороннимъ лицамъ, самимъ отправляться въ помѣщенія воспитанницъ и оттуда вызывать ихъ въ пріемную, а должны дѣлать заявленія о томъ училищному швейцару, который обязанъ немедленно докладывать дежурной воспитательницѣ.

(Тамъ же).

36. Начальница слѣдуетъ за тѣмъ, чтобы родители и родственники, точно также какъ и довѣренные отъ ихъ лица видѣлись съ воспитанницами только въ училищной пріемной, чтобы они не входили въ пріемную въ калошахъ и теплой верхней одеждѣ и чтобы они вели себя въ ней прилично: не курили табаку, громко не разговаривали и не смѣялись.

(Ук. Св. Синода 6 марта 1878 г. № 574).

37. Начальница разрѣшаетъ воспитанницамъ отпуска на дни воскресные и праздничные, также и на вакаціонное время.

(Уст. Еп. уч. § 35).

38. Отпуска воспитанницамъ на Рождественскіе и Пасхальные канікулы начальница разрѣшаетъ только къ родителямъ и родственникамъ, живущимъ въ г. Харьковѣ или въ сосѣднихъ съ нимъ селеніяхъ и въ крайнихъ только случаяхъ — въ дальнихъ мѣстностяхъ.

(Высоч. повелѣніе 5 февр. 1898 г. № 695).

39. Въ учебные дни, хотя бы и во время, свободное отъ учебныхъ занятій, начальница отнюдь не должна допускать отлучки воспитанницъ изъ общежитія безъ особо уважительныхъ причинъ и безъ особаго каждый разъ личнаго ея разрѣшенія.

(Опред. Св. Синода 25 ноября — 10 декабря 1886 г. № 2572).

40. Въ воскресные и праздничные дни начальница можетъ увольнять воспитанницъ въ отпуска только къ родителямъ и опекунамъ; къ родственникамъ же и знакомымъ воспитанницы могутъ быть увольняемы начальницею только въ томъ случаѣ, если на то будетъ предварительное позволеніе отъ родителей и опекуновъ съ подробнымъ указаніемъ, кто именно эти родные и знакомые и гдѣ они проживаютъ.

41. Начальница должна слѣдить за тѣмъ, чтобы за отпускаемыми воспитанницами являлись или сами родные лично или же прислали довѣренныхъ лицъ съ письменнымъ заявленіемъ о томъ, кому именно поручаютъ они сопровожденіе воспитанницы.

42. Отпущенной къ роднымъ воспитанницѣ начальница выдаетъ за свою подписью отпускной билетъ, на оборотной сторонѣ котораго должна быть дѣлаема надпись родителями или лицами, которыя, по довѣрію родителей, берутъ въ свой домъ воспитанницу, съ точнымъ обозначеніемъ того, съ кѣмъ и какое время воспитанница возвращается въ училище.

43. Начальница не должна отпускать воспитанницъ изъ обществитія въ училищной одеждѣ.

44. Воспитательницы также не могутъ отлучаться изъ обществитія безъ вѣдома и разрѣшенія начальницы, которой вообще взвѣряется ближайшій надзоръ за жизнью и поведеніемъ всѣхъ должностныхъ лицъ, проживающихъ въ училищныхъ зданіяхъ.

45. О всѣхъ дѣлахъ по училищу начальница входитъ представленіемъ въ Совѣтъ, а о чрезвычайныхъ случаяхъ немедленно доноситъ епархіальному Архіерею.

(Уст. Еп. Уч. § 36).

46. Начальница представляетъ въ училищный Совѣтъ двухмѣсячныя и годовыя вѣдомости о поведеніи воспитанницъ.

(Уст. Еп. Уч. § 37).

47. Съ вѣдома начальницы опредѣляется и увольняется вся прислуга училища, которая и состоитъ въ ея распоряженіи.

(Уст. Епарх. ж. уч. § 38).

48. Начальница чрезъ эконома или другое какое либо лицо слѣдить за тѣмъ, чтобы горничныя и сторожа имѣли законный видъ на жительство, не допускали между собою ссоръ, дракъ, пьянства, развратной жизни и вѣжливо обходились какъ съ должностными лицами, такъ и съ воспитанницами.

49. Начальница наблюдаетъ, чтобы безъ надлежащаго разрѣшенія въ зданіяхъ училища не проживали никакія постороннія лица, въ томъ числѣ и родственники и знакомые какъ должностныхъ лицъ, такъ и прислуги.

50. Объ ассигновкахъ на нужды училища начальница входитъ въ Совѣтъ особыми представленіями; въ непредвидѣнныхъ же и неотложныхъ нуждахъ ей предоставляется право дѣлать расходы по училищу на сумму не свыше 50 рублей, съ тѣмъ, чтобы о та-

ковыхъ расходахъ ею было заявлено въ ближайшемъ засѣданіи Совѣта.

(Опред. Св. Синода 28 іюля—11 августа 1882 г. № 1493).

Епархіальныя извѣщенія.

ВАКАНТНЫЯ МѢСТА

Священническія:

Арх.-Михайловская церковь сл. Колядовки, Старобѣльскаго уѣзда.

Діаконскія:

Николаевская церковь с. Непокрытаго, Харьковскаго уѣзда.

Георгіевская церковь сл. Поповки, Изюмскаго уѣзда.

Николаевская ц. сл. Котовой, Волчанскаго уѣзда.

Соборно-Успенская церковь города Лебедина.

Успенская церковь сл. Стрѣльцовки, Старобѣльскаго уѣзда.

Всѣхсвятская церковь с. Вировъ, Сумскаго уѣзда.

Псаломщицкія:

Сошествіевская церковь с. Хатняго, Волчанскаго уѣзда.

Арх.-Михайловская церковь с. Колупаевки, Харьковскаго уѣзда.

Троицкая церковь сл. Васильевки, Лебединскаго уѣзда.

Николаевская церковь с. Груши, Лебединскаго уѣзда.

Николаевская церковь хут. Крысица-Яра, Богодуховскаго уѣзда.

Николаевская церковь с. Сподолицевки, Харьковскаго уѣзда.

Р.-Богородичная церковь с. Пушкарнаго, Ахтырскаго уѣзда.

Феодоро-Стратилатовская церковь с. Тучнаго, Лебединскаго уѣзда.

Георгіевская церковь с. Ольховатки, Волчанскаго уѣзда.

Амвросіевская церковь Харьковскаго Епархіальнаго Сирот. Приюта.

Рождество-Богородичная церковь с. Мартовой, Волчанскаго уѣзда.

Николаевская церковь с. Замостья, Зміевскаго уѣзда.

Скорбященская церковь Харьковской мѣщанской Богадѣльни.

Георгіевская церковь сл. Павловки, Богодуховскаго уѣзда.

Троицкая церковь сл. Бѣловодска, Старобѣльскаго уѣзда.

Александро-Невская церковь города Харькова.

Рождество-Богородичная церковь с. Будылки, Лебедянского уѣзда.

Крестовоздвиженская церковь с. Гончаровки, Купянского уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Адресъ Духовенства г. Харькова Высокопреосвященнѣйшему Іустину, Архіепископу Херсонскому и Одесскому, въ день его пятидесятилѣтняго юбилея. — Архіерейскія служенія и религіозно-нравственныя чтенія 12 октября. — Торжественныя служенія 17 октября. — Заупокойная литургія въ годовщину смерти Государя Императора Александра III. — Открытіе Серафимовскаго Общества трезвости и религіозно-нравственныя чтенія 19 октября. — Торжественныя Архіерейскія служенія 21, 22 (въ гимназін г-жи Драшковой) и 24 октября. — Присоединеніе къ православной вѣрѣ штундиста. — Изъ пастырской практики. — Причины, по которымъ богослуженіе располагаетъ насъ къ сердечной молитвѣ. — Можно ли заочно совершать члнъ погребенія. — Нужно ли новому духовнику исповѣдывать грѣхи, открытыя преждему духовному отцу. — Руководственныя указанія готовящихся къ посвященію во діаконовъ и священниковъ. — Добрый пастырь. — Смерть.

Адресъ Духовенства г. Харькова Высокопреосвященнѣйшему Іустину, Архіепископу Херсонскому и Одесскому, въ день его пятидесятилѣтняго юбилея.

Ваше Высокопреосвященство,

Высокопреосвященнѣйшій Владыко,

Милостивѣйшій Архипастырь и Отець!

Въ настоящій многознаменательный въ жизни Вашего Высокопреосвященства день и мы, бывшія Ваши духовныя дѣти и сопастыри, пребывающіе въ г. Харьковѣ, священнымъ долгомъ поставляемъ присоединиться къ сонму многочисленныхъ почитателей Вашихъ, чтобы принести поздравленіе съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ Вашего славнаго служенія на пользу святой Православной Церкви и нашего дорогого Отечества.

Городъ Харьковъ это—Вашъ первенецъ по самостоятельному Архипастырскому управленію Св. Церковію. Ему раньше другихъ дано было видѣть, какого достойнаго святителя воздвигъ Господь для украшенія и славы Россійской Іерархіи. Съ свѣжими и крѣпкими силами духа и тѣла, съ чистыми, святыми и благороднѣйшими стремленіями, съ сердцемъ, чуждымъ

всякаго лицепріятія и своекорыстія, съ рѣдкою преданностію правдѣ и съ безпредѣльною любовію къ каждому, нуждавшемуся въ Вашей любви, Вы вступили на Харьковскую Архипастырскую кафедру. Уже о первыхъ дняхъ Вашего Святительскаго служенія Харьковской церкви можно было сказать только словами Евангелія: „Вышелъ сѣятель сѣять сѣмя свое“ (Лук. 8, 5). И мы радовались тому, что это сѣмя было чистое, доброе, святое—пшеница безъ всякихъ плевелъ. Настало время оживленной и благотворной дѣятельности. Своимъ примѣромъ и своими мудрыми Архипастырскими распоряженіями Вы усилили проповѣдническую дѣятельность во всей епархіи, Вы возбудили заботу о благолѣпіи Богослуженія, Вы направили энергію подчиненнаго Вамъ духовенства на дѣло религиозно-нравственнаго воспитанія народа. Мы удивлялись Вашей искренности, простотѣ и общедоступности, Вашему всегда справедливому и въ то же время доброжелательному отношенію къ подчиненнымъ, въ которыхъ Вы никогда не забывали цѣнить личность человѣка. Мы радовались Вашимъ неусыпнымъ и истинно отеческимъ заботамъ о нашихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ и общеепархіальныхъ нуждахъ. Въ Харьковскомъ Духовномъ Училищѣ своими трудами и непосредственнымъ личнымъ участіемъ Вы устроили прекрасный новый корпусъ, а зданія старыя преобразовали въ украшенія города. Воспитанники нашей Духовной Семинаріи, отправляемые въ Духовныя Академіи, непрестанно благодарятъ Васъ, увеличивая свои скудныя денежныя средства процентами отъ оставленнаго Вами капитала. Въ Епархіальномъ Училищѣ своими заботами и щедрыми денежными пожертвованіями Вы устроили обширное зданіе больницы; а на проценты отъ оставленнаго Вами капитала облегчаются нужды учащихся. Въ Купянскѣ Вами было положено твердое начало для устроенія общежитія при тамошнемъ духовномъ училищѣ. Вы жертвовали щедрыя лепты на нужды Ахтырскаго Духовнаго Училища. Вами основанный и лично Вами освященный Епархіальный Свѣчной Заводъ нынѣ даетъ епархіи ежегодно до 85000 рублей и покрываетъ значительную часть расходовъ по содержанію на-

шихъ духовно-учебныхъ заведеній. Съ живымъ сочувствіемъ Вы отнесли къ идеѣ епархіальной эмеритуры, а для скорѣйшаго осуществленія внесли въ нее 300 руб. Вы всегда сердечно заботились о бѣдныхъ г. Харькова, и, расставаясь съ паствою, пожертвовали бѣднымъ 500 рублей.

Господь не судилъ Вамъ долго святительствовать въ Харьковской епархіи, но память о себѣ оставили неизгладимую. Много переменъ произошло въ г. Харьковѣ со времени Вашего отбытія, глубоко опечаливашаго въ то время всѣхъ Вашихъ духовныхъ чадъ, Васъ искренно любившихъ. Во многомъ Харьковъ измѣнился до неузнаваемости. Одно только осталось у харьковцевъ неизмѣннымъ и непоколебимымъ: это чувство любви, сыновней преданности и глубоко искренней благодарности къ Особѣ Вашего Высокопреосвященства, то чувство, которое заставляеть насъ всегда вспоминать о Васъ, славномъ Святителѣ въ сонмѣ великихъ Іерарховъ нашей Церкви, то чувство, которое побуждаетъ насъ радоваться за тѣ епархіи, которыя были преемственно вручаемы Вашему мудрому Архипастырскому управленію, то чувство, которое не только въ настоящій благословенный день, но всегда заставляеть насъ возносить сердечную молитву Великому Архіерею Пастыреначальнику Христу: да хранитъ Онъ Васъ въ добромъ здравіи и крѣпкихъ силахъ для пользы Своей Святой Церкви еще на многія и многія лѣта.

Вашего Высокопреосвященства Милостивѣйшаго Архипастыря и Отца нижайшіе послушники (*слѣдуютъ подписи духовенства г. Харькова*).

Архіерейскія служенія. Въ воскресенье, 12-го октября, Высокопреосвященный Арсеній, Архіепискупъ Харьковскій и Ахтырскій, совершилъ Божественную литургію въ харьковскомъ Покровскомъ монастырѣ, а Преосвященный Стефанъ, епископъ Сумскій, — въ кафедральномъ Успенскомъ соборѣ.

Въ этотъ же день вечеромъ въ 4 часа по-полудни, въ Пантелеймоновской церкви, что на Пескахъ, состоялось духовно-правственное чтеніе. Любителей духовно-правственныхъ чтеній собралось до 700 человекъ.

Передъ началомъ чтенія преосвященный Стефанъ совершилъ вечерню, на которой пѣлъ мѣстный хоръ пѣвчихъ.

По окончаніи служенія Владыка произнесъ поученіе народу на слова 4-й заповѣди „Помни день субботный, его-же святити его“ и развилъ всю важность этой заповѣди для каждаго христіанина. Закончилъ владыка свою рѣчь призываніемъ собравшихся отнестись со вниманіемъ къ предстоящему чтенію священника о. Василія Ветухова.

Передъ началомъ чтенія пропѣта была молитва „Царю небесный“, послѣ которой о. Василій Ветуховъ приступилъ къ чтенію, въ которомъ указалъ, что требуется для того, чтобы отправиться въ Іерусалимъ, въ святныя мѣста, гдѣ родился, жилъ, поучалъ, умеръ и вознесся на небо Господь нашъ Іисусъ Христосъ и что можетъ облегчить этотъ путь. Направляя путешественниковъ черезъ Одессу, о. Василій отмѣтилъ особыя услуги на этомъ пути аеонскихъ монаховъ, которые съ искренно-братской любовью встрѣчаютъ паломниковъ на вокзалѣ и устраиваютъ ихъ въ своихъ подворьяхъ, имѣющихся въ г. Одессѣ: Павтелеймоновскомъ, Андреевскомъ и Ильинскомъ. Здѣсь паломники получаютъ пріютъ и пищу, а главное все необходимое для дальнѣйшаго путешествія—морского плаванія. Изъ подворья монахи сами устраиваютъ паломниковъ на пароходы по Черному морю.

Въ Константинополѣ паломниковъ также встрѣчаютъ представители Аеонскихъ монастырей и устраиваютъ ихъ въ имѣющихся здѣсь подворьяхъ на берегу Босфора.

Здѣсь же паломникамъ монахи предлагаютъ свои услуги по осмотру достопримѣчательностей Константинополя, служа во всемъ безкорыстно и съ полной братской любовью. Собесѣдникъ рельефно очертилъ величіе древнѣйшаго храма Софіи, обращеннаго нынѣ въ турецкую мечеть, и бѣгло очертилъ красоты Босфора, а затѣмъ подѣлился впечатлѣніями дальнѣйшаго плаванія отъ Константинополя къ Аеону. Этимъ собесѣдникъ закончилъ описаніе своей поѣздки въ Іерусалимъ и предложилъ послушать чтеніе о земной жизни преподобнаго Серафима, Саровскаго чудотворца. По окончаніи этого чтенія собесѣдованіе было закончено пѣніемъ „Достойно есть“, послѣ чего владыка благословилъ народъ и въ 7 час. вечера покинулъ храмъ.

Описанное чтеніе, собравшее до 700 человекъ народа, ясно указываетъ на ту пользу, которую могутъ принести подобныя чте-

нiя, отвлекая народъ въ свободное отъ занятiй время отъ разгула и пьянства, давая возможность провести это время разумно и съ большой пользой.

Религиозно-нравственные чтенiя въ воскресенье, 12 октября, были предложены еще въ слѣд. пунктахъ: 1) въ Покровскомъ монастырѣ о. П. Вишняковымъ о вѣрѣ въ Бога и житiе воскреснаго святого; 2) въ Каѳедральномъ соборѣ „о смерти тѣлесной и духовной“ и о 7-мъ вселен. соборѣ; 3) на паровозостроит. заводѣ, на Петив. ул., прот. П. Тимофеевымъ объясненiе воскреснаго Евангелiя (Лук. 7, 11—16) и благотѣлительная дѣятельность діакона Филиппа и ап. Павла; 4) въ вагонныхъ мастерскихъ харьков. вокзала (въ 4 ч. веч.) о. І. Филевскимъ „о путяхъ въ жизни во Христѣ“; 5) въ Мпхайловской церкви о. Г. Введенскимъ изъясненiя воскреснаго Евангелiя (Лук. 7, 11—16); 6) на Холодной горѣ, въ мѣщанской богадѣльнѣ, о. Н. Жебнневымъ побѣда христіанства надъ язычествомъ при императорѣ Константинѣ В. и житiе св. мучениковъ Тараха, Прова и Андроника (прочелъ семиварствъ 6 кл. Г. Гривгорьевъ); 7) въ Николаевской—чтенiе изъ проповѣди митрополита Платона на 20 недѣлю и житiе пророка Іеремiя; 8) Мирносноцкой—объясненiе воскресн. Евангелiя съ чтенiемъ изъ проповѣди Дмитрiя, архіеп. Херсонскаго „о преждевременной смерти“ и исторiя 7 всел. собора; 9) Вознесенской—прот. Г. Чеботаревымъ объясненiя воскреснаго Апостола и Евангелiя и о. Д. Поповымъ истолкованiе „Молитвы Св. Духу“; 10) на Журавлевкѣ, въ Петропавловской церкви, о. І. Котовымъ изъясненiе воскреснаго Евангелiя; 11) на Запковкѣ въ Александроневской церкви, о. В. Шаповаловымъ—„первое чудо Іисуса Христа на бракѣ въ Канѣ Галилейской“ и діакonomъ І. Ильинымъ житiе дневныхъ святыхъ. Всѣ эти чтенiя велись послѣ вечера, которая начинается въ 5 ч. пополудня.

— *Торжественное Богослуженiе и церковный парадъ 17-го октября.* 17-го октября, въ пятнадцатую годовщину чудеснаго избавленiя отъ угрожавшей опасности при крушенiи царскаго поѣзда Государя Императора и Августѣйшей Семьи, въ Харьковскомъ Каѳедральномъ Соборѣ Архіепископомъ Харьковскимъ и Ахтырскимъ Высокопреосвященнымъ Арсеніемъ была совершена Божественная литургія, а затѣмъ, соборне съ городскимъ духовенствомъ, отслужено благодарственное Господу Богу молебствiе. На богослуженiя въ соборѣ присутствовалъ генералитетъ и масса мо-

лящихся. По окончаніи Богослуженія на соборной площади состоялся церковный парадъ. Въ концѣ его генераль Случевскій провозгласилъ „ура“ за драгоцѣнное здоровье Государя Императора и Августѣйшей Семьи. Войска и народъ огласили площадь долго не умолкавшими кликами „ура“, а оркестръ Пензенскаго полка исполнилъ народный гимнъ „Боже Царя храни“!

Въ Спасовомъ Сквту, на мѣстѣ крушенія царскаго поѣзда, близъ станціи „Борки“, 17 октября литургію совершалъ Преосвященный Стефанъ. Въ храмѣ находился чудотворный образъ Озерянской Божіей Матери. На богослуженіи присутствовали: и. д. начальника губерніи, г. завѣдующій ж.-д. инвалидными домами, купеческій староста и представители городского управленія. Храмъ былъ переполненъ молящимися. На литургіи Преосвященный Стефанъ произнесъ назидательное слово, помѣщенное въ настоящей книжкѣ.

— *Заупокойная литургія въ годовщину смерти Государя Императора Александра III.* 20-го октября, въ Успенскомъ Кафедральномъ Соборѣ Преосвященнымъ Стефаномъ, епископомъ Сумскимъ, совершена была заупокойная литургія, а послѣ нея Высокопреосвященнымъ Арсепіемъ, Архіепискомъ Харьковскимъ и Ахтырскимъ, въ сослуженіи Преосвященнаго Стефана и городского духовенства, была отслужена панихида по въ Бозѣ почивающемъ Императорѣ Александрѣ III. На богослуженіи присутствовали: командиръ 10-го армейскаго корпуса, управляющій губерніей, городской голова, генералитетъ, представители правительственныхъ и общественныхъ учрежденій и много молящихся.

Въ этотъ же день были отслужены панихиды по усопшемъ государѣ во всѣхъ церквахъ духовно-учебныхъ заведеній г. Харькова.

— *Открытіе Серафимовскаго Общества трезвости.* 19 октября состоялось глубоко отрадное событіе при Каплуновской церкви. Въ этотъ день, послѣ совершенія Божественной литургіи, молебномъ преп. Серафиму Саровскому, который служилъ Преосвященный Стефанъ, при названной церкви открыто Общество трезвости во имя преподобнаго Серафима Саровскаго. Священникъ о. Добровольскій сказалъ слово о значеніи трезвости и о губительности пьянства. Слово это мы помѣщаемъ вслѣдъ за этимъ извѣстіемъ.

Новооткрывшееся Общество ставитъ своимъ членамъ святыя задачи. Оно стремится воплотить въ жизни трезвость, какъ такую

христіанскую добродѣтель, которая состоитъ въ исповѣданіи трезвыхъ, здравыхъ и чистыхъ религіозныхъ убѣжденій, въ соблюденіи цѣломудренныхъ и богобоязненныхъ правилъ жизни и въ удаленіи отъ всего непристойнаго, разлагающаго добрыя христіанскіе нравы.

Общество съ такими задачами является свѣтлымъ явленіемъ въ нашей жизни. Среди насъ много и христіанъ, —людей слабыхъ, подверженныхъ пьянству, сквернословію и буйству въ жизни. Такимъ людямъ Свято-Серафимовское Общество трезвости и можетъ оказать поддержку, руководство и утѣшеніе.

Эта поддержка будетъ проникнута религіозно-благотворительнымъ характеромъ. Трезвенникамъ при Каплуновской церкви, въ опредѣленные дни, будутъ преподаваться соответствующія назиданія; трезвенники сами будутъ принимать участіе въ богослуженіи своимъ всенароднымъ пѣніемъ; трезвенники будутъ оберегать одинъ другого въ жизни отъ всего загрязняющаго ихъ. Въ этомъ смыслѣ для людей, сильныхъ духомъ, Свято-Серафимовское Общество трезвости послужитъ средоточнымъ центромъ примѣненія ихъ добрыхъ настроеній; для людей же немощныхъ оно будетъ лечебницей, — мѣстомъ поддержки и духовнаго укрѣпленія.

На основаніи сказаннаго, отъ души пожелаемъ вновь зародившемуся Обществу пріобрѣсти себѣ прочныя общественныя симпатіи и стать своего рода расадникомъ добрыхъ нравовъ въ нашемъ шумномъ городѣ.

Слово въ день открытія Свято-Серафимскаго Общества трезвости при Рождество-Богородичной церкви города Харькова, 19 октября 1903 года.

„*Не упивайтесь виномъ*“. (Ефес. V. 18).

Одинъ изъ важнѣйшихъ недуговъ современнаго общества есть злоупотребленіе спиртными напитками, нетрезвая жизнь. Этотъ недугъ по преимуществу распространенъ въ простомъ рабочемъ классѣ. Какъ, напр., проводятъ эти люди воскресные дни, которые должны быть посвящаемы на служеніе Богу? Самая большая часть рабочихъ въ эти святые дни преда-

ются пьянству со всѣми связанными съ нимъ беззаконіями, о которыхъ стыдно и говорить. А великіе христіанскіе праздники, которые должны служить временемъ особеннаго духовнаго торжества и молитвы, являются у насъ обыкновенно временемъ самаго нескромнаго разгула и пьянства, губящихъ человѣка, — губящихъ, не только духовную, но и тѣлесную его жизнь. Дни рожденія, разныя семейныя торжества, погребенія и поминовенія умершихъ и проч.—все это служитъ у насъ поводомъ къ неумѣренному употребленію спиртныхъ напитковъ, все сопровождается порокомъ пьянства. А сколько такихъ несчастныхъ людей, которые имѣютъ болѣзненное пристрастіе къ спиртнымъ напиткамъ. Таковыя предаются этому гнусному пороку нерѣдко до совершенной потери человѣческаго достоинства; иные изъ нихъ и одного дня не въ состояніи провести въ трезвенномъ состояніи. Поистинѣ пьянство есть самый распространенный порокъ въ нашемъ народѣ.

Между тѣмъ, какъ сильно грѣшатъ предъ Богомъ люди, преданные этому пороку!

Важнѣйшее значеніе въ жизни и поведеніи человѣка имѣютъ сердечныя чувства и расположенія; мы всегда стремимся и дѣлаемъ то, къ чему расположено сердце, въ чемъ оно находитъ удовольствіе. Какія же чувства и расположенія преобладаютъ въ сердцѣ у пьянаго человѣка? Одни грѣховныя, богопротивныя. У пьяныхъ людей въ сердцѣ—то усиливаются склонности чувственныя, то появляются мысли и желанія нецѣломудрѣнной жизни, то поднимаются враждебныя и здорныя чувства, то возникаютъ прямо преступныя замыслы. И вотъ подъ вліяніемъ такихъ грѣховныхъ сердечныхъ расположеній пьяный человѣкъ говоритъ неподобныя рѣчи, совершаетъ отвратительныя и безнравственныя

поступки, нерѣдко допускаетъ вопіющія беззаконія, — и все это дѣлаетъ въ такомъ неприличномъ видѣ и въ такой степени, что послѣ самъ стыдится самого себя. Вотъ, напр., идетъ толпа пьяныхъ людей: тутъ слышится то безумный смѣхъ, то самая неприличная брань, то рѣчи самыя безсвязныя, то нѣсни самыя безнравственныя; тутъ бываютъ всевозможныя обиды, ругательства, ссоры, драки. Какихъ слезъ достойны эти несчастные, такъ неблагочинно ведущіе себя! Изъ прекраснаго созданія Божія человѣкъ тогда дѣлается хуже даже неразумнаго животнаго! Больно говорить объ этомъ съ сего святаго мѣста, а между тѣмъ нужно говорить; ибо все это дѣлается на виду у всѣхъ, къ стыду христіанскаго міра, къ униженію святой Православной Церкви Христовой.

Являясь въ отношеніи къ Богу страшнымъ грѣхомъ, даже источникомъ множества грѣховъ, пьянство вмѣстѣ съ тѣмъ есть крайне гибельный порокъ въ отношеніи жизни семейной и общественной. „Человѣкъ нетрезвый есть язва семейства и общества. Если онъ — сынъ, то много скорбей приноситъ онъ родителямъ своимъ нетрезвымъ поведеніемъ и соединенными съ нимъ пороками: онъ злословитъ ихъ, иногда даже подымаетъ руку на своего отца или мать, преждевременно сводитъ ихъ въ могилу и послѣ самой кончины ихъ не молится о нихъ“¹⁾. Если преданный пьянству есть отецъ семейства, то онъ является въ немъ настоящимъ тираномъ: онъ буянитъ, бьетъ жену, бьетъ дѣтей, безумно тратитъ свои скудные заработки на удовлетвореніе своей постыдной страсти, а семейство свое оставляетъ въ крайней нуждѣ, нерѣдко безъ насущнаго хлѣба. Жена его — постоянно въ слезахъ и изну-

¹⁾ Слова Архіеп. Сергія „Бесѣда о нетрезвѣ.“ стр. 10.

рительныхъ трудахъ: дѣти—въ рубищахъ, вмѣсто добрыхъ наставленій они слышатъ сквернословіе и брань. При всемъ томъ преданные пьянству отецъ или мать передаютъ эту губительную страсть своему потомству, дѣтямъ; они такимъ образомъ производятъ цѣлое поколѣніе несчастныхъ людей, подверженныхъ ужасному пороку пьянства.

Бл. сл.! При нашей Каплуновской церкви въ настоящій день, съ благословенія нашего Высокопреосвященнѣйшаго Архипастыря, открывается общество трезвости. Члены этого общества—трезвенники—даютъ Богу обѣтъ не пить водки, оберегать себя отъ неумѣреннаго употребленія вина и вести жизнь трезвенную, по началамъ свят. Евангелія. Вступайте, дорогие христіане, вступайте въ члены этого общества какъ можно въ большемъ количествѣ. Становясь трезвенниками, вы вступаете на путь доброй истиннохристіанской жизни. Трезвенная жизнь будетъ располагать васъ—любить Бога всѣмъ сердцемъ и всею душою и любить ближняго, какъ самого себя. Она будетъ предохранять васъ отъ гнѣва, сквернословія, жестокости и другихъ тяжелыхъ грѣховъ. Она будетъ способствовать вашему преуспѣванію въ кротости, терпѣніи, незлобіи, скромности, цѣломудріи и въ другихъ христіанскихъ добродѣтеляхъ, которыми должны отличаться вѣрующіе во Христа, призванные къ наслѣдію вѣчной жизни.

Присоединяйтесь, дорогие христіане, къ обществу трезвенниковъ, записывайтесь въ него: черезъ это вы не только сами вступите на путь добра, но и будете подавать добрый примѣръ тѣмъ жалкимъ и несчастнымъ братіямъ нашимъ, которые имѣютъ пристрастіе къ спиртнымъ напиткамъ. Какъ много ни унижаютъ они своею нетрезвостію человѣческое достоинство свое,

какъ глубоко порочны ни являются они по отношенію къ Богу, къ своему семейству и окружающимъ людямъ, но все-же они—братья намъ во Христвъ, искупленные Его пречистою Кровію, призванные къ наслѣдію вѣчной жизни. По любви христіанской нужно позаботиться о нихъ, нужно отклонить ихъ отъ гибельнаго порока и расположить къ трезвенности, къ правдѣ и добру. Ставши трезвенниками, вы будете способствовать выполненію этой столь высокой задачи. Примѣромъ собственной трезвенной и богоугодной жизни, своимъ добрымъ вліаніемъ, вы будете привлекать въ общество трезвости и этихъ несчастныхъ братьевъ нашихъ. Этимъ путемъ вы возвратите свѣтлые дни радости убитой горемъ семьѣ; дѣти вновь получаютъ своего дорогого отца, а жена—честнаго, работающаго мужа. Предъ вами—трезвенниками—откроется широкое поле разумной, богоугодной, полезной жизни и дѣятельности.

Наше общество трезвости избираетъ своимъ небеснымъ покровителемъ новоявленнаго угодника Божія, преподобнаго Серафима Саровскаго. Этотъ въ высшей степени смиренный или, какъ онъ самъ называлъ себя, „убогій Серафимъ“ былъ избраннымъ сосудомъ благодати Божіей, былъ великимъ учителемъ воздержанія и молитвы. Путемъ подвиговъ самаго строгаго поста и непрестанной молитвы онъ достигъ высокой степени святости: онъ преисполненъ былъ христіанскою любовію ко всѣмъ, служилъ образцомъ милосердія, кротости, незлобія, цѣломудрія и другихъ христіанскихъ добродѣтелей. Намъ недоступны тѣ великіе подвиги воздержанія и молитвы, при помощи которыхъ преподобный Серафимъ вошелъ на высоту христіанскихъ добродѣтелей. Постараемся по крайней мѣрѣ подражать ему своимъ воздержаніемъ отъ спиртныхъ

напитковъ, отъ пьянства и соединенныхъ съ нимъ пороковъ—сквернословія, злословія, жестокости, разврата и др. Дадимъ святой обѣтъ вести жизнь трезвенную и богоугодную. А чтобы намъ тверже стоять въ принятомъ рѣшеніи, будемъ чаще призывать на помощь преподобнаго Серафима Саровскаго—нашего заступника и покровителя. Горя любовію къ людямъ, онъ не задолго до своей смерти говорилъ имъ: „Когда меня не станетъ, вы ко мнѣ на гробикъ ходите! Какъ вамъ время, вы и идите, чѣмъ чаще, тѣмъ и лучше. Все, что есть у васъ на душѣ, что бы ни случилось съ вами, о чемъ-бы ни скорбѣли, приходите ко мнѣ, да все свое горе съ собой и принесите на мой гробикъ! Припавъ къ землѣ, какъ живому все и расскажите; и услышу я васъ, вся скорбь ваша отлетитъ и пройдетъ! Какъ вы съ живымъ всегда говорили, такъ и тутъ! Для васъ я живой есть, буду и во вѣки¹⁾. Будемъ и мы, дорогіе христіане, помнить эти любвеобильныя слова святаго старца Серафима; будемъ чаще и чаще припадать къ нему, предъ его честнымъ образомъ, прося помощи и подкрѣпленія въ жизни трезвенной и богоугодной. Аминь.

Желающіе вступить въ члены Свято-Серафимскаго Общества трезвости могутъ обратиться съ заявленіемъ своего желанія къ о. Предсѣдателю, протоіерею Рождество-Богородичной (Каплуновской) церкви г. Харькова Василію Добровольскому.

— *Религіозно-нравственныя чтенія* въ Воскресенье, 19-го октября, были предложены въ слѣдующихъ пунктахъ: 1) *въ Покровскомъ монастырѣ* о. П. Вишняковымъ—о свойствахъ Божіихъ и житіе святаго; 2) *въ Кафедральномъ соборѣ*—изъясненіе „притчи о сѣятелѣ и сѣмени“ и „чудотворной иконѣ Казанской Божіей Матери (22 окт.); 3) *на паровозостроительномъ заводѣ*, на Пе-

¹⁾ Жизнеописаніе препод. Серафима. Поселянина стр. 146.

тинской ул., о. Н. Шосте—объясненіе воскреснаго Евангелія (Лук. 8, 5—15) и благовѣстные труды апостоловъ Петра, Іакова и Іоанна 4) *въ Михайловской церкви* о. Г. Введенскимъ—изъясненіе воскреснаго Евангелія на тему: „отъ чего зависитъ различное принятіе людьми слова Божія“? 5) *въ Преображенской, на Москалевскъ*,—о. П. Оомяномъ—объ „обязанности Богопознанія“; 6) *въ Петропавловской, на Журавлевскъ*,—о. І. Петровскимъ—объясненіе притчи Христовой о сѣятелѣ; 7) *въ Вознесенской*—о. Д. Поповымъ—встолкованіе молитвы Господней и прот. Г. Чеботаревымъ объясненіе воскреснаго апостола и евангелія; 8) *въ Мирносицкой*—объясненіе воскреснаго евангелія съ чтеніемъ изъ бесѣды архіеп. Херсонскаго Дмитрія на эту тему и о чудѣ 17-го октября; 9) *на Основѣ*, въ Квиткинскомъ домѣ, чтеніе и прогн-восектантское изъясненіе 7-й главы Евангелія отъ Матѳея; 10) *на Заиковскъ*, въ Алексавдро-Невской церкви, о. В. Шановаловымъ—„изгнаніе Христомъ торгующихъ изъ храма“ и діакономъ В. Рудивковскимъ—„о происхожденія всеобщаго бдѣнія и понятіе о немъ“; 11) *во Всплх-Святской церкви*—объясненіе „начальныхъ молитвъ“ и житіе преподобнаго Іоанна Рыльского; 12) *на Холодной горѣ*, въ мѣщанской богадѣльнѣ,—о св. Василіи Великомъ и преподобн. Іоаннѣ Рыльскомъ; 13) *въ Николаевской*,—чтеніе изъ твореній св. Тихона Задонскаго на 21 педѣлю и житіе пророка Іліи; 14) *въ Дмитріевскомъ*—„какая молитва угодна Богу“; 15) *на Панасовскъ*, въ вагонныхъ мастерскихъ (въ 4 ч. веч.), о. І. Филевскимъ—„о законѣ Христовомъ и заповѣдяхъ Его“; 16) *въ Пантелеймоновской церкви*, священникъ Василій Ветуховъ продолжилъ собесѣдованіе о личныхъ впечатлѣніяхъ послѣ поѣздки его въ Палестину и Аѳонъ, а священникъ Іоаннъ Приходниъ прочелъ житіе преподобнаго Серафима Саровскаго чудотворца.

Всѣ эти чтенія велись послѣ вечерни, которая начинается въ 5 ч. пополудни.

— *Богослуженіе и церковный парадъ 21 октября*. По случаю Высокоторжественнаго дня восшествія на престолъ Государя Императора Николая Александровича, въ Успенскомъ Каѳедральномъ Соборѣ Архіепископомъ Харьковскимъ и Ахтырскимъ Высокопреосвященнымъ Арсеніемъ, въ сослуженіи Преосвященнаго Стефана, епископа Сумскаго, 21 октября, въ 9^{1/2} часовъ утра, была совершена божественная литургія и, по окончаніи ея, соборно съ го-

родскимъ духовенствомъ, благодарственное Господу Богу молебствіе. На богослуженія въ Соборъ присутствовали: начальникъ главнаго управленія почтъ и телеграфовъ, командиръ 10 армейскаго корпуса, в. д. губернатора, попечитель учебнаго округа, старшій предсѣдатель судебной палаты, предсѣдатель окружнаго суда, ректоръ университета, вице-губернаторъ, городской голова, генералитетъ; храмъ былъ переполненъ молящимися.

По окончаніи богослуженія на Соборной площади состоялся обычный церковный парадъ. Когда командиръ корпуса поздравилъ войска съ Высокоторжественнымъ днемъ востшествія на престолъ Государа Императора и провозгласилъ за здоровье Державнаго Вождя русской арміи „ура“, войска в присутствовавшая на площади публика покрыла слова командира корпуса долго не смолкавшимъ „ура“, а оркестръ Тамбовскаго полка исполнилъ народный гимнъ „Боже, Царя, храни“.

— *Актъ въ женской гимназіи Е. Н. Драшковой.* 22-го октября н. г., въ женской гимназіи Е. Н. Драшковой состоялся годичный актъ. Въ этотъ же день эту частную гимназію благоволилъ почтить своимъ присутствіемъ Высокопреосвященный Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій. Предъ началомъ акта, здѣсь же, Владыка, при участіи духовныхъ лицъ, отслужилъ благодарственный Господу Богу молебенъ, по окончаніи котораго сказалъ назидательное слово, которое помѣщено нами въ началѣ настоящей книжки нашего журнала.

На молебнѣ и актѣ присутствовали: начальница института благородныхъ дѣвицъ Е. М. Ершова, командиръ 10-го армейскаго корпуса К. К. Случевскій, попечитель учебнаго округа М. М. Алексѣенко, предсѣдатель харьковскаго окружнаго суда В. В. Неварочкинъ, ректоръ университета Н. О. Куплеваскій, приглашенные гости и родители ученицъ. По отчету за истекшій годъ, прочитанному на актѣ, гимназія состояла изъ приготовительнаго семи нормальныхъ и VIII дополнительнаго класса. Въ гимназіи принимались, по обычаю прежнихъ лѣтъ, воспитанницы исключительно христіанскихъ вѣровсповѣданій. Воспитанницъ въ отчетному году состояло 212. Заключился актъ народнымъ гимномъ: «Боже, Царя храни», исполненнымъ хоромъ ученицъ.

— *Престольный праздникъ.* Скорбященская церковь при харьковской мѣщанской богадѣльнѣ 24 октября праздновала престольный праздникъ, наканунѣ котораго, 23 октября, была отслужена

въ ней мѣстнымъ причтомъ заупокойная литургія и панихида объ усопшихъ священнослужителяхъ, создателяхъ и благотворителяхъ храма; въ день же праздника—Божественная литургія и молебенъ быля отслужены Преосвященнѣйшимъ Стефаномъ, Епископомъ Сумскимъ.

— *Присоединеніе къ православной Церкви Христовой штундиста.* 5-го октября н. г. въ Успенской церкви села Малыжцо, Богодуховскаго уѣзда, происходило торжество присоединенія къ православной церкви Христовой штундиста Ал. Лазурка. Предъ началомъ Божественной литургія, въ присутствіи всѣхъ собравшихся на молитву въ храмъ Божій, совершенъ былъ „Чинъ како пріимати приходящихъ ко православиѣй церкви отъ штундизма“. Всѣмъ молвившимся въ храмъ пришлось видѣть и слышать совершеніе сего „Чина“ первый разъ въ жизни, а посему и впечатлѣніе для православныхъ чадъ церкви получило глубокое, назиданіе высокопоучительное.. При совершеніи чинопріема надъ возжелавшимъ войти вновь въ лоно православной церкви Христовой, всѣ бывшіе въ храмѣ православные во-очію убѣдились, сколь великое и душепагубное зло штунда и какъ надо ея оберегаться; всѣ они почувствовали, сколь великій и тяжкій грѣхъ предъ Господомъ Богомъ и Св. Церковію дѣлаетъ тотъ, кто оставляетъ воспитавшую его съ младенчества Св. мать церковь, презираетъ ея богомудрыя руководства и наставленія, „яже къ животу и благочестію“; измѣняетъ православной вѣрѣ и переходитъ въ штунду, общество людей, превращающаго благовѣствованіе Христово и забывшихъ слова апостола. *Если бы даже мы, или Ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благовѣствовали вамъ, да будетъ анаѳема.* (Галат. 1, 6—8). *Если кто церкви не послушаетъ, тотъ да будетъ какъ язычникъ и мытарь.* (Мѡ. 18,—17). Посему то въ виду тяжести грѣха, состоящаго въ измѣнѣ ученію Христову и существуетъ для бающихся въ своихъ заблужденіяхъ штундистовъ особый чинъ пріятія ихъ въ св. православную церковь.

Вотъ присоединяемый на вопросы пастыря церкви, въ слухъ всѣхъ, провозносятъ въ отвѣтахъ отреченія отъ своихъ еретическихъ заблужденій; вотъ онъ исповѣдуетъ предъ всѣми и вѣру свою въ тѣ истины православной вѣры христіанской, которыя въ еретичествѣ дерзавъ отрицать. При торжественномъ пѣніи псалма: „Боже, ущедрѣ ны и благослови ны, просвѣти лице твое на ны

и помилуйны“ ..., присоединяемый вводится во св. храмъ, приходитъ предъ св. алтарь и преклоняетъ колѣни свои и главу... Пѣніе псалма оканчивается... При глубокомъ вниманіи и благоговѣйной настроенности молящихся ко всему совершающемуся, въ храмѣ водворяется тишина... Настаетъ дивная, торжественная минута... „Спаси раба твоего, Боже мой, уповающаго на тя“—молятся священникъ. „Буди ему, Господи, столпъ крѣпости отъ лица вражія... Сопричти его избранному твоему стаду: сотвори его сосудъ чистеи и жилище Святаго Твоего Духа“... Свое отреченіе отъ ереси и свое обѣщаніе хранить „дѣлу и ненарушиму“ вѣру православную и соблюдать „даже до конечнаго издыханія“ всѣ заповѣди ея присоединяемый утверждаетъ лобызаніемъ Св. Евангелія и Креста Господня, здѣсь же лежащихъ на уготованномъ столѣ.. Тогда только надъ колѣнопреклоненнымъ присоединяемымъ священникъ произноситъ разрѣшительную молитву и свидѣтельствуеетъ о его присоединеніи къ православной церкви Христовой:.. „И азъ данною мнѣ (отъ Господа) властію, присоединяю тя ко православнѣй церкви и привожу ко общенію Божественныхъ таинствъ церковныхъ, и благословляю тя именемъ Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь“... За Божественной литургіей новоприсоединенный отъ штундизма ко православной церкви крестьянинъ Лазурко сподобился принять Св. Тайны Христовы во оставленіе грѣховъ своихъ и въ жизнь вѣчную...

Съ чувствомъ душевной радости отмѣчаемъ сіе событіе, ибо и у Ангеловъ Божіихъ на небесахъ бываетъ радость объ одномъ грѣшникѣ кающемся. (Лк. 15,—10).

Священникъ Ник. Загоровскій.

— *Причины, почему церковное Богослуженіе не только не располагаетъ насъ иногда къ сердечной молитвѣ предъ Богомъ, не приноситъ намъ благодатнаго утѣшенія и умиленія, но нерѣдко вноситъ въ наше сердце какое-то равнодушіе, холодность, скуку, а для тѣла сопровождается сонливостію, безпокойствомъ, усталостію и даже изнуреніемъ.*

Такія причины бываютъ двухъ родовъ: 1) въ насъ самихъ и 2) въ порядкѣ совершенія Богослуженія и часто въ характерѣ чтенія и пѣнія и возгласовъ за Богослуженіемъ.

I. Причины, заключающіяся въ насъ самихъ слѣдующія:

Первая и главная—неподготовленность къ Богослуженію: а) чрезъ невоспитаніе въ себѣ чувства благоговѣнія къ Богу и всему Бо-

жественному, б) чрезъ отсутствіе сосредоточенности мыслей, чувствъ и вниманія.

За часъ до начала Богослуженія полезно уединиться въ келліи, сосредоточивать свои мысли, чувства и вниманіе на значеніи и великой важности предстоящаго Богослуженія и, ничѣмъ не развлекаясь по дорогѣ, идти къ Богослуженію.

Вторая причина—предпочтеніе устной, внѣшней молитвы съ крестнымъ знаменіемъ и поклонами—молитвѣ сердечной, внутренней, а главное—простому, безыскусственному, неухищренному сокрушенію о своихъ грѣхахъ, возгрѣванію въ себя—*покаяннаго* чувства предъ Богомъ,—сердца сокрушенна и смиренна.

Третья причина—легкомысленная разсѣянность въ томъ, что не относится къ содержанію совершаемаго Богослуженія, осматриваніе стѣнъ храма, молящихся, входящихъ и выходящихъ, слушаніе случайныхъ разговоровъ и прислушиваніе ко всякому шуму въ церкви.

Четвертая причина—осужденіе священнослужителей, чтецовъ и пѣвцовъ, стремленіе подмѣчать у нихъ промахи и пропуски.

Пятая причина—увлеченіе красотами церковнаго краснорѣчія въ молитвословіяхъ, красотами церковнаго пѣнія и голосами чтецовъ и пѣвцовъ съ оставленіемъ молитвеннаго настроенія.

Шестая причина—лишеніе себя должнаго отдыха предъ Богослуженіемъ и вслѣдствіе того чувство усталости, изнуренія, сонливости, скуки, нетерпѣнія, малодушія.

Седьмая причина—вялость въ молитвѣ и непринужденіе себя къ молитвѣ духомъ бодрымъ, мужественнымъ съ воодушевленіемъ, съ вѣрою и надеждою получить просвѣтленіе.

Осьмая причина—незаботливость о должной степени пониманія всего за Богослуженіемъ не только въ самое время совершенія Богослуженія, но и въ прочее время.

Девятая причина—удовлетворенность тѣмъ участіемъ въ Богослуженіи, какое счтается обыкновеннымъ у мірянъ, и пѣсканіе отъ Бога *благодатной* силы, которая заключается въ молитвословіяхъ за богослуженіемъ.

Десятая причина—забывчивость о Богослуженіи вскорѣ послѣ совершенія онаго и незаботливость о поддержаніи въ себѣ молитвеннаго настроенія послѣ выхода изъ храма.

II. Причины, заключающіяся въ порядкѣ совершенія Богослуженія и часто въ характерѣ чтенія и пѣнія и возгласовъ за Богослуженіемъ.

Первая и главная—пропуски противъ церковнаго устава, на-
примѣръ а) въ каѳизмахъ на вечернѣ, полунощницѣ утрени; б) би-
блейскихъ пѣсенъ при канонахъ утрени; в) въ полувелейныхъ псал-
махъ; г) въ пѣніи 1, 2 и 3-го псалма на утрени и 103 псалма на
вечернѣ; д) въ стихахъ псаломскихъ на „Господи воззвахъ“; е) въ
примосахъ и тропаряхъ каноновъ на утрени и повечеріи; ж) тро-
паряхъ и стихирахъ на „блаженны“ и аллилуаріевъ; з) Богородич-
наго канона за повечеріемъ и особенно и) положенныхъ по Типи-
кону назидательныхъ чтеній.

Вторая причина—возгласы, чтеніе и пѣніе неблагоговѣйныя
или неправильныя, не въ тонѣ, не по гласу или, торопливыя, не-
внятные, невыразительныя, или слишкомъ громкіе или слишкомъ
тихіе или съ „вгроу голоса“ безъ нужды.

Третья причина—незаботливость самихъ священнослужителей,
чтецовъ и пѣвцовъ въ должной степени уразумѣть все за Бого-
служеніемъ и, проникнувшись этимъ, произносить и пѣть съ теп-
лымъ сердечнымъ молитвеннымъ чувствомъ, съ сокрушеніемъ о
грѣхахъ, съ воззваніемъ къ Богу „отъ всея души и всего помыш-
ленія“, съ благодарной любовью къ Богу за Его неизреченное
милосердіе къ намъ грѣшнымъ.

Четвертая причина—удовлетворенность священнослужителей,
чтецовъ и пѣвцовъ тѣмъ совершеніемъ богослуженія, какое счи-
тается обыкновеннымъ у мірянъ, и неисканіе отъ Бога *благодат-*
ной силы, которая заключается въ возгласахъ, молитвословіяхъ и
священныхъ дѣйствіяхъ за богослуженіемъ.

Пятая причина—внѣшнее отношеніе къ совершенію Богослу-
женія, какъ-бы только наблюденіе за однимъ *порядкомъ* Богослу-
женія.

Шестая причина—незаботливость о томъ, чтобы за всякимъ
Богослуженіемъ употребить всѣ возможные способы къ постепен-
ному образованію внутренней духовной связи между священно-
служителями, чтецами и пѣвцами съ одной стороны и между
богомольцами—съ другой, такъ чтобы *расположить воодушевить*
ободрить, утѣшить, укрѣпить, сосредоточить вниманіе моля-
щихся самымъ совершеніемъ богослуженія; для достиженія этого
особенно необходима проповѣдь и, если возможно, безъ записи ея,
живою рѣчью.

Седьмая причина—недостаточная или даже малая подготовлен-
ность къ совершенію Богослуженія какъ самихъ священнослужи-

телей, согласно всѣмъ указаніямъ для сего даннымъ въ „Учительномъ Извѣстіи“ при Служебникѣ, такъ и чтецовъ и пѣвцовъ.—вслѣдствіе несмотрѣнія предварительно до Богослуженія не только порядка совершенія онаго по богослужебнымъ книгамъ, но и содержанія читаемаго и поемаго и вслѣдствіе отсутствія или недостаточности предварительныхъ свѣвогъ.

Осьмая причина — непониманіе того, что важны — не громогласіе, не сочность, красота и игра голоса, а вѣрный тонъ, отчетливость, выразительность и скромность въ возгласахъ, чтеніяхъ и пѣснопѣніяхъ.

Священникъ или архіерей, какъ пастырь своего стада, произносятъ возгласы и молитвословія нѣжнымъ, кроткимъ и ласковымъ голосомъ, подобно пастушеской свирѣли.

Діаконъ или протодіаконъ звучнымъ и сильнымъ голосомъ произносятъ прошенія и молитвословія подобно трубѣ.

Чтецы и пѣвцы — умильными, кроткими и *плавными* голосами совершаютъ чтеніе и пѣніе, уподобляясь настроеннымъ въ миноры аккорды нѣжнымъ струннымъ инструментамъ.

Девятая причина — увлеченіе священнослужителей, чтецовъ и пѣвцовъ красотами церковнаго краснорѣчія въ молитвословіяхъ, красотами церковнаго пѣнія и голосами съ оставленіемъ молввеннаго настроенія.

Десятая причина — непониманіе того, что какъ произношеніе возгласовъ, такъ и чтеніе и пѣніе за Богослуженіемъ должны быть въ строгомъ соотвѣтствіи древнимъ лучшимъ для сего образцамъ (нѣкоторые изъ этихъ образцовъ помѣщены въ княжкахъ „Пособіе къ церковному чтенію, положенное для вразумительности чтенія на ноты“ псаломщикомъ Евевміемъ Богдановымъ, и „Методъ богослужебныхъ возгласовъ, положенныхъ на ноты“ іеромонахомъ Геронтіемъ Кургановскимъ).

Для гласоваго пѣнія лучшіе древніе образцы находятся въ нотныхъ книгахъ Синодальнаго изданія („Обиходѣ“ полномъ, сокращенномъ, учебномъ, въ „Октоихѣ“, въ „Ирмологія“, въ „Триода постной и цвѣтной“ и въ „Праздникахъ“, а особенно въ изданіи общества любителей древней письменности „Кругъ церковнаго древняго знаменнаго пѣнія“ въ шести частяхъ).

Какъ чтеніе, такъ и пѣніе церковное должны быть умильными и, слѣдовательно, должны возбуждать чувства по преимуществу тихой грусти и сокрушенія о грѣхахъ, серьезнаго душевнаго на-

строенія, отрезвляющаго насъ, и имѣть всегда молитвенный характеръ.

„Читая въ церкви, помни всегда, что твоими устами прозносятся и возносятся къ Престолу Божию молитва всѣхъ предстоящихъ и что каждое провозносимое тобою слово должно проникать въ слухъ и душу каждаго молящагося въ храмъ“. Это прекрасный совѣтъ одного опытнаго архипастыря священникамъ, діаконамъ и чтецамъ.

Какъ одно изъ лучшихъ средствъ къ уразумѣнію смысла молитвословій за Богослуженіемъ признается чтеніе Священнаго Писанія, твореній святыхъ отцевъ, четій-миней и самыхъ Богослужебныхъ книгъ.

Кромѣ всего вышеизложеннаго должно всегда памятовать, что соотвѣтственно содержанію нашихъ молитвъ долженъ слагаться весь строй нашей жизни до самыхъ послѣднихъ мелочей; если-же мы не заботимся о такомъ именно устроеніи нашей жизни, то никакое Богослуженіе не принесетъ намъ никакой пользы для нашего душевнаго спасенія. *Епископъ Антоній*. «Тоб. Еп. Вѣд.».

Нужно-ли новому духовнику исповѣдывать грѣхи, открытые прежнему духовному отцу, имъ разрѣшенные? Означенный вопросъ нерѣдко предлагаютъ приходящіе къ исповѣди своимъ отцамъ духовнымъ: «а что, батюшка, нужно мнѣ исповѣдываться въ тѣхъ грѣхахъ, которые я равьше исповѣдывалъ прежнему своему о. духовному». Этотъ вопросъ ставитъ многихъ о.о. духовниковъ въ затрудненіе: не принять на исповѣдь эти грѣхи—не удовлетворить, значить, совѣсти кающагося, а принять на исповѣдь, значить, считать прежнюю исповѣдь и прежнее разрѣшеніе неполными и несильными.

Съ этимъ вопросомъ обращались за разъясненіемъ къ покойному о. архимандриту Павлу Прусскому и одному лицу онъ далъ довольно подробное и интересное сужденіе по этому весьма важному вопросу.

«Вы—писаль? онъ,—спрашиваете меня: если у кого умретъ отецъ духовный, или по другому какому *необходимому* случаю пойдетъ кто къ другому отцу духовному, то нужно-ли неотмѣнно ему снова всѣ грѣхи свои сказывать новому духовнику, или нѣтъ?

Въ правилахъ св. отецъ о томъ, чтобы вторично для разрѣшенія всѣхъ грѣхи сказывать новому духовнику, того не обрѣтается, а во св. Евангеліи о семъ писано сие: Господь нашъ Іисусъ Хри-

стось, дунувъ на св. Своихъ учениковъ и апостоловъ по воскресеніи, сказала: *«Пріимите Духъ Святъ. Имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имже держите держатся (Іоан., зач. 65) и паки: еже аще разрѣшите на земли, будетъ разрѣшено на небеси» (Матѣ., зач. 67).*

Изъ сихъ словъ Спасителя явственно доказывается, что грѣхи въ таинствѣ исповѣди порученными отъ Христа лицами—отпускаются отъ Христа Духомъ Святымъ.

«Пріимите Духъ Святъ»... пріимите навсегда, а не на время только жизни священника, которому кающійся исповѣдывается: священникъ умретъ, а отпущеніе грѣховъ, имъ сдѣланное, уже совершилось на небеси, и грѣхи на разрѣшеннаго паки не возвращаются. Если же грѣхи со смертію духовника на каившагося въ нихъ не возвращаются, то для чего же можетъ явиться нужда отъ новаго отца духовнаго испрашивать вторичное разрѣшеніе во грѣхахъ, уже разрѣшенныхъ? Не будетъ-ли это невѣріемъ разрѣшенію перваго духовника?

И если ему не нужно вторичное разрѣшеніе, то и нѣтъ необходимости новому духовнику всѣ грѣхи, исповѣданные первому духовнику, вторично исповѣдывать.

Можетъ случаться каившемуся идти къ третьему, или четвертому и т. д. отцу духовному, и если онъ къ этимъ духовникамъ понесетъ прежде исповѣданные грѣхи, то значить, онъ будетъ распространять *свое невѣріе* въ силу разрѣшенія и на второго и на третьяго и т. д. духовниковъ, а такое невѣріе будетъ вопреки слову Божію *«еже разрѣшите на земли, будетъ разрѣшено на небеси»*. И такъ, мы, основываясь на словахъ св. Евангелія, должны имѣть твердую вѣру въ таинство покаянія: что разрѣшеніе отъ отцовъ духовныхъ, пріемшихъ чрезъ апостоловъ отъ Христа власть, разрѣшенныя ими намъ согрѣшенія полагать разрѣшенными и на небеси—не упраздняется ни смертію духовника, не прекращается и переходомъ къ другому духовнику.

Но тѣ грѣхи, въ которыхъ кающійся не получалъ отъ перваго отца своего духовнаго разрѣшенія, неотмѣнно новому духовнику исповѣдать. И если получалъ разрѣшеніе, но не чистосердечно исповѣдался, т. е. не полагалъ твердаго намѣренія отъ грѣховъ отступить, но прѣ нихъ остался и тако Св. Таинъ причащался, таковому надо и положить твердое намѣреніе выредъ грѣха такого не дѣлать, и иному духовному отцу о томъ исповѣдывать: что-

онъ раскаявался не чистосердечно, силы воли или твердаго намѣренія не имѣлъ къ исправленію, ибо истинное покаяніе то и есть, еже имѣти намѣреніе со всею силою воли впредь сохранитися отъ грѣха.

Если новый отецъ духовный искусенъ въ разсужденіи, то не худо ему сказать первые грѣхи, но токмо *для совѣта и наставленія*, какъ отъ нихъ лучше побережеться, чтобы въ оныя грѣхи пакы не впасть, *но не для разгнѣванія*. И это не обязательно, а только для пользы и совѣта.

Итакъ, возлюбленнѣйшій, что я могъ, то тебѣ написалъ, а если въ чемъ тебя Богъ вразумилъ согласнѣе со св. Евангеліемъ, тому и я послѣдовать согласенъ, да будетъ наче всего Божіе, а не наше разсужденіе». Свящ. В. О—овъ.

— *Можно ли заочно совершать чинъ погребенія по усопшемъ, погребенномъ безъ священническаго отпѣванія*. Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ приводимъ здѣсь слѣдующую справку. По поводу погребенія въ Донской епархіи одной женщины безъ священно-церковно-служителей, послѣдовало (5 авг. 1862 г.) Высочайшее повелѣніе, чтобы погребеніе умершихъ безъ отпѣванія не было допускаемо (ук. Св. Синода на вмя донск. преосвящ. отъ 28 авг. 1862 г.). А какъ поступать въ тѣхъ случаяхъ, когда прихожане сами, по уважительнымъ причинамъ, погребаютъ покойниковъ на приходскомъ кладбищѣ или въ другихъ мѣстахъ и потомъ обращаются къ священнику съ просьбою заочно отпѣть такихъ покойниковъ, —руководствомъ на этотъ разъ можетъ служить распоряженіе самарской духовной консисторіи (послѣдовавшее въ 1878 г.), въ силу котораго заочное погребеніе можетъ быть допущено только въ крайнихъ случаяхъ, когда, напр., кто-либо изъ православныхъ христіанъ умереть вдали отъ церкви и будетъ похороненъ, за неимѣніемъ священника, безъ христіанскаго погребенія самими родственниками умершаго и другими лицами. Въ семъ случаѣ священникъ можетъ впослѣдствіи заочно совершать чинъ погребенія по умершемъ и записать его въ метрическія книги; но то и другое можетъ быть допущено только тогда, когда родственникъ или другія лица предъявятъ священнику удостовѣреніе отъ сельскаго или полицейскаго старосты, или отъ хуторскаго полицейскаго сотника, или отъ другихъ какихъ-либо лицъ волостныхъ и сельскихъ властей о днѣ и причинѣ смерти и преданія умершаго землѣ. Подобное распоряженіе сдѣлано донскимъ приказомъ общественнаго призрѣнія относительно подкидышей: „Если по какимъ-либо причи-

намъ, напр. по разлитію рѣкъ, распутищъ и т. п., невозможно доставить умершаго ребенка въ приходскую церковь для совершенія погребальнаго обряда, то воспитатели и кормилицы, доведи до свѣдѣнія сельскаго начальства, погребаютъ его установленнымъ порядкомъ на кладбищѣ и, взявъ отъ сельскихъ властей записку о днѣ смерти и погребенія дитяти, представляютъ оную въ удобное время приходскому священнику, который, отслуживъ погребеніе по умершемъ ребенкѣ, выдаетъ метрическую выписку о смерти его“ (см. „Права и обязанности пресвитеровъ“ П. Забѣлина. Киевъ 1899 г., стр. 304—305).

— *Руководственные указанія готовящимся къ посвященію во діаконствѣ и священниковъ.* Ставленники во діаконствѣ и священниковъ по незнацію тѣхъ дѣйствій, которыя они должны пройти при посвященіи ихъ, приходятъ въ крайнее замѣшательство, путаются и нерѣдко дѣйствуютъ не впопадъ и не такъ, какъ имъ нужно дѣйствовать. Не имѣя возможности, при такихъ условіяхъ, сохранять благоговѣйное настроеніе духа, особенно необходимое имъ въ эти святые для нихъ минуты, когда подается имъ Божественная благодать священства, они въ то же время разсѣиваютъ это чувство у другихъ, чѣмъ вызываютъ справедливое на себя недовольство и нареканія. Во избѣжаніе этого рекомендуется ставленникамъ: 1) твердо запомнить чинъ рукоположенія до самыхъ мельчайшихъ его подробностей, 2) выучивъ чинъ, непременно посмотрѣть примѣненіе его на дѣлѣ при посвященіи другого лица и 3) направитъ себя въ исполненіи его дома, въ какомъ нибудь уединенномъ мѣстѣ. Для сего предлагается подробное изложеніе чина: а) при рукоположеніи во діакона и б) при рукоположеніи во священника. Независимо же отъ сего, и главнымъ образомъ, нельзя не порекомендовать каждому готовящемуся къ рукоположенію во діакона или во священника обязательно предварительно познакомиться хорошо съ *служебникомъ*, а нѣкоторыя мѣста изъ него, какъ напр., входныя молитвы, молитвы при облаченіи, эктевіи (діаконъ) и возгласы (священникъ), слова предъ принятіемъ Св. Тѣла и питіемъ Св. Чаши, должно заучить наизусть до рукоположенія въ тотъ или другой священныи санъ.

Рукоположеніе во діакона бываетъ на литургіи послѣ освященія Св. Даровъ, именно, послѣ произнесенія архіереемъ словъ: „И да будутъ милости Великаго Бога и Спаса нашего Ісуса Христа со всѣми вами“. Рукополагаемый послѣ этихъ словъ ведется инодіаконами отъ середины церкви (солев) къ царскимъ вратамъ. Когда

діаконъ возглашаетъ „повели“, рукополагаемый дѣлаетъ поясной поклонъ; при возглашеніи другимъ діакономъ „повелите“ онъ повторяетъ поясной поклонъ; а при возглашеніи протодіакономъ „повели, Преосвященнѣшій Владыко“, онъ дѣлаетъ земной поклонъ архіерею, сидящему на каедрѣ у лѣвой стороны св. престола. Затѣмъ рукополагаемый обходитъ за протодіакономъ св. престолъ трижды, при чемъ при каждомъ обхожденіи цѣлуетъ указываемыя протодіакономъ св. мѣста престола (край престола), говоря: „Святый Боже, Святый Крѣпкій, Святый Безсмертный, помилуй насъ“. Послѣ перваго обхожденія онъ кланяется архіерею въ землю, встаетъ, крестится и цѣлуетъ коонецъ омофора, а потомъ руку архіерея, и опять кланяется архіерею въ землю. Послѣ втораго обхожденія кланяется архіерею также въ землю, встаетъ, крестится и цѣлуетъ палецъ и руку архіерея, и опять дѣлаетъ земной поклонъ архіерею. Послѣ третьяго обхожденія становится съ протодіакономъ предъ св. престоломъ. дѣлаетъ два поклона въ поясъ и третій въ землю, и потомъ кланяется въ землю архіерею и отходитъ на правую сторону престола; здѣсь онъ становится на правое колѣно, полагаетъ на престолъ руки ладонями внизъ крестовидно—правую на лѣвую и прилагаетъ свою голову между рукъ къ св. престолу. По прочтеніи архіереемъ молитвы „Божественная благодати.“ рукополагаемый встаетъ, и, по разрѣшеніи у него препоясанія, крестится и цѣлуетъ сначала подносимые ему протодіакономъ для цѣлованія орарь и поручи, а потомъ руку архіерея; по возложеніи на него ораря и поручей, онъ крестится, цѣлуетъ священное изображеніе въ кругѣ рипиды, принимаетъ рипиду въ свои руки, при чемъ цѣлуетъ руку и плечо архіерея и отходитъ за протодіакономъ на лѣвую сторону св. престола, гдѣ вѣетъ крестообразно рипидою надъ Св. Дарами, держа верхній коонецъ рипиды правою рукою, а нижній лѣвою. Во время зытенія, предъ „Отче нашъ“, рукополагаемый отнимаетъ рипиду отъ Св. Даровъ, крестится, цѣлуетъ на ней святое изображеніе, отдаетъ ее діакону, крестится, цѣлуетъ престолъ, кланяется архіерею и отходитъ на лѣвую сторону алтара. Предъ приобщеніемъ Св. Тайнъ рукополагаемый становится съ протодіакономъ и діаконами за престоломъ, лицомъ къ престолу, дѣлаетъ вмѣстѣ съ ними молитвенное поклоненіе къ св. престолу и поклоны всѣмъ предстоящимъ и цѣлуетъ правое плечо у протодіакона и діаконъ, говоря: „Христосъ посредѣ насъ“. Пройдя за протодіакономъ къ престолу съ лѣвой стороны для принятія отъ архіерея Св. Тѣла Христова, онъ крестится, кланяется въ землю, цѣлуетъ, поднявшись, край св. престола съ

произношеніемъ словъ „Се прихожду къ Безсмертному Царю“, складываетъ руки крестообразно—правую на лѣвую и говоритъ: „Преподаждь мнѣ, Преосвященнѣйшій Владыко, діакоу (имя ребе), честное и святое Тѣло Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа“. Принявъ Дары отъ архіерея, цѣлуетъ правую руку и лѣвое плечо у него и отвѣчаетъ на слова архіерея „Христосъ посредѣ насъ“ словами „и есть и будетъ“, а затѣмъ отходитъ тою же лѣвою стороною, становится у престола рядомъ съ протодіакономъ и, положивъ руки на св. престолъ и наклонивъ голову, читаетъ тайно предпричастныя молитвы: „Вѣрую, Господи, и исповѣдую“, а по прочтеніи приобщается Св. Тѣла Христова. Подходя съ правой стороны престола за протодіакономъ къ принятію животворящей Крови Христовой, говоритъ: „се прихожду“... и „преподаждь мнѣ, Владыко, діакоу (имя ребе) честную и святую Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа“—и приобщается изъ чаши отъ перваго іерея животворящей Крови, придерживая правую рукою съ платомъ нижній край потира, а лѣвою рукою держа другой конецъ плата около устъ. По причащеніи отираетъ платомъ свои уста, край потира, къ которому прикасался устами, цѣлуетъ потиръ и отходитъ къ жертвеннику для употребленія антимора и теплоты, а потомъ умываетъ водою уста и руки. Во время пѣнія „да исполнятся уста“ рукополагаемый вмѣстѣ протодіакономъ дѣлаетъ поклонъ къ горнему мѣсту, кланяется архіерею, выходитъ сѣвѣрною дверью изъ алтаря, становится предъ царскими вратами и произноситъ эктенію „прости приимше“, по окончаніи которой выходитъ сѣвѣрною дверью въ алтарь, проходитъ за престолъ, творитъ молитвенное поклоненіе къ горнему мѣсту, кланяется архіерею и отходитъ на лѣвую сторону алтаря. По окончаніи литургіи, когда архіерей облачится въ мантию, рукоположенный подходитъ съ правой стороны престола къ архіерею, кланяется ему въ поясъ, принимаетъ отъ него благословеніе на ношеніе рясъ, выслушиваетъ его святительское паставленіе и опять кланяется ему въ поясъ.

Рукоположеніе во священника совершается послѣ перенесенія честныхъ Даровъ съ жертвенника на престолъ, по „еже исполнитися херувимской пѣсни“,—для того, чтобы и рукоположенный могъ участвовать въ освященіи св. Даровъ. Во время херувимской пѣсни, когда архіерей подойдетъ къ жертвеннику, приближается къ нему и рукополагаемый, наклоняетъ свою голову предъ архіереемъ для возложенія на нес воздуха, который онъ придерживаетъ на головѣ за передніе концы двумя руками,

и имѣя въ то же время въ правой руцѣ по чину діаконому конецъ ораря. Въ великомъ выходѣ онъ идетъ послѣ всѣхъ, сходитъ съ соеи и становится сзади священниковъ. По окончаніи обычнаго поминовенія, когда всѣ священники войдутъ въ алтарь, а діаконы снимаютъ съ головы его воздухъ, онъ дѣлаетъ два поклона поясныхъ и третій въ землю, идетъ съ двумя діаконами къ царскимъ вратамъ и при возглашеніи „повели, повелите, повели, Преосвященнѣйшій Владыко“, входитъ въ алтарь, кланяется въ землю архіерею, сидящему у св. престола, а затѣмъ обходитъ за первымъ священникомъ троекратно св. престоль. Во время обхожденій цѣлуетъ указываемыя священникомъ мѣста престола, при словахъ „Святый Боже, Святый Крѣпкій“..., а послѣ каждаго обхожденія дѣлаетъ тѣ же поклоны и цѣлованія, которые указаны въ чинѣ рукоположенія діакона. При преклоненіи на правой сторонѣ престола колѣнъ, онъ становится не на одно, какъ діаконы, а на оба колѣна. По прочтеніи молитвы „Божественная благодать“, архіерей подаетъ рукополагаемому священническія одежды: *эпитрахиль, пояс, фелонь* и книгу *служебникъ*. Принимая даваемое архіереемъ, онъ цѣлуетъ то, что получаетъ; а затѣмъ руку архіерея, послѣ же всего цѣлуетъ оба плеча его и руку, затѣмъ даетъ братское цѣлованіе въ плечо и руку каждому священнослужителю со словами: „Христосъ посреда насъ“ и становится въ рядъ сослужащихъ священниковъ, — рядомъ съ первымъ и соблюдаетъ порядокъ службы по чину литургіи, положенному для священниковъ. По преложеніи Св. Даровъ, во время пѣнія „Тебѣ поемъ“, рукоположенный приближается къ архіерею, выслушиваетъ святительское наставленіе „Пріими залогъ сей“. Пріемлетъ дискось съ Св. Агнцемъ обѣими руками, цѣлуетъ руку архіерея, отходитъ къ восточной сторонѣ св. престола, становится у его угла, поставяетъ дискось на св. престоль и, наклонивъ голову къ Св. Агнцу, лежащему на дискосѣ, и придерживая дискось руками, пребываетъ въ умной молитвѣ, читая 50-й псаломъ. По исполненіи молитвы Господней, онъ возвращаетъ дискось съ Св. Агнцемъ архіерею, цѣлуетъ при этомъ принимающую дискось руку архіерея и становится на прежнее мѣсто. Пріобщается рукоположенный вслѣдъ за архимандритами и протоіереями первымъ священникомъ и по тому же чину, который изложенъ при пріобщеніи діаконовъ, а именно: подходя съ лѣвой стороны престола къ архіерею для принятія Тѣла Христова, говоритъ „Се прихожду“, творитъ поклонъ до земли, приложившись къ престолу, произноситъ „Пре-

подаждь мнѣ, Преосвященнѣйшій Владыко“... пріемлетъ Тѣло Господне, цѣлуетъ правую руку архіерея и лѣвое плечо, отвѣтствуя на слова его „Христосъ посредѣ насъ“ словами „и есть и будетъ“. Подходя къ чашѣ съ правой стороны престола, творитъ крестное знаменіе, говоря „Се прихожду... „Преподаждь мнѣ, Преосвященнѣйшій Владыко“, пріобщается, держа одинъ конецъ плата лѣвой рукой около устъ, а въ правой рукѣ имѣя другой конецъ плата и придерживая только нижнюю часть чаши. По пріобщеніи отходитъ къ жертвеннику и умывальницѣ. При возгласеніи архіереемъ „Съ миромъ изыдемъ“, рукоположенный крестится, цѣлуетъ св. престолъ, кланяется архіерею, выходитъ царскими вратами за солею и читаетъ по служебнику заамвонную молитву: „Благословляяй благословящія Тя, Господи“, по прочтеніи которой идетъ на лѣвую сторону престола, цѣлуетъ св. престолъ, кланяется архіерею и становится послѣднимъ въ порядкѣ служащихъ священниковъ.

Когда архіерей снявъ съ себя одежды, облачится въ мантию, рукоположенный подходитъ къ Владыкѣ съ правой стороны св. престола, дѣлаетъ ему поясной поклонъ, архіерей возлагаетъ на него крестъ, и онъ принимаетъ благословеніе, выслушиваетъ архипастырское наставленіе и еще кланяется ему въ поясъ.

«X. В. Е. В.»

— *Добрый пастырь.* Добрые и самоотверженные пастыри не перевелись еще на Руси. Въ тиши совершаютъ они великое дѣло служенія Богу и людямъ. Порой ихъ дѣла, впрочемъ, дѣлаются извѣстными, возбуждая къ нимъ чувство глубокаго сочувствія... Вотъ одинъ изъ такихъ добрыхъ пастырей протоіерей—Александръ Ивановичъ Бунинъ. „Надъ городомъ разразился ливень съ бурей. Стало темно—хоть глазъ выколи. Застыгнутый въ полѣ горожанинъ по грязной и скользкой дорогѣ спѣшилъ домой. Путаясь и скользя въ темнотѣ и грязи, среди шума бурно падающаго дождя, я, рассказывая этотъ горожанинъ, вдругъ столкнулся съ какимъ-то человѣкомъ, шедшимъ мнѣ на встрѣчу, и едва не свалилъ его съ ногъ. «Стой—кто идетъ?» — почти разомъ вскрикнули мы. Но еще не успѣлъ шедшій на встрѣчу мнѣ что-либо отвѣтить, какъ я по голосу тотъ-часъ узналъ его. „Это Вы, батюшка, о. протоіерей!—съ удивленіемъ воскликнулъ я. Куда это Васъ Богъ несетъ ночью въ такую погоду и пѣшкомъ?“—спросилъ я.— «Нужно, нужно, братъ. Тамъ женщина бѣдная умираетъ,—нужно спѣшить къ ней. Богъ вѣдаетъ, застану ли я ее живую», —уже на ходу проговорилъ о. протоіерей, и скорыми шагами

поспѣшилъ впередъ (на хуторъ—въ 5 верстахъ отъ города). Почти передъ самымъ городомъ я услышалъ впереди себя мелкую рысь бѣгущей лошади, запряженной въ какой-то экипажъ и громкіе крики: „Батюшка, батюшка да подожди рады Бога. Хіба-жь можно такъ робить добрымъ людямъ, якъ ты оце робішь“? Это ѣхалъ старикъ-кучеръ о. протоіерея.. Оказывается, что поздно возвратившійся съ требы протоіерей, узнавъ о тяжелой болѣзни хуторской старушки и ея желаніи причаститься Св. Таинъ и не дожидаясь, пока запрягутъ лошадь, наскоро собрался и, несмотря на темноту и собиравшійся ливень, поспѣшно отправился къ больной. А вотъ другой случай, характеризующій прекрасную личность о. протоіерея. Недовольный поведеніемъ своего псаломщика, одинъ священникъ донесъ о немъ о. Александру Бунину (благочинному). Отвѣта не послѣдовало. Священникъ доноситъ во второй и въ третій разъ. И опять ни слова отъ благочиннаго. Священникъ лично является къ о. Александру и выражаетъ претензію на невниманіе къ его донесеніямъ. „А я думалъ,—отвѣчалъ о. Бунинъ, что вы человекъ, какъ человекъ, а вы—бумажный человекъ“. „Какъ я бумажный человекъ?“—возразилъ священникъ. „Очень просто“,—отвѣчаетъ протоіерей. „Вы любите напрасно и безъ дѣла марать бумагу; при первомъ знакомствѣ съ Вами, я составилъ о Васъ мнѣніе, какъ о человекѣ добромъ, а оказывается вы не усвоили себѣ этого качества; добрый человекъ всегда ищетъ въ другомъ хорошее, доброе; дурное же качество не замѣчаетъ или не обращетъ вниманія; если и замѣтитъ непорядки въ причтѣ, а также въ приходѣ, добрый священникъ старается устранить безъ гнѣва и рвенія, однимъ духомъ кротости; священникъ долженъ быть идеаломъ мира и этотъ миръ долженъ поддерживать въ народѣ, а вы вздумали обижаться. Прошу тебя: оставь бумагомараніе и поучись жить въ мирѣ, правдѣ и добрѣ; поставь себя такъ, чтобы и причтъ и приходъ полюбили тебя, уважали и почитали; повѣрь мнѣ, что если ты усвоишь себѣ это правило истины и олицетворишь его въ своихъ дѣйствіяхъ, то причтъ и приходъ не только будутъ слушаться тебя, но и предупреждать твои желанія“.

„Новгород. Еп. Вѣд.“

— Въ бумагахъ, оставшихся послѣ покойнаго преподавателя Харьковской Семинаріи, К. Н. Сильченкова, найдено неоконченное размышленіе его о смерти. Размышленіе это, отличающееся оригинальностію и прониновенностію мысли, было написано покойнымъ, вѣроятно, когда онъ ясно сознавалъ близость и неизбеж-

ность своей смерти и готовъ былъ встрѣтить ее съ твердою вѣрою и живымъ упованіемъ христіаннина. Надѣясь, что все знавшіе Е. Н.—ча съ интересомъ прочитаютъ его предсмертныя строки, помѣщаемъ ихъ здѣсь.

С М Е Р Т Ъ.

Умерый свободися отъ грѣха. (Рим. VI, 7). Прекрасна ты, ужасная вонительница жпзни. Къ тебѣ стромится мысли мои,—чую вѣяніе твое, близко къ твой прихоть ко мнѣ.

Въ тебѣ чарующая, но роковая, опасная прелесть. Не для легкомысленныхъ, счастливыхъ участниковъ жизненнаго пришества понятна и доступна она: она открывається умамъ, уже искушеннымъ горькимъ опытомъ жизни, п сердцамъ, въ любви своей познавшимъ глубокую скорбь всего сущаго. Но кому открыта она, тѣ безвозвратно захвачены ею.

То дѣло великой благодати Зиждителя жизни, что ты окружена ужаснымъ образомъ безобразнаго тлѣнія: все устремилось бы къ тебѣ, постепенно познавая скорбь бытія. Умереть... это такъ красиво, поэтично,—если бы не гробъ, не зловоніе разложенія, не искаженный образъ красоты человѣческой..

Такъ, прямая противоположность жпзни, ты прекрасную сущность скрываешь подъ мрачнымъ, отвратительнымъ образомъ. Какъ часто наша жизнь подъ прекрасной внѣшностью таитъ отвратительное содержаніе.

Такъ въ жизни смерть и разложеніе, а въ смерти жизнь и красота.

Но этой жизни и этой нетлѣнной, изъ тлѣнія прозябающей красоты воспрещено человѣку достигать самовольно, ибо это великая награда борющимся, страдающимъ, тружатающимъ и обремененнымъ. А награда не восхищается самовольно. И для устрашенія дерзновенныхъ, какъ херувимъ съ огненнымъ мечемъ на дверяхъ утраченнаго прародительскаго Эдема, стоитъ на стражѣ вѣчной жизни призракъ смерти, на стражѣ бессмертной красоты, образъ тлѣнія, ужасъ искажающаго разложенія...

Въ № 19-мъ Церк. отдѣла за настоящій годъ, на 388 стр., 23 строк. сверху, напечат.: *отпускался*; слѣд. читать *опускался*; на 394 стр., 17 строк. сверху, напечат.: *они .. окопаны*; слѣд. читать *они... окопано*; на 399 стр., 14 строк. снизу, напечат.: *Филаретъ и Исидоръ, Инокентій митрополитъ С.-Петербургскій*; слѣд. читать *Филаретъ и Исидоръ, тоже митрополитъ—С.-Петербургскій*; на 416 стр., 1 строк. сверху, напечат.: *г. Наблюдать*; слѣд. читать *г. Наблюдитель*; на той же стр., 12 строк. снизу, напечат.: *г. Наблюдатель*; слѣд. читать *г. Наблюдатель*; на 420 стр., 4 строк. сверху, напечат.: *Осчастливленное*; слѣд. читать *Осчастливленные*.

Причтъ и церковный староста Ольшанской Покровской церкви

слободы Ольшаной, Харьковскаго уѣзда, объявляютъ, что къ означенной церкви нуженъ учитель-регентъ на жалованье отъ 300 руб. въ годъ.

Отъ Харьковскаго Епархіального Книжнаго Комитета

объявляется, что епархіальная книжная лавка, при Харьковскомъ Соборѣ, снабжена духовно-проповѣдническою литературой, бого-служебными книгами и учебниками для церковно-приходскихъ школъ. При оптовой продажѣ учебниковъ и Синодальныхъ изданій для школъ и церквей дѣлается уступка 10%.

У протоіеря Іоанна Лукича Чижевскаго (Харьковъ, Конторская ул., д. № 64) можно получать его изданія: 1) Церковное хозяйство, или правила и постановленія касательно благоустройства приходо-въ, храмовъ и благочинія въ оныхъ, веденіе церковнаго хозяйства и постройки церквей и молитвенныхъ домовъ 4 изд. Харьковъ 1901 г. стр. XV—426. Цѣна экз съ перес. 2 р., до 10 экз. 2) Церковное писмоводство, собраніе правилъ, постановленій и формъ къ правильному веденію онаго 4 изд. 1898 г. Харьковъ стр. IX—283. Цѣна экз. 1 р. 50 к. съ перес. Выписывающіе отъ 10 и болѣе экзempl. пользуются уступкой 20%. Это изданіе уже извѣстно большинству духовенства. Въ этой книгѣ и формы благочинническихъ и настоятельскихъ годовыхъ отчетовъ. 3) Устройство Православной Россійской Церкви, ея учрежденія и дѣйствующія укаженія, по ея управленію 1898 г. стр. XVII—442. Ц. съ перес. 1 р. О книгѣ этой журналъ „Миссіонерское Обозрѣніе“ отозвался такъ: „предлагаемая читателямъ нашимъ книга протоіеря Чижевскаго, какъ заключающая въ себѣ болѣе или менѣе подробныя свѣдѣнія объ устройствѣ Православной Россійской Церкви знакомить если не совсѣми, то съ самонужнѣйшими церковно-гражданскими узаконеніями ея“. Въ журналѣ „Русскій Паломникъ“ въ № 45 за 1092 г. профессоръ С.-Петербургской дух. академіи, докторъ богословія А. Бронзовъ сказалъ: „Почтеннымъ авторомъ, составителемъ книги, руководило желанію дать духовенству свѣдѣнія, если не о всѣхъ, то о самонужнѣйшихъ, церковно-гражданскихъ узаконеніяхъ и постановленіяхъ Православной Россійской Церкви“. Мы увѣрены, что настоящее авторское изданіе, какъ и всѣ другія его же изданія, будетъ по достоинству оцѣнено читателями и быстро разоидется, сдѣлавшись одною изъ настоящихъ книгъ у представителей духовенства. 4) Способы призрѣнія священно-церковнослужителей, ихъ вдовъ и сиротъ 2 изд. 1896 г. Ц. съ перес. 80 к. Въ этотъ сборникъ вошли уставы: Епарх. Попеч. и опеки. Книга эта необходима для Епарх. Попеч. и опекуновъ. 5) Инструкція церковнымъ старостамъ (Высоч. утвержд. 12 іюня 1890 г.) и послѣдовавшія съ 1808 г. постановленія и распоряженія, относящіяся къ обязанностямъ церк. старостъ, съ приложеніемъ о приходскихъ Попечительствахъ и церковныхъ братствахъ 2 изд. 1893 г. Ц. съ перес. 80 к. 6) Златое сочиненіе Самуила Раввина Іудейскаго. Харьковъ. 1903 г. Ц. 40 к. съ перес. Мелочь можно высылать почтовыми марками и книгопродавцамъ обыкновенная уступка.

ПОДПИСКА

на 1904 г.

на иллюстриров. журналъ

МАЛЮТКА

Адресъ: МОСКВА.

Ранняя подписка обезпечиваетъ получение первыхъ номеровъ безъ задержки.

Журналъ МАЛЮТКА состоитъ изъ

12 книжекъ

12 премій-игрушекъ

Журналъ МАЛЮТКА назначается для дѣтей образован. семействъ 4—8 лѣтъ.

Журналъ МАЛЮТКА по содержанию не подходитъ для сельскихъ школъ, деревенскихъ библиотекъ, Обществъ Трезвости и т. п.

Журналъ МАЛЮТКА первый въ Россіи журналъ для дѣтей такого возраста (4—8 л.).

Журналъ МАЛЮТКА издается девятнадцатый годъ

Журналъ МАЛЮТКА самый дешевый дѣтскій журналъ

Журналъ МАЛЮТКА стоитъ въ годъ безъ доставки въ Москвѣ въ конторѣ Н. Печковской 2 р. Съ пересылкой во всея города 2 р. 50 к. Подписка только годовая. Съ наложеннымъ платежомъ не принимается.

СКАЗКА ПРО ЩЕЛКУНА И МЫШИНАГО ЦАРЯ

Сочиненіе ГОФМАНА. Переводъ С. В. ФЛЕРОВА. Рисунки (въ краскахъ) Академика В. Е. МАКОВСКАГО. Большой томъ, 18 печатныхъ листовъ. форматъ мал. in 4^o, на слоновой бумагѣ, въ оригинальномъ переплетѣ.

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ. Цѣна 2 руб

БЕЗПЛАТНО

Сказку про Щелкуна и Мышинаго Царя.

Сочиненіе ГОФМАНА. Переводъ С. В. ФЛЕРОВА. Рисунки (въ краскахъ) Академика В. Е. МАКОВСКАГО.

Изданіе третье (безъ переплета) получаютъ тѣ, кто подпишется на 1904 г. на журналъ

МАЛЮТКА

Заранѣе, до 1-го Декабря сего года.

Обращается вниманіе что книга, эта не есть обязательное приложеніе къ журналу, а лишь

ПОДАРОКЪ ЗА РАННЮЮ ПОДПИСКУ.

Послѣ 1-го Декабря льготъ и отсрочекъ не будетъ.

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первые 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 сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. Профес. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Наджера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова (К. Истомина).—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквяхъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ Проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„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 во времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ ли каноническія или общеправовныя основанія притязанія мирянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основныя задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ плодоприношеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„О покое 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 единоувѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли intercomunion, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.

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

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

Жалоба на 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 особые заглавные листы, съ точнымъ обозначеніемъ статей и страницъ.

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

Редакторы: { Рectorъ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ
и Дѣйств. Статск. Совѣтникъ Константинъ ИСТОМИНЪ.