

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1885.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Клятва и новѣйшее государство. (По К. Гартлябу—„Der Eid und der moderne Staat. Eine theologische Studie. Heilbronn“—1884). Т. Б—ча.	65—84
Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета (Дроздова) въ послѣдствіи митрополита Московскаго (1809—1819) (продолженіе). И. Корсунскаго	85—98
Значеніе воскреснаго дня въ общественной жизни христіанскихъ народовъ съ точки зрѣнія западныхъ моралистовъ. (По Ригеру, Курціусу, Геклеру и Мартензепу) (окончаніе). К. Истомина	99—130

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію (продолженіе). М. Остроумова	47—72
Ученіе Фейербаха о сущности и происхожденіи религіи (продолженіе). П. Свѣтлова	73—96
Письма философа Сенеки (продолженіе). * * *	97—101

III. ЛИСТОКЪ ДЛІ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго общества.—Свѣдѣніе о суммѣ запаснаго капитала духовенства Харьковской епархіи, установленнаго X епархіальнымъ съѣздомъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Вѣдомость о средствахъ Харьковскаго епархіальнаго свѣчнаго завода на 1-е іюля 1885 г.—Отъ Совѣта Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища.—Отъ управленія Харьковской духовной семинаріи.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НѢМЕЦКАЯ № 26.

1885.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

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

Цѣна за годовое изданіе 10 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской Духовной Семинаріи, въ свѣчной лавкѣ при Покровскомъ Архіерейскомъ Монастырѣ, въ конторѣ типографіи Окружнаго Штаба, Нѣмецкая, № 26 и въ книжномъ магазинѣ В. и А. Брюковыхъ, Московская, № 7; въ Москвѣ: въ книжномъ магазинѣ Андрея Николаевича Ферапонтова; въ Петербургѣ въ книжномъ магазинѣ Тузова, Садовая, д. № 16.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлый 1884 годъ, по прежней цѣнѣ, и „Харьк. Епарх. Вѣдомости“ за 1883 годъ, по уменьшенной цѣнѣ, именно по 5 (вмѣсто 7) рублей за экземпляръ съ пересылкою.

Πίστις νοοῦμεν.

Въ рою разумваемъ.

Евр. XI, 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ. Августа 1 дня 1885 года.

Временно и. д. Цензора, Протоіерей П. Солнцевъ.

КЛЯТВА И НОВѢЙШЕЕ ГОСУДАРСТВО.

По К. Гартлибу — „Der Eid und der moderne Staat. Eine theologische Studie. Heilbronn“. 1884).

Идеи естественной религіи и автономной нравственности, гуманности и просвѣщенія, свободы и вѣротерпимости и т. д., которыя начали овладѣвать умами съ половины прошлаго столѣтія, при своемъ постепенномъ развитіи и распространеніи создали такъ называемое *новѣйшее государство*.

Въ чемъ-же состоитъ характеристическая особенность этого „новѣйшаго государства“?

На этотъ вопросъ нѣмецкій ученый К. Гартлибъ отвѣчаетъ такимъ образомъ: въ то время, какъ прежнее *государство*, находясь всегда въ тѣсномъ союзѣ съ Церковію, давало христіанству возможность самаго широкаго вліянія на общественную и государственную жизнь, энергически поддерживало благотворную дѣятельность Церкви, направленіе новѣйшаго времени напротивъ характеризуется особеннымъ стремленіемъ къ отдѣленію Церкви отъ государства, къ отреченію отъ христіанства и сверхъестественнаго откровенія, къ вытѣсненію религіи изъ области законодательства, государственныхъ учреждений и общественной жизни и къ ограниченію ея тѣснымъ кружкомъ жизни семейной. На мѣсто христіанства новѣйшее государство хочетъ поставить чистую культуру, а на мѣсто Церкви школу безъ всякой религіи, безъ всякаго вѣроисповѣданія, которую оно считаетъ только единственно своею государственною собственностію (*Domäne*) и съ помощью которой

надѣется достигнуть своихъ культурныхъ и гуманястическихъ цѣлей, чуждыхъ всякаго религіознаго вліянія. Въмѣсто надежды на небо, проповѣдуемой Церковію, оно хлопочетъ и обѣщаетъ своимъ подданнымъ исключительно блаженство культурнаго, мірскаго. Такимъ образомъ, по своему внутреннему принципу, по своей сущности, новѣйшее государство есть государство культуры и гуманности. Какъ таковое оно предоставляетъ всѣмъ подданнымъ безъ различія религіи и вѣроисповѣданія не только личную и имущественную защиту, но и полную соціальную и политическую равноправность, которая достигаетъ высшаго своего выраженія въ парламентѣ, въ законодательствѣ страны. Эта равноправность, говоритъ Гартлибъ, прежде всего и лучше всего подошла къ евреямъ, которые, освободившись отъ продолжительнаго, вѣковаго тяжелаго давленія, сразу завоевали себѣ преобладающее вліяніе и мастерски съумѣли воспользоваться имъ въ парламентахъ для подавленія христіанской народности. Рядомъ съ *еврействомъ* и въ тѣсной связи съ нимъ выступилъ еще политическій и экономическій *либерализмъ* и эгоистическій *индивидуализмъ*, который и положилъ на новѣйшемъ государствѣ свой особый отпечатокъ. На указанныхъ положеніяхъ пріобрѣтаются односторонне индивидуальныя права и льготы и благосостояніе отдѣльной личности становится цѣлю государства, причемъ не принимается во вниманіе, что, какъ сказалъ еще Гете, все, что освобождаетъ духъ, не давая ему господства надъ самимъ собою, дѣйствуетъ всегда вредно и разрушительно.

Измѣненное такимъ образомъ въ религіозномъ отношеніи положеніе государства бросило свою мрачную тѣнь также и на клятву, которою прежде оно всегда поставлялось въ связь съ религіею, а разнообразныя измѣненія, произведенныя въ самомъ государствѣ, имѣли своимъ слѣдствіемъ то, что религіозная клятва въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ государствахъ уже превращена въ гражданскую, другія-же государства къ такому превращенію пока только еще стремятся. Вотъ почему вопросъ о клятвѣ и является въ настоящее время однимъ изъ важнѣйшихъ современныхъ вопросовъ христіанской народной жизни.

Съ своей внѣшней стороны клятва принадлежитъ къ классу торжественныхъ увѣреній, начало которыхъ коренится въ злокачественной почвѣ этого міра, въ области зла. Потребность въ ней, какъ и употребленіе ея, есть слѣдствіе грѣха, и клятва всегда предполагаетъ ложь, недоувѣріе, неправду, т. е. противоположность истинѣ, хотя бы только и мыслимую. Вотъ почему Гезіодъ образно называетъ клятву дочерью гнѣва, а юристъ новаго времени Leue сказалъ такъ: „измѣна съ одной стороны и подозрѣніе съ другой—отецъ и мать клятвы“ *). Цѣль всѣхъ торжественныхъ увѣреній—сдѣлать достойнымъ вѣры рассказъ или показаніе и усилить довѣріе къ вѣрности и истинности. Но надъ обыкновенными торжественными увѣреніями клятва возвышается тѣмъ, что она была введена въ область юрисдикціи и въ законной формѣ примѣняется законнымъ образомъ къ юридическимъ и государственнымъ цѣлямъ (клятва судебная и политическая). Между прочимъ специфическій признакъ клятвы состоитъ въ томъ, что клянущійся непроизвольно можетъ избирать объектъ, призываніемъ котораго онъ хочетъ доказать вѣрность и истинность, но долженъ призвать свидѣтелемъ всевидущаго и всемогущаго Бога, вслѣдствіе чего только единственно и исключительно клятва получаетъ особенную силу доказательства и обязательности.

Насколько возможно прослѣдить исторію клятвы, высшія и самыя настойчивыя побужденія къ нравственной дѣятельности всегда и повсюду заключались въ вѣрѣ въ *сверхъестественную* силу, отъ которой человѣкъ зависитъ и которая обязываетъ его къ добру. Только новое время перестаетъ раздѣлять это убѣжденіе. Въ послѣдовательномъ примѣненіи своихъ идей и принциповъ религіозные мотивы въ клятвѣ оно считаетъ излишними и думаетъ замѣнить ихъ другими равноцѣнными. Такъ, въ *Италіи* самъ министръ юстиціи, стремясь по желанію и требованіямъ радикаловъ устранить изъ клятвы отношеніе къ Богу, объявилъ религіозную клятву дѣломъ не разумнымъ, не соотвѣтствующимъ теперешнему времени и стоящимъ въ противорѣчій съ свободою совѣсти. По этому пово-

*) Leue, Von der Natur des Eides, S. 17. Срв. Rothe, Ethik, IV, S. 374; у Гартлиба стр. 4.

ду въ палатѣ и сенатѣ происходили весьма оживленныя пренія, окончившіяся однако-же ниспроверженіемъ консерваторовъ. 12 іюля 1876 года было рѣшено уничтоженіе религіозной клятвы, а формула клятвы замѣнена единственнымъ словомъ: *giuro*—клянусь. Во Франціи депутатъ Роше внесъ предложеніе объ устраниніи изъ формулы клятвы имени Божія. По этому поводу министръ юстиціи Гумбертъ, въ угоду радикаламъ, съ своей стороны внесъ предложеніе, по которому каждому должно предоставить свободу употреблять или полурелигіозную формулу: „клянусь предъ Богомъ и людьми“, или-же совершенно мірскую: „обѣщаюсь своею честью и своею совѣстью“. Но 24 іюня 1882 года большинствомъ 324 противъ 90 голосовъ палата отстранила первую формулу, а большинствомъ 399 голосовъ противъ 110 признала общеобязательною формулу: „клянусь своею честью и своею совѣстью“. Въ Испаніи, гдѣ религіозная клятва была устранена въ періодъ революціи (1869—1874 гг.), 8 апрѣля 1883 года рѣшеніемъ палаты и сената она сдѣлана обязательною, по крайней мѣрѣ, хотя для депутатовъ; имъ, впрочемъ, и тутъ предоставляется полная свобода клясться или словами: „предъ Богомъ“ или „честью“. Тѣмъ не менѣе съ увѣренностію можно предполагать, что и въ этой странѣ рано или поздно религіозная клятва снова будетъ окончательно оставлена. Въ Бельгіи пренія о клятвенной формулѣ приняли точно такое-же направленіе, какъ и во Франціи. Предложенный законопроектъ о новомъ судопроизводствѣ содержитъ слѣдующую формулу: „клянусь предъ Богомъ и людьми говорить безъ ненависти и безъ страха, высказать всю правду и ничего кромѣ правды“. Для кого эта формула можетъ показаться еще слишкомъ религіозною, тому коммиссія предоставила вмѣсто клятвы произносить „торжественное обѣщаніе“. Какъ рѣшила палата—Гартлибу было неизвѣстно въ то время, когда онъ писалъ свое разсужденіе (въ 1884 г.). Тѣмъ не менѣе, говоритъ онъ *), при отсутствіи въ государствѣ религіозности слѣдуетъ предполагать, что рѣшеніе состоялось или состоится такое-же,

*) Стр. 6.

какъ и во Франціи. Къ чести Гартлиба нужно сказать, что его предположенія болѣе чѣмъ оправдались: въ Бельгій религіозной клятвы теперь уже не существуетъ. Въ *Даніи* также замѣчается движеніе радикаловъ противъ религіозной клятвы. По поводу первоначальнаго отказа *еврейскаго* литератора, д—ра *Брандеса* отъ принятія клятвы при вступленіи въ парламентъ, они потребовали отмѣненія религіозной и введенія гражданской клятвы. Королевское правительство всѣмъ такого рода предложеніямъ и требованіямъ воспротивилось, впрочемъ, съ большою рѣшительностію. Министръ юстиціи назвалъ прямо безуміемъ желаніе отмѣнить религіозную клятву. Въ *Англіи* также еще и до сихъ поръ не прекратились попытки къ уничтоженію религіозной клятвы и введенію „торжественнаго обѣта“ каждымъ по его личному усмотрѣнію. Вопросъ этотъ во всякомъ случаѣ либеральными англичанами признается стоящимъ на очереди. Наконецъ, въ *Швейцаріи* вмѣсто религіозной клятвы принята слѣдующая формула: „увѣряю своею честью и своею совѣстью“. Не нужно быть пророкомъ, говоритъ Гартлибъ, чтобы предсказать, что международная духовная борьба противъ Церкви и религіи даже и въ тѣхъ странахъ, въ которыхъ вопросъ о клятвѣ не въ такой степени жгучъ, какъ въ выше упомянутыхъ, рано или поздно выдвинетъ его въ парламентахъ на очередь и попытается рѣшить въ смыслѣ враждебномъ религіи.

Даже въ такой серьезной странѣ, какъ Германія, несомнѣнно все большее, и большее господство надъ умами приобрѣтаетъ невѣріе и сознательное уклоненіе отъ древнихъ религіозныхъ обычаевъ и порядковъ. Конечно, и здѣсь—въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія,—по поводу новаго законодательства не будетъ недостатка въ попыткахъ устранить религіозную клятву. По крайней мѣрѣ въ такомъ духѣ въ рейхстагъ поступило уже двадцать двѣ петиціи отъ различныхъ представителей и общинъ, которыя единодушно требовали „удаленія изъ клятвенной формулы всякаго намека на догматически-религіозное исповѣданіе“, или еще точнѣе — „исключенія всякаго отношенія къ религіозному представленію и вѣрѣ какого-бы то ни было рода“. Какъ въ *гражданскомъ бракѣ*

новѣйшій духъ времени извратилъ многовѣковое законодательство о бракѣ и церковное бракосочетаніе предоставилъ на волю каждаго, такъ, при послѣдовательномъ проведеніи этого же самаго принципа, и союзъ государства съ религіею, подерживаемый клятвою, съ тѣхъ поръ какъ стали существовать государства, долженъ быть разрушенъ введеніемъ *гражданской клятвы* и должна быть вообще отрицаема самая потребность религіи для государства. Впрочемъ, комиссія юристовъ всѣ эти петиціи и предложенія отклонила и съ своей стороны рекомендовала принять религіозную клятвенную формулу по проектамъ, предложеннымъ правительствомъ. Пренія по этому вопросу выяснили всю невозможность составленія такой всеобщей, нейтральной клятвенной формулы, которая-бы гармонически примиряла принципиальныя противоположности между вѣрою и невѣріемъ и потому могла быть употребляема вмѣстѣ и вѣрующими, и невѣрующими. Такимъ результатомъ были закончены также обсужденія этого важнаго вопроса и въ „свободной комиссіи“, спеціально для этой цѣли образованной изъ представителей всѣхъ партій, вѣроисповѣданій и религіозныхъ воззрѣній членовъ рейхстага, при чемъ обнаружилось, впрочемъ, что главное дѣло здѣсь состояло только въ томъ, чтобы устранить лишь *догматически-вѣроисповѣдную формулу* и замѣнить ее другою.

Но возможно-ли вообще клятву религіозную замѣнить равноцѣнною клятвою гражданскою, вмѣсто клятвы Богомъ возможно-ли ввести клятву разумомъ, честью и совѣстью, не принося дѣлу никакого ущерба? Рѣшеніе этого вопроса, очевидно, находится въ весьма тѣсной связи съ другимъ вопросомъ, рѣшеніемъ котораго такъ много занимаются представители новѣйшаго направленія мысли, т. е. вопроса о томъ, на чемъ основывается нравственность—на автономіи (самозаконности) или теоніи (богозаконности). Мы не отрицаемъ, говоритъ Гартлибъ *), что относительная автономная нравственность существуетъ. „Не признавать этого, значить тоже, что отрицать великій и всеобщій фактъ. Во всякомъ случаѣ неоспоримъ тотъ фактъ, что жизнь человѣка дѣйствительно можетъ быть опре-

*) Стр. 9.

дѣляема идеею простой гуманности и даже безъ идеи Божества. Но чтобы дѣйствительно быть свободнымъ отъ религіозной зависимости, для этого человѣкъ долженъ обладать относительною автономіею и въ извѣстномъ, конечно, ограниченномъ смыслѣ долженъ быть собственнымъ для себя средоточнымъ пунктомъ, самъ себѣ собственнымъ закономъ *)). Но допустивъ даже и такое предположеніе, продолжаетъ Гартлибъ, мы все-таки твердо придерживаемся того убѣжденія, что противникамъ религіозной клятвы, на какой-бы философской или богословской точкѣ зрѣнія они не стояли, своими научными и принципіальными предположеніями и выводами никогда не удастся основать только на разумѣ, чести и совѣсти клятву, которая имѣла-бы равную или хотя только приблизительно равную силу той доказательности и обязательности, какую имѣетъ клятва религіозная.

По мнѣнію Leue, разумъ и совѣсть сами по себѣ должны быть въ состояніи опредѣлять нравственную жизнь какъ по формѣ, такъ и по содержанію, предлагая человѣку, имѣющей всеобщее значеніе, нравственный законъ, какъ обязательный авторитетъ, поставляя въ извѣстное отношеніе къ нравственному закону и къ принципу мздовоздаянія какъ всю его нравственную личность, такъ и каждое отдѣльное его дѣйствіе и обѣщая въ будущемъ за нравственныя дѣйствія честь и славу, а за безнравственныя—позоръ и наказаніе. Но кто-же вздумаетъ и отрицать, чтобы мотивы чести и позора не имѣли значительной силы? За то съ другой стороны невозможно также отрицать и того, что они совершенно не въ состояніи гарантировать правдивость и вѣрность человѣка въ постигшемъ его искушеніи и въ его борьбѣ съ самолюбіемъ и чувственностію. Умный не то же, что честный, добродѣтельный. Разсудокъ перѣдко даже содѣйствуетъ преступленію и каждое злодѣяніе совершается не безъ участія разсудка. Намѣревающемуся совершить клятвопреступленіе или другое какое-нибудь злодѣяніе разсудокъ часто указываетъ на то, что другіе совершаютъ гораздо большія преступленія и все-таки избѣ-

*) Martensen, Ethik I, S. 22; у Гартлиба, стр. 9.

гаютъ позора и острога; послушавшись совѣтовъ своего разсудка, человѣкъ слабый, въ надеждѣ укрыться и остаться безнаказаннымъ, всегда можетъ быть легко ослѣпленъ какою-нибудь страстью и всегда можетъ рѣшиться на какое угодно преступленіе. Простой разсудокъ самъ по себѣ далеко не въ силахъ предоставить побѣду требованіямъ разума надъ своекорыстными склонностями и чувственными страстями. Припомнимъ только, какъ много злоупотребленій и преступленій совершается людьми, занимающими государственныя, общественныя и выборныя должности, — людьми, честность которыхъ, повидимому, стояла выше всякаго сомнѣнія, у которыхъ, конечно, не было недостатка ни въ здоровомъ разсудкѣ, ни въ чувствѣ чести и которые однако же не могли противустоять какъ своимъ склонностямъ и страстямъ, такъ и искушеніямъ мірской жизни. По словамъ Гартлиба, явленіе это можно назвать только грѣховнымъ навожденіемъ, обманомъ грѣха: только одно грѣховное навожденіе, въ строгомъ смыслѣ этого слова, толкаетъ неустойчиваго, чуждаго религіи человѣка въ преступленіе, не смотря на его ясный разсудокъ и развитое чувство собственнаго достоинства и чести. Еще менѣе дѣйствительными и еще болѣе слабыми оказываются эти мотивы разума, совѣсти и чести въ низшихъ классахъ общества, у людей, чувства и страсти которыхъ еще необузданнѣе и грубѣе, понятія о чести менѣе развиты и не такъ сильна и дѣятельна способность господствовать надъ собою, противиться соблазнамъ и соблюдать извѣстное приличіе. Правда, что совѣсть обладаетъ гораздо большею силою, чѣмъ внѣшніе мотивы чести и стыда; но Leue во всякомъ случаѣ, по словамъ Гартлиба, впадаетъ въ непонятный обманъ, когда называетъ ее незаглушимую, неподкупную и вынуждающую къ справедливости. Не доказываетъ-ли совершенно противнаго ежедневный опытъ? „Если совѣсть не имѣетъ для себя опоры въ авторитетѣ, стоящемъ выше человѣка, то ея голосъ еще мало имѣетъ силы для того, чтобы проникнуть въ путаницу мнѣній и борьбу склонностей, и въ концѣ концовъ она вовсе заглохнетъ“ *).

*) Reiff, Christl. Zeitfragen VII, Nr. 7 „Das Gewissen“ S. 4, у Гартлиба стр. 11.

Этотъ неоспоримый фактъ служить для насъ объясненіемъ другаго факта столь-же извѣстнаго, а именно, — что есть люди, которые за нѣсколько копѣекъ готовы на какое угодно, самое низкое, самое позорное и дурное дѣйствіе, за полъ кружки пива или вина сознательно и преднамѣренно рѣшаются на клятвопреступленіе, а на всѣ увѣщанія быть правдивыми отвѣчаютъ дерзкою насмѣшкой. Затѣмъ слѣдуетъ указать еще на то всѣми подмѣченное уже явленіе, что въ наше время какъ въ высшихъ, такъ и въ низшихъ классахъ общества честность является все болѣе и болѣе рѣдкою добродѣтелью. На это явленіе жадуются всѣ лучшіе люди нашего времени. Если-же совѣсть можетъ быть совершенно заглушаема и даже самымъ постыднымъ образомъ осмѣиваема, если угрызение совѣсти начинаютъ уже сравнивать съ укушеніемъ собакою камня, а нравственное явленіе раскаянія называютъ глупостью *), — то ясно, что совѣсть безъ Бога, или оторвавшаяся отъ Него, совершенно неспособна къ тому, чтобы дать клятвѣ необходимую силу и вѣрность. Отсюда Гартлибъ дѣлаетъ заключеніе, съ которымъ невозможно не согласиться непредубѣжденному человѣку. Кто знаетъ, говоритъ онъ, природу человѣка и дѣйствительную жизнь, кто изучилъ не идеальнаго только человѣка, а характеръ дѣйствительнаго человѣчества и въ большомъ, и въ маломъ, тотъ вмѣстѣ съ нами отвѣтитъ рѣшительнымъ „нѣтъ“ на всѣ попытки установить клятву не на вѣрѣ въ Бога, но на вѣрѣ въ разумъ, честь и совѣсть. Ибо во всѣхъ отношеніяхъ это не означаетъ ничего другаго, какъ строить зданіе на сыпучемъ пескѣ и имѣть дѣло лишь съ одними отрицательными величинами..

Совершенно иное дѣло, — практическія дѣйствія, совершаемыя подъ вліяніемъ страха Божія и любви къ Богу. Вся міровая исторія ясно говоритъ намъ, что именно въ нихъ — въ страхъ Божіемъ и любви къ Богу — заключаются самые могущественнѣйшіе мотивы и самые плодотворнѣйшіе импульсы нравственной дѣятельности. Только они одни въ состояніи усилить и углубить у насъ сознаніе о нашихъ обязанностяхъ

*) У Лютгардта *Moderne Weltans.* Стр. 258; у Гартлиба стр. 11.

и о нашей отвѣтственности. Вотъ прекрасное свидѣтельство объ этомъ одного изъ величайшихъ государственныхъ умовъ нашего вѣка—князя Бисмарка, заимствованное Гартлибомъ у Буша (Bismarck 1. S. 209 ff.). „Я не понимаю, говорилъ однажды Бисмаркъ своимъ соотечественникамъ, какимъ образомъ безъ вѣры въ откровенную религію, въ Бога, Который хочетъ добра, въ Высшаго Судію и будущую жизнь, возможно жить вмѣстѣ правильно устроеннымъ обществомъ, дѣлать свое и предоставлять каждому то, что ему принадлежитъ. Если-бы я не былъ только христіаниномъ, я ни одного часа не оставался-бы на своемъ постѣ. Я, разумѣется, жилъ-бы и былъ-бы, пожалуй, довольно знатенъ. Но какимъ образомъ, при всѣхъ нападкахъ и причвняемыхъ мнѣ раздраженіяхъ, я сталъ-бы работать, не чувствуя особенно этихъ раздраженій, если-бы я не имѣлъ убѣжденія, что я долженъ выполнять свои обязанности *ради Бога*. Твердость, съ которою я ежедневно преодолеваю всевозможныя трудности, я почерпаю въ *своей непоколебимой опортѣ*. Если-бы я не былъ твердо вѣрующимъ христіаниномъ, если-бы я не имѣлъ чудной опоры въ религію, то у васъ не было-бы и такого государственнаго канцлера“. Только страхъ Божій и любовь къ Богу доставляютъ намъ въ молитвѣ дѣйствительное средство возвыситься надъ чувственною природою, побѣдить внутреннія и внѣшнія искушенія и соблазны и пребывать въ добрѣ, въ частности—быть вѣрными и честными. И дѣйствительно, не такимъ-ли образомъ проявляетъ себя всегда и повсюду истинное благочестіе? Вспомнимъ только тотъ фактъ, котораго забывать не слѣдуетъ, именно,— что въ бурное время и тяжкую годину 1848 года лишь богобоязненные и вѣрующіе люди показали себя преданнѣйшими и вѣрнѣйшими подданными, самую твердою опорю троновъ. И въ самомъ дѣлѣ, во всѣхъ учрежденіяхъ государственныхъ, равно какъ и въ своей частной жизни не отличаются-ли такіе люди честностью, вѣрностью, твердостью характера и всѣми другими добродѣтелями, которыхъ совершенно напрасно мы стали-бы искать среди людей, забывающихъ или отрицающихъ Бога, равно какъ и въ массѣ людей, безразлично относящихся къ дѣлу религіи? Поэтому нельзя

не согласиться съ О. Пфлейдереромъ, котораго ни въ какомъ случаѣ нельзя подозрѣвать въ приверженности къ религіознымъ воззрѣніямъ, когда онъ пишетъ, что „страхъ Божій теперь, какъ и во всѣ другія времена, есть самое сильное и положительно ничѣмъ незамѣнимое основаніе (фундаментъ) гражданскаго порядка“—и клятвы, добавляетъ Гартлибъ съ своей стороны *), „потому что нравственная обязанность корень свой имѣетъ въ религіозномъ союзѣ, а чувство обязанности—въ благоговѣйномъ ощущеніи страха Божія“ **). Это признавалъ также и *Фридрихъ Великій*, когда при концѣ своей жизни сказалъ: „я выигралъ-бы самую лучшую побѣду, если-бы среди моихъ подданныхъ мнѣ снова пришлось вселить религію и нравственность тамъ, гдѣ я находилъ ее при своемъ вступленіи на престолъ. Я хорошо вижу, что объ этомъ я долженъ былъ больше всего заботиться“. А какъ часто и императоръ *Вильгельмъ* истинно по-царски указывалъ на религію, какъ на самое необходимое основаніе народной и государственной жизни! Намъ, русскимъ, нѣтъ нужды много и долго останавливаться на взглядахъ нашихъ лучшихъ соотечественниковъ какъ государственныхъ людей, такъ и серьезныхъ мыслителей, указывающихъ на то великое значеніе, какое имѣетъ истинная религія въ области государственной, общественной и частной жизни; забота правительства о народномъ просвѣщеніи въ духѣ Церкви, объ усиленіи значенія русскаго духовенства среди народной массы,—вотъ лучшія доказательства правительственныхъ воззрѣній на значеніе православной вѣры и Церкви въ народной жизни!

Убѣжденіе въ незамѣнимости религіозныхъ мотивовъ клятвы какими-либо другими подкрѣпляетъ ученый Гартлибъ еще тѣмъ, что практическія указанія онъ дополняетъ слѣдующими соображеніями теоретическими, высказанными, впрочемъ, Г. Вейссомъ ***) еще раньше Гартлиба. Когда Leue признаетъ разумъ единственнымъ свѣточемъ и единственною нормою нравственной дѣятельности, то при этомъ прежде всего, говоритъ

*) Стр. 12.

**) O. Pfleiderer, Moral und Relig. S. 210; у Гартлиба стр. 12.

***) Weiss H. Die christl. Idee des Guten. S. 20 ff.; у Гартлиба стр. 12.

Гартлибъ, слѣдуетъ спросить, какой именно разумъ онъ имѣеть въ виду, разумъ-ли каждаго отдѣльнаго человѣка или разумъ всего человѣчества вообще. Впрочемъ, что-бы ни разумѣлъ Leue, Гартлибъ рѣшительно объявляетъ, что ни въ той, ни въ другой формѣ человѣческой разумъ не можетъ имѣть того значенія, которое желаютъ ему навязать. Въ первой формѣ, т. е. разумъ каждаго отдѣльнаго человѣка не можетъ имѣть приписываемаго ему значенія потому, что каждый отдѣльный человѣкъ всегда чувствуетъ себя подчиненнымъ закону разума какъ авторитету, находящемуся внѣ его и отъ него совершенно независимому. Во второй формѣ, т. е. разумъ вообще всего человѣчества столь-же мало можетъ имѣть приписываемое ему значеніе потому, что вся совокупность разумныхъ существъ на землѣ не можетъ никогда измѣнить того отношенія, въ какомъ находится къ закону разума каждый отдѣльный разумный индивидуумъ. Какъ надъ отдѣльными людьми, такъ и надъ всѣмъ человѣчествомъ законъ разума равно распространяетъ свой всеобщій и обязательный авторитетъ. Этотъ законъ, очевидно, есть нѣчто совершенно независимое ни отъ отдѣльнаго человѣка, ни отъ цѣлаго человѣчества, иа данное какимъ-то третьимъ лицомъ, если онъ дѣйствительно имѣеть значеніе абсолютной нормы и имѣеть право требовать безусловнаго послушанія и повиновенія. Такимъ образомъ, разумъ указываетъ на Перворазумъ, нравственный законъ—на Законодателя, т. е. Бога *). Слѣдовательно, какъ разумъ, такъ и совѣсть одинаково сводятся къ Богу, какъ своему послѣднему источнику и единственно достаточному основанію. Кто понимаетъ совѣсть только, „какъ совѣдѣніе (соизмѣреніе) эмпирическаго человѣка съ идеальнымъ“, какъ функцію человѣческой природы, которая проявляетъ собою то, чего требуетъ идеальная природа человѣка, тотъ напрасно будетъ трудиться надъ подыскиваніемъ объясненій для различныхъ дѣйствій нашей совѣсти. Совѣсть не всегда бываетъ согласною съ человѣческою природою, а часто становится даже въ противорѣчіе съ нею. Чѣмъ объяснить это явленіе? Человѣкъ, дѣйствуя

*) Срав. Pflleiderer, S. 145; Гартлибъ, 13.

даже въ согласіи съ выработаннымъ имъ идеаломъ, нерѣдко получаетъ за свои дѣйствія укоры отъ своей совѣсти. Что это такое? Очевидно, это не противорѣчіе человѣческой природы самой съ собою, ибо всякое противорѣчіе есть уже уничтоженіе цѣлаго-ли то, или его части. Это—указаніе на нарушеніе нравственнаго закона, дѣлаемое Существомъ совершенно независимымъ отъ человѣка, Виновникомъ и Охранителемъ нравственнаго закона, Богомъ. Если-бы совѣсть была только функціею человѣческой природы, то человѣкъ, какъ виновникъ своей совѣсти, разумѣется, долженъ-бы стоять выше ея; онъ не боялся-бы ея укоровъ, да таковыхъ, понятно, не могло-бы и существовать. Совѣсть потому и можетъ оказывать сильное и непреодолимое дѣйствіе на человѣка, что она имѣетъ свое основаніе не въ природѣ человѣка, а въ Существѣ, стоящемъ неизмѣримо выше его,—предъ Которымъ самъ человѣкъ сознаетъ себя полнѣйшимъ ничтожествомъ. Отсюда понятно, какой глубокой смыслъ имѣетъ названіе совѣсти голосомъ Божиимъ. Такимъ образомъ, *раціоналистическое* воззрѣніе, считающее совѣсть только функціею человѣческой природы, не имѣетъ для себя никакого научнаго основанія, какъ не имѣетъ его и раціонализмъ вообще, находящій для себя почву въ настоящее время только въ практической жизни, столь часто идущей, какъ извѣстно, въ разрѣзъ и съ требованіями здраваго разума, и съ самымъ достоинствомъ человѣка.

Не лучшимъ оказывается также и *пантеизмъ*, который Гартлибъ называетъ „аристократическимъ направленіемъ духа“. Онъ также мало въ состояніи дать основаніе нравственному закону, какъ и раціонализмъ. Онъ не знаетъ личности человѣка; онъ отрицаетъ свободу, и необходимость считаетъ основнымъ принципомъ міроваго развитія, чѣмъ очевидно уничтожаетъ всякую личную отвѣтственность, а вмѣстѣ съ нею—силу и значеніе грѣховъ, которые онъ считаетъ только „необходимую переходною ступенью въ процессъ добра, необходимыми тѣнями, бросаемыми свѣтомъ, ступеньками лѣстницы, по которой безконечный духъ восходитъ до высоты своего нравственнаго существованія и самосознанія *)“,—а влѣдствіе этого

*) Срав. Luthardt, стр. 115; у Гартлиба стр. 14.

пантеизмъ понимаетъ и обращаетъ нравственный законъ въ нѣчто мимолетное, произвольно измѣнчивое и произвольно опредѣляемое, уничтожаетъ такимъ образомъ его объективность и абсолютность, его исполненіе считаетъ совершенно независимымъ отъ человѣческаго хотѣнія или нехотѣнія.

Сказанное о пантеизмѣ имѣетъ свое полное значеніе, только еще въ большей мѣрѣ, и въ отношеніи къ *материализму*. Если человѣкъ есть „сумма родителей и кормилицы, мѣста и времени, воздуха и погоды, звука и свѣта, содержанія и одежды, а его воля—необходимое слѣдствіе всѣхъ этихъ причинъ“ (Молешотъ); если мышленіе и хотѣніе суть химическіе и механическіе процессы и если вообще должны существовать только выработанныя химією и механикою понятія о притяженіи, отталкиваніи, треніи и т. д.,—то мы можемъ усматривать здѣсь лишь могилу всякой вѣрности, честности и всякаго стремленія къ идеаламъ, кратко—смерть всякаго научнаго правоученія и всякой личной нравственности. Далѣе слѣдуетъ логическій выводъ, что въ мірѣ не существуетъ истины, которая обязывала бы всѣхъ къ извѣстному признанію, по однимъ только мнѣніямъ совершенно одинаковаго достоинства; не существуетъ добра, которое дѣлать для всѣхъ было-бы обязательно, но одни только склонности, достоинство или недостоинство которыхъ не подлежатъ никакой объективной оцѣнкѣ. Выводы эти были высказаны совершенно открыто и безъ всякихъ обиняковъ. „Или Бога нѣтъ“, писалъ одинъ изъ материалистовъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ,—„въ такомъ случаѣ мы можемъ измѣнять древніе законы, какъ намъ угодно; или Богъ есть, въ такомъ случаѣ мы связаны были-бы и по рукамъ, и по ногамъ. Къ счастью (?), еще никто никогда не въ состояніи былъ доказать существованія Бога; слѣдовательно (?) мы должны признать и то, что какъ мораль и право, такъ и противоположныя имъ—безнравственность и несправедливость созданы человѣкомъ, а потому, смотря по потребности, всегда могутъ быть нами измѣняемы“. Это-же самое возрѣніе раздѣлялъ и нѣмецкій соціалъ-демократъ фонъ-Фольмаръ, когда въ своей рѣчи, произнесенной имъ въ нѣмецкомъ рейхстагѣ 12-го мая 1882 г., онъ указалъ на общество, какъ на

единственный источникъ всякаго права. Но для каждаго ясно, что на такихъ основоположеніяхъ государственный порядокъ созданъ быть не можетъ *).

Въ заключеніе нельзя не упомянуть еще и о *пессимизмѣ*, этой характеристической философіи нашего времени. Выдающійся представитель его, Эдуардъ фонъ-Гартманъ принимаетъ на себя совершенно напрасный трудъ—установить цѣльную и стройную систему морали. Что есть истиннаго въ его высшемъ принципѣ—„тожествѣ существа индивидовъ“, которое онъ выдаетъ за основоположеніе совершенно новаго культурнаго развитія,—это, говоритъ Гартлибъ **),—давно и положительно всѣмъ извѣстно изъ христіанской заповѣди о любви къ ближнимъ. Замѣчательно при этомъ то, что этотъ теоретическій принципъ; по мнѣнію Гартмана, можетъ быть введенъ въ жизнь только по побужденію здраваго разума или же съ помощію *религіознаго чувства*. Такимъ образомъ, самъ Гартманъ не можетъ совершенно не ощущать нужды въ религіозномъ чувствѣ. Въ этомъ отношеніи онъ, кажется, идетъ по стопамъ *Канта* и *Фихте*, которые своимъ самостоятельнымъ исходнымъ пунктомъ признали автономную нравственность, а закончили религіозными постулатами, „потому что противорѣчіе между нравственнымъ стремленіемъ и міровою жизнью уничтожается только при томъ условіи, если высшею силою всего сущаго, отъ которой зависитъ какъ человѣкъ, такъ и внѣшняя природа, будетъ признана сила ивеческая. Такимъ образомъ, на мѣсто безусловной свободы и самостоятельности, съ которыхъ дѣлается иногда начало, въ концѣ концовъ все-таки является религіозная зависимость“ ***). Если же Гартманъ захочетъ быть послѣдовательнымъ и не пойдетъ за Кантомъ, то онъ долженъ придти и въ этомъ отношеніи къ выводамъ только пантеистическимъ.

Изъ всего сказаннаго доселѣ съ очевидностію вытекаетъ, что названныя системы, которыя слѣдуютъ другъ за другомъ

*) Подробнѣе объ этомъ воззрѣніи сказано въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ 1885 г. № 5, стр. 226—240.

***) Стр. 15.

***) Martensen, Ethik. 1. S. 28; у Гартлиба стр. 15

и по времени, и по принципамъ своего развитія, сами по себѣ, помимо религіи или даже вопреки ей, не могутъ дать клятвѣ твердаго основанія. Указываемыя ими побудительныя основанія нравственной дѣятельности суть только суррогаты и имѣютъ значеніе однихъ только суррогатовъ. Только нравственный законъ, имѣющій свое основаніе въ Богѣ, является чуждымъ случайностей измѣнчивыхъ индивидуальныхъ настроеній, склонностей и софистическихъ выводовъ и получаетъ абсолютную объективность и безусловную чистоту и святость. Только въ вѣрѣ въ Бога заключается гарантія осуществленія добра, которое безъ вѣры въ Бога никогда не можетъ стать цѣлію совершающагося процесса развитія. Теономія, указываемая нами, вовсе не то же, что—гетерономія, такъ какъ 1) человекъ, созданный по образу Божію, по самому существу своему имѣетъ сродство съ Богомъ, 2) каждая божественная заповѣдь въ силу этого вполнѣ и всецѣло одобряется совѣстію и 3) самая заповѣдь Божія для благочестиваго христіанина не есть внѣшній, навязанный законъ, а дѣйствуетъ въ немъ внутренно, какъ самое живое побужденіе къ добру.

Выводъ, сдѣланный Гартлибомъ изъ своего изслѣдованія, можетъ быть выраженъ такимъ образомъ: *матеріальный принципъ клятвы не можетъ заключаться въ человѣчески-субъективныхъ и относительныхъ мотивахъ, измѣняемыхъ и опредѣляемыхъ многими внѣшними условіями.* И нельзя не согласиться съ такимъ выводомъ безпристрастнаго нѣмецкаго изслѣдователя,—нельзя не согласиться съ тѣмъ, что матеріальный принципъ клятвы не можетъ быть основанъ на выбихъ волнахъ человѣческихъ мнѣній и системъ, которыя какъ быстро являются, такъ быстро и исчезаютъ. Онъ нуждается въ неизмѣнномъ и твердомъ основаніи, о который разбивались-бы всѣ волны времени, который-бы оставался невредимымъ отъ измѣненія философскихъ и богословскихъ системъ и пережилъ бы все, что только можетъ изобресть духъ человѣческій. А такое основаніе есть лишь Самъ Богъ, съ Которымъ человекъ чрезъ вѣру и благоговѣніе, любовь и надежду, вступаетъ въ личное отношеніе. Изъ вывода, указаннаго Гартлибомъ, очевидно, можно сдѣлать только одно примѣненіе:

если государство хочетъ дать твердое основаніе одному изъ важнѣйшихъ юридическихъ своихъ правъ, то оно само твердо должно держаться тысячекратнаго преданія, основавшаго клятву на религіи. Но если государство подъ давленіемъ религіознаго индифферентизма, невѣрія и атеистическихъ воззрѣній своихъ подданныхъ вздумаетъ бросить на произволъ судьбы религіозный принципъ клятвы, то такая клятва будетъ имѣть только одну форму безъ сущности, скорлупу безъ зерна, названіе безъ вещи. Ее можно будетъ называть тогда дѣйстви-тельно пустою формальностію или какъ кому угодно, но только не „клятвою“. Такое названіе для нея будетъ уже не со-отвѣтственнымъ, такъ какъ клятва не есть только простое торжественное или публичное увѣреніе въ истинности свидѣ-тельскихъ показаній или преданности престолу,—напротивъ, по справедливому замѣчанію Ротэ,—„непосредственно въ са-момъ понятіи клятвы заключается уже то, что она есть по сущности своей религіозное увѣреніе, вслѣдствіе чего всѣ такъ называемыя „моральныя“ или гражданскія клятвы на самомъ дѣлѣ вовсе не дѣйствительныя клятвы“. Гражданскую клятву Гешель называетъ прямо *выкидышемъ* (Missgeburt). Истинное опредѣленіе клятвы, по мнѣнію Гартлиба, къ которому все-цѣло присоединяемся и мы, можетъ быть выражено только такимъ образомъ: „клятва есть самое торжественнѣйшее увѣреніе въ истинности показаній и свидѣтельствъ на осно-ваніи исповѣданія личной вѣры дающаго присягу во всемоу-щаго и всевѣдущаго Бога, какъ свидѣтеля и защитника исти-ны и какъ карателя лжи“. Употребленіе-же клятвы основывается на той мысли, что невозможно допустить, чтобы кто либо могъ произносить сознательную ложь въ то самое время, когда онъ не только будетъ вспоминать о всевѣдущемъ Богѣ, Богѣ истины, но когда собственными устами, при полной ясности ума и при обстановкѣ, возвышающей душевное настроеніе, выскажетъ свое убѣжденіе въ Его существованіи, свою вѣру въ Него и свою надежду на Него („да поможетъ мнѣ Богъ“) *). Отсюда съ необходимостію слѣдуетъ, что клятву

*) Срав. Palmer. Pastoraltheologie S. 294; у Гартлиба стр. 17.

можно и должно давать съ достоинствомъ и благоговѣніемъ, которое можетъ сообщить человѣку только личная вѣра въ живаго Бога. Всякая другая клятва въ сущности есть уже клятвопреступленіе.

Съ этой общей точки зрѣнія Гартлибъ въ частности разсматриваетъ тѣ условія, среди которыхъ совершается клятва въ различныхъ германскихъ административныхъ и судебныхъ учрежденіяхъ. Сужденія Гартлиба по этому предмету для насъ, какъ подданныхъ иного государства, не могутъ имѣть непосредственнаго интереса, а потому мы скажемъ о нихъ только нѣсколько словъ.

Прежде всего Гартлибъ разсматриваетъ формулу присяги, принятой въ Германіи. Составляя формулу присяги, германское правительство сдѣлало большую уступку евреямъ. Предложенная союзными правительствами клятвенная формула не только не носитъ на себѣ отпечатка какого-нибудь христіанскаго вѣроисповѣданія, но не можетъ быть названа даже и спеціально христіанскою, такъ какъ въ ней нѣтъ и намека ни на тріединаго Бога, ни на пресвятаго Сына Его—Господа нашего Иисуса Христа. Какъ объясняютъ самые „мотивы“, изложенные германскимъ правительствомъ, германская клятвенная формула соотвѣтствуетъ воззрѣніямъ всѣхъ „*монотеистовъ*“. Такая неопредѣленность клятвенной формулы послужила поводомъ къ нападкамъ на нее со стороны ревностныхъ протестантовъ и нѣмецкихъ католиковъ, которые упрекали свое правительство за то, что такою клятвенною формулою оно поставило христіанство „на одномъ уровнѣ съ іудействомъ, магометанствомъ и даже абстрактнымъ деизмомъ“,—что „истинно христіанской клятвы въ Германіи болѣе не существуетъ, а существуетъ какая-то лицемѣрная клятва предъ государственнымъ божествомъ“, что такая клятва можетъ содѣйствовать только увеличенію количества клятво-преступленій и т. д. Гартлибъ довольно подробно разсматриваетъ какъ клятвенную формулу, такъ и приведенныя противъ нея возраженія и приходитъ къ результату, что клятва, формулированная правительствомъ, можетъ быть признана вполне христіанскою и что противники ея въ своихъ возраженіяхъ смѣшиваютъ два момента—

специфически христіанскій и конфессіональный или вѣроисповѣдный. Намъ нѣтъ интереса слѣдить за разборомъ Гартлиба этихъ возраженій, такъ какъ уже самыя первыя слова нашей клятвы — „Обѣщаюсь и клянусь всемогущимъ Богомъ предъ святымъ Его Евангеліемъ...“ — показываютъ намъ, что наше клятвенное обѣщаніе если и не есть вѣроисповѣдное, за то — специфически-христіанское.

Затѣмъ Гартлибъ указываетъ на недостатокъ германскаго законодательства въ этомъ отношеніи, состоящій въ томъ, что на судѣ свидѣтелей къ присягѣ приводитъ самъ судья. Особенно недостатокъ этотъ является ощутительнымъ тамъ, гдѣ судьями состоятъ евреи, которымъ законъ вмѣняетъ въ обязанность приводить къ присягѣ свидѣтелей-христіанъ. На языкѣ западной Европы это называется, по всей вѣроятности, свободою совѣсти, которая, очевидно, состоитъ въ томъ, что еврею предоставляется полная свобода издѣваться надъ совѣстію христіанъ!..

Наконецъ, Гартлибъ указываетъ неодобрительно на частое приведеніе къ присягѣ, частое пользованіе клятвою какъ въ важныхъ, такъ и въ незначительныхъ обстоятельствахъ, вслѣдствіе чего уменьшается высокое значеніе клятвы, — клятвенная присяга нерѣдко является лишь простою формальностію. Намъ кажется, что замѣчаніе это могло-бы быть отнесено и къ практикѣ нашего судопроизводства. По нашему законодательству въ судѣ присяжныхъ предъ разборомъ каждаго дѣла должны быть приводимы къ присягѣ каждый разъ какъ присяжные засѣдатели, такъ и свидѣтели. Если принять во вниманіе, что ежедневно въ теченіи всей сессіи судомъ назначается къ слушанію до десяти дѣлъ, а иногда и болѣе, если къ этому прибавить, что нерѣдко многіе изъ присяжныхъ засѣдателей попадають въ число избранныхъ по каждому дѣлу и по каждому дѣлу должны быть приводимы къ присягѣ съ выслушаніемъ каждый разъ увѣщанія отъ священника, которое требуется закономъ, то невольно приходится согласиться съ замѣчаніемъ Гартлиба, что, кажется, было-бы лучше если-бы приведеніе къ присягѣ практиковалось рѣже; по крайней мѣрѣ рѣже слѣдовало-бы приводить къ присягѣ присяжныхъ за-

сѣдателей; достаточно было-бы приводить ихъ къ присягѣ если не на всю сессию однажды, то по крайней мѣрѣ хотя однажды въ день судебного разбирательства. Неудобно положеніе священника — однимъ и тѣмъ-же лицамъ десять разъ въ день произносить одно и тоже увѣщаніе, неудобнѣе и положеніе присяжныхъ засѣдателей отъ одного и того-же лица десять разъ въ день выслушивать одно и то-же. Трудно не придти къ мысли, чтобы это обстоятельство не ослабляло значенія клятвы. Если-же значеніе клятвы упадетъ среди самыхъ представителей народной совѣсти, если для самыхъ присяжныхъ засѣдателей приведеніе къ присягѣ станетъ только одною формальностію, формальнымъ моментомъ въ процессѣ уголовного судопроизводства, то явленіе это будетъ не только прискорбнымъ, но и гибельнымъ для правильнаго развитія народной жизни...

М. Б. — въ.

Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета (Дроздова),

въ послѣдствіи митрополита Московскаго

(1809—1819).

(Продолженіе *).

Феофилактъ находилъ проповѣдь Филарета въ день Пятидесятницы процикнутою пантеизмомъ. Гдѣ-же именно въ проповѣди Филарета нашель онъ пантеистическое воззрѣніе?—Вѣроятно въ слѣдующихъ словахъ главной части ея: „Способъ, каковымъ человѣкъ исполняется благодатныхъ даровъ, есть единое нераздѣльное дѣйствіе Св. Духа, которое, однако, въ человѣкѣ начинается и прекращается, уменьшается и возрастаетъ, длится и ускоряется, пріемлетъ различныя направленія и виды; всегда соотвѣтствуетъ готовности пріемлющаго, но никогда не зависитъ отъ его произвола; сопровождается ощутительными слѣдствіями, но убѣгаетъ отъ разсудка, желающаго взойти къ его началу. Простираясь изъ внутренняго во внѣшнее, оно уподобляется влагѣ, сходящей на руно Гедеоново (Суд. 6, 38), которая изъ воздуха открывается въ капляхъ воды и наполняетъ окринъ,—или вѣтру, въ тѣхъ движеніяхъ, которыя онъ производитъ, но не въ тѣхъ, которыя его составляютъ. *Духъ, идѣже хочетъ, дышетъ, и гласъ ея слышимъ, но не вѣси, откуда приходитъ и камо идетъ, тако есть всякъ человекъ, рожденный стѣ Духа*“ (Іоан. 3, 8) ¹⁾.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 13.

¹⁾ Тамъ-же, стр. 3—4.

Полагаемъ, что собственно уподобленіе дѣйствія Св. Духа влагѣ и воздуху и послужило поводомъ къ обвиненію въ пантеизмѣ. Несправедливость обвиненія ясна уже изъ того, что оба предмета сравненія суть прямо библейскіе, а послѣдній—даже и съ подробнымъ раскрытіемъ его соотношенія съ дѣйствіемъ Св. Духа въ устахъ Самого Господа (Іоан. 3, 8). Да, впрочемъ, мы и не станемъ усиливаться защищать Филарета, котораго уже въ 1811 году защитили и архіепископъ Меѳодій (Смирновъ) и другіе, безъ предубѣжденія смотрѣвшіе на проповѣдь его. Мы позволимъ себѣ сдѣлать лишь небольшой домыселъ: не потому-ли Теофилактъ обвинилъ проповѣдь Филарета именно въ пантеизмѣ, что доселѣ ни самъ Теофилактъ, ни другіе извѣстные проповѣдники въ своихъ поученіяхъ на день Пятидесятницы не достигали самой глубины постиженія способа дѣйствія Св. Духа и вѣянія Его въ душѣ возрожденнаго благодатию Св. Крещенія. Въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ для примѣра проповѣди Платона, Амвросія и самого Теофилакта на день Пятидесятницы,—и мы увидимъ справедливость нашего замѣчанія. У Платона есть много проповѣдей на этотъ день. Изъ нихъ нѣкоторыя и тему раскрываютъ „о дарахъ Св. Духа“. Но что же? Произнесенная на эту тему въ 1775 году проповѣдь его раскрываетъ только понятіе именно объ отдѣльныхъ дарахъ Св. Духа, не касаясь самаго способа облагодатствованія человѣка сими дарами ¹⁾. Произнесенная на ту-же тему въ 1784 году проповѣдь Платонова раскрываетъ понятіе даже только объ одномъ дарѣ: дарѣ языковъ, или слова ²⁾. Произнесенная въ 1787 году проповѣдь того-же проповѣдника, по видимому, еще ближе къ проповѣди Филарета. Исходя отъ празднуемаго событія (сошествія Св. Духа на Апостоловъ), она также, какъ и проповѣдь Филарета, возвѣщаетъ, что „Духъ Святой сошелъ на Апостоловъ: однако Онъ сошелъ не для нихъ однихъ, но и для всѣхъ вѣрующихъ; и не на одно то время, но на все время пребыванія Церкви воинствующія на земли“. И далѣе предлагаетъ опроверженіе возраженій, исходя изъ того-же текста: *Сии нѣяни суть*, хотя и проще дѣлая

¹⁾ См. сочиненій Платона т. III, стр. 53 и дал. Москва, 1780.

²⁾ См. тѣхъ-же сочиненій т. XII, стр. 78 и дал. Москва, 1786.

это, нежели какъ то сдѣлано у Филарета. Этого мало: даже въ разъясненіе главнаго предмета проповѣди предлагается вопросъ: „чѣмъ можемъ мы удостовѣрить себя, что Духъ Святой въ насъ присутствуетъ?“ При чемъ въ отношеніи къ свв. Апостоламъ ссылается на видимыя дѣйствія, сопровождавшія сошествіе на нихъ Св. Духа и уже извѣстныя намъ. Но что же дается въ отвѣтъ на предложенный вопросъ? Только описаніе плодовъ Св. Духа въ душѣ вѣрующаго: *радость, миръ, долготерпѣніе* и пр. ¹⁾ Проповѣдь митрополита Амвросія на день Пятидесятницы, произнесенная въ 1806 году, говоритъ „о томъ, какимъ образомъ приуготовить себя можемъ къ пріятію Святаго Духа“. И въ этой проповѣди много чертъ общихъ съ проповѣдію Филарета. Кромѣ того, что она во вступленіи также указываетъ на соотношеніе явленія и дѣйствія Св. Духа среди Апостоловъ съ явленіемъ и дѣйствіемъ Его въ насъ и среди насъ, она въ самомъ началѣ изслѣдованія темы говоритъ о необходимости Св. Духа и намъ и при томъ именно для духовнаго возрожденія нашего, на основаніи словъ Спасителя (Іоан. 3, 5—6); затѣмъ довольно живо описываетъ способы приуготовленія себя къ пріятію Св. Духа, между которыми особенно выдается послѣдній и важнѣйшій—вѣра. Наконецъ еще болѣе яркими красками живописуется состояніе пріившаго въ себя Св. Духа: Здѣсь также, какъ у Филарета, читаемъ воззванія: „О koliko лестны сіи обѣтованія! (о дарахъ Св. Духа) koliko блаженна душа, исполненная сихъ даровъ Духа Святаго! Она едина только можетъ ощущать всю сладость таковаго причастія“ и пр. Въ заключеніе проповѣди, какъ и у Филарета, только въ полномъ видѣ, читается молитва Св. Духу: „Царю Небесный“ и пр. ²⁾ Но все-же не видимъ здѣсь раскрытія самаго способа дѣйствія Св. Духа въ душѣ вѣрующаго. Ближе всего объ этомъ, повидимому, нужно было бы говорить самому Теофилакту, который для своей проповѣди въ день сошествія Святаго Духа избралъ слова той же главы книги Дѣяній, которой изреченіе легло въ основаніе проповѣди Филарета, именно описывающія самое

¹⁾ См. тѣхъ-же сочиненій т. XIII, стр. 250—257. Москва, 1792.

²⁾ Поучит. словъ митрополита Амвросія, ч. I, стр. 160—167. Москва, 1810.

явленіе Св. Духа въ видѣ огненныхъ языковъ (Дѣян. 2, 2—3), а темою для своей проповѣди взявъ разсмотрѣніе „времени и образа сошествія Его на Апостолы“¹⁾. Въ изслѣдованіи темы Теофилактъ сперва излагаетъ мысль о томъ, почему Апостоламъ не при жизни Спасителя дарованъ былъ Духъ Святой, а далѣе описываетъ и самый образъ Его сошествія на нихъ въ двухъ основныхъ чертахъ этого явленія: въ явленіи *дыханія бурнаго* (Дѣян. 1, 1) и *огненныхъ языковъ* (ст. 3). Здѣсь-то, повидимому, и долженъ былъ Теофилактъ, прилагая эти черты къ слушателямъ, говорить о способѣ или образѣ дѣйствія Св. Духа и въ насъ вѣрующихъ. Но не тутъ-то было. Изъ первой черты проповѣдникъ выводитъ лишь то нравоученіе, что наши слова, наше ученіе тогда только могутъ быть сильны, какъ буря, когда являются; какъ и та буря, небесныя, что онѣ тогда только могутъ проникать въ сердца даже каменные, когда горятъ огнемъ ревности къ Богу и любви. И послѣ всего этого заключеніе проповѣди читаемъ такое: „Душе истинный! Огню небесный Святой! всемогущимъ Божества Твоего пламенемъ распади и насъ, соборнѣ, здѣсь убогающихъ память Твоего сошествія на Апостолы. Отъ молебныхъ слезъ и слезныхъ очей познай наше желаніе горѣть Тобою“ и т. д.²⁾. Ясно, что проповѣдь не глубоко вошла въ предметъ свой и болѣе содержитъ правилъ сухой морали и обличеній проповѣдникамъ (къ нему весьма часто прибѣгаетъ Теофилактъ въ своихъ проповѣдяхъ), нежели серьезнаго разъясненія существа дѣла. Даже остальные слова заключенія вовсе не звучатъ тономъ той пламенной ревности, о которой напоминалъ проповѣдникъ въ своемъ поученіи и о которой молятъ въ начальныхъ словахъ заключенія. „Мы всего боимся,—продолжаетъ это заключеніе Теофилактъ,—отъ нашей слабости, отъ легкомыслія нашего разума, отъ непостоянства сердца; укрѣпи насъ, когда искушенія начнутъ колебать нашу слабость; свѣтомъ Твоего благоразумія озари очеса разума, когда онъ близокъ бываетъ въ заговору со страстями; возстави насъ, когда спотыкнемся о камень соблазновъ; кратко рещи,

¹⁾ Поучит. словъ Теофилакта ч. I, стр. 18. Москва, 1809.

²⁾ Тамъ-же, стр. 18—24.

со умноженіемъ времени умножай въ насъ и дары благодати Твоея, которая постепенно плотянаго человѣка не рѣдко предлагаетъ въ безплотнаго и свѣтлаго Ангела. Аминь“¹⁾. Какъ блѣдно это заключеніе въ сравненіи съ заключеніемъ проповѣди Филарета, не говоря уже о поверхностности раскрытія темы ея въ сравненіи съ раскрытіемъ темы въ проповѣди Филарета! Не говорила-ли, поэтому, въ Теофилактѣ, при его сужденіи о проповѣди Филарета въ 1811 году, скорѣе зависть къ молодому, но вдохновенному по истинѣ проповѣднику, нежели пламенная ревность о православіи? А этотъ домекъ, если только онъ вѣренъ и основателенъ, говоритъ ясно о томъ, на сколько ниже была душа сановнаго проповѣдника, чѣмъ душа смиреннаго инока-проповѣдника и почему она, занятая мірскими интересами, не могла возвыситься до той степени духовнаго созерцанія, на которой стояла душа этого инока, выразившая это созерцаніе и въ рассматриваемой проповѣди. Да! проповѣдь Филарета на день Пятидесятницы, подобно проповѣди на день Благовѣщенія, есть дѣйствительно зрѣлый плодъ его собственнаго вдохновенія благодатию Св. Духа, привлеченною къ нему его непорочною жизнію, его частою и особенно тайною молитвою къ Богу, его любовію и внимательностію къ занятіямъ словомъ Божиимъ, чтеніемъ святоотеческихъ твореній и пр. Онъ не только зналъ, но и на дѣлѣ испытывалъ, что „Писаніе Пророческое и Апостольское особливую внутрь себе нѣкую силу имѣеть, такъ что читающіи и разсуждающіи оное со вниманіемъ, духовное дѣйствіе внутрь себе чувствуютъ, и поощреніе къ благочестію познаютъ, къ презрѣнію міра и къ желанію небесныхъ благъ поощряются“²⁾ и пр. Зналъ онъ также и на себѣ испытывалъ, что „Богъ и познаніе Божіе есть свѣтъ душевный: но незнаніе Божіе есть тьма душевная;—вѣра есть свѣтъ душевный: но невѣріе и суевѣріе есть тьма душевная;—страхъ Божій есть свѣтъ душевный: но безстрашіе есть тьма душевная;—добродѣтель всякая есть свѣтъ душевный: но всякій

¹⁾ Тамъ-же, стр. 24. Проповѣдь Теофилакта произнесена была имъ въ 1800 году, когда онъ былъ уже епископомъ Калужскимъ.

²⁾ Св. Тихона Воронежскаго, разныя проповѣди, стр. 35. Сиб. 1784.

грѣхъ есть тьма душевная; смиреніе, умаленіе и уничтоженіе себе самого есть свѣтъ душевный: но гордость, високоуміе и величаніе есть тьма душевная;—любовь къ Богу и ближнему есть свѣтъ душевный: но самолюбіе неумѣренное есть тьма душевная;—надежда и упованіе на Бога есть свѣтъ душевный: но надежда на человѣка и прочее созданіе есть тьма душевная;—истинная и нелицемѣрная молитва, пѣніе и хваленіе имени Божіяго есть свѣтъ душевный: но небреженіе о томъ есть тьма душевная;—беззлобіе и непамятозлобіе есть свѣтъ душевный: но злоба и памятозлобіе есть тьма душевная;—постъ и умѣренность есть свѣтъ душевный: но объяденіе и пѣянство есть тьма душевная; любленіе и храненіе чистоты есть свѣтъ душевный: но блудъ, прелюбодѣяніе и всякая нечистота есть тьма душевная“ и пр. ¹⁾ Этимъ-то свѣтомъ, равно какъ и чтеніемъ слова Божія просвѣщаемый самъ, нашъ проповѣдникъ достаточно приуготовилъ себя къ просвѣщенію и другихъ словомъ проповѣди „о истинахъ вѣры, коею одушевлялись слово и житіе“ его: Этимъ то свѣтомъ просвѣщаемый и тѣмъ приуготовивъ себя самого въ обиталище Духа Божія, онъ явился способнымъ повѣдать и другимъ тайну способа или образа дѣйствованія Духа Божія въ духѣ человѣка, возрожденнаго благодатію Его. Этимъ-то свѣтомъ просвѣщенный и помянутое „духовное дѣйствіе внутри себя чувствуя“, нашъ проповѣдникъ глубже входитъ въ изъясненіе оныхъ внѣшнихъ явленій сошествія Св. Духа на Апостоловъ въ своей проповѣди: *дыханія бурнаго* и явленія *огненныхъ языковъ*, нежели *Теофилактъ*—въ своей. „Бываютъ минуты,—говоритъ онъ,—въ которыя и преданный міру и плоти человѣкъ пробуждается отъ очарованія, въ каковомъ они держатъ его; видитъ ясно, что прошедшая жизнь его есть цѣпь заблужденій, слабостей, преступленій, измѣнъ Богу,—что дѣла его естественно суть сѣмя будущихъ казней, и что самыя добродѣтели его не постоятъ предъ взоромъ вѣчнаго Судіи; осуждаетъ самъ себя, трепещетъ всѣмъ существомъ своимъ и, будучи отчаянъ въ самомъ себѣ, чрезъ сіе отчаяніе влечется къ упованію на Бога:

¹⁾ Св. *Тихона* Воронежскаго, Сокровище духовное, отъ міра собираемое, ч. IV, стр. 91—92. Слб. 1784.

сіе расположеніе къ покаянію, что есть иное, какъ не тотъ Духъ великъ и крѣпокъ; разоряя горы и сокрушая каменіе (то есть нивлагающій гордость и умягчающій жестокосердіе), который посылаетъ предъ Собою *мимоходящій* Господь (3 Цар. 19, 11)? Что, какъ не то *дыханіе бурно*, которое предвѣщаетъ сошествіе Святаго Духа (Дѣян. 2, 2)? Что, какъ не тотъ *страхъ Твой, Господи*, среди коего мы *во чрево пріемлемъ Духъ спасенія Твоего* (Ис. 26, 18)? Блаженъ, кто съ покорностію даетъ влещи себя сему стремленію Духа Божія! Оно поведетъ его *тѣснымъ путемъ* (Матѳ. 7, 14) самоотверженія; заставитъ его самого исторгать то, что прежде посѣялъ, и разрушать то, что созидалъ; научитъ его страдать и *радоваться во страданіяхъ* (Кол. 1, 24); *распятъ плоть со страстьми и похотьми* (Гал. 5, 24), дабы совершенно предать духъ въ рудѣ Божіи. Мало-по-малу бурное дыханіе превратится въ тѣ кроткія, *неизглаголанныя воздыханія*, коими *Самъ Духъ о насъ ходатайствуетъ* (Рим. 8, 26),—въ тотъ живой гласъ, коимъ *вопіетъ Онъ въ сердцахъ нашихъ: Авва Отче* (Гал. 4, 6); и тогда человекъ исполняетъ Христову заповѣдь о *непрестанной молитвѣ* (Лук. 18, 1), что при одиѣхъ собственныхъ силахъ, было-бы для него невозможно и по его склонности къ разсѣянію, и по невѣдѣнію предметовъ и образа истинной молитвы: *о чемъ бо помолимся, якоже подобаетъ, не въмы.* Съ упражненіемъ въ непрестанной молитвѣ неразлучно соединяется духовное уединеніе, въ которомъ христіанинъ, *осиедъ въ клѣтъ свою и затворивъ двери* (Матѳ. 6, 6), пребываетъ, подобно какъ Апостолы, въ *ожиданіи обѣтованія Отца* (Дѣян. 1, 4)... Если человекъ твердо рѣшится, по возможности, удерживать себя въ семъ состояніи самоотчужденія, то скоро его *пустыня жаждущая процвѣтетъ, яко кринъ* (Иса. 35, 1); *зерно горугино, вверженное въ вертоградъ души его, возрастетъ въ древо велие* (Лук. 13, 19); *сквозь тлѣющій покровъ ветхого человека, отчасу болѣе совлекаемый, будетъ просіявать новый человекъ, созданный по Богу въ правдѣ и преподобіи истины* (Кол. 3, 9; Еф. 4, 24); и духъ святости дышать будетъ во всѣхъ его способностяхъ и дѣйствіяхъ" ¹⁾. Что можетъ быть выше и ярче

¹⁾ Стр. 4—5 тома 1-го сочиненія Филарета изд. 1873.

этой картины постепеннаго благодатствованія, возрожденія ветхаго человѣка въ новаго! Не масонскіе обряды или Татаринновскія радѣнія описываются здѣсь, не другія какія-либо мистическія бредни, а живыя, опытомъ извѣданныя черты духовнаго возрожденія. Не даромъ и самъ проповѣдникъ, желая предупредить даже возможность сопоставленія его мыслей объ этомъ съ бреднями неразумныхъ мечтателей и мечтательницъ, которыхъ въ его время было много, добавляетъ затѣмъ: „такъ исполненный Духа Святаго человѣкъ не потемненному предразсудками оку представляетъ такой образъ совершенства, предъ которымъ, какъ тѣнь, исчезаетъ все, что міръ называетъ прекраснымъ и высокимъ. Его, слушатели, оцѣнилъ Апостоль, когда о нѣкоторыхъ подвижникахъ вѣры сказалъ, что ихъ не бѣ достоинъ весь міръ“ (Евр. 11, 38) ¹⁾.

Не даромъ онъ, самъ извѣдавъ сладость этого уединеннаго съ Богомъ бесѣдованія подѣ наитіемъ благодати Св. Духа, такъ настойчиво и учащемуся подѣ его руководствомъ юношеству внушалъ идти тѣмъ-же путемъ спасенія, какимъ шелъ самъ: „любилъ монашескій санъ, ученыхъ, и желалъ, чтобы достойные всѣ поступали въ санъ монашескій“, какъ говоритъ знакомый уже намъ Фотій ²⁾. Онъ по опыту зналъ, что при такомъ уединенномъ богомыслии, богосозерцаніи и собесѣдованіи съ Богомъ низпосылаемая Имъ „благодать превращаетъ въ безцѣнное сокровище все, къ чему ни коснется въ человѣкѣ ей преданномъ. Въ его умѣ сіяетъ духъ премудрости... Его волю движетъ духъ свободы... Во глубинѣ сердца его почиваетъ духъ утѣшенія и мира... Въ немъ обитаетъ духъ величія...“, какъ „истинная возвышенность мыслей..., духъ смиренія“ ³⁾ и пр. И какъ блѣдна предѣ этою картиною, какъ даже мало естественна въ сравненіи съ нею картина явленія того-же *дыханія бурнаго*, нарисованная Теофилактомъ. Вотъ эта картина: „и бысть, повѣствуетъ св. Лука, шумъ, яко но-

¹⁾ Тамъ-же, стр. 5.

²⁾ См. рукописный экземпляръ „Записокъ“ Фотія, выщепитованный, ч. I, л. 47 на обор. Сравни. стр. 106 цитов. книги „Чтеній въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ за 1868 г.

³⁾ Стр. 5—6 тома I сочиненій Фларета. цит. изд.

симу дыханію бурю. Подобное сему явленіе всегда сопровождало проповѣдь Апостольскую. Тьма пороковъ и заблужденій тогда облежала всю землю; люди помышляли токмо о настоящей живни. Вдругъ, *буяя, немощная и униженная міра* въ обличіе всѣхъ велегласно вопіють: престанте любить то, что доселѣ любили; престанте страшиться, чего страшились; престанте желать, чего желали; отринте поклоненіе богамъ вашимъ; отрекитесь самихъ себя; словомъ живите въ тѣлѣ, подобно какъ безъ тѣла. Такимъ образомъ говоря ученики Христовы, удивительно-ли, что возбудили духъ роптанія, влорѣчія и гоненія въ плото-угодникахъ и невѣрцахъ? Удивительно-ли, что исполнилось сіе слово Господне къ нимъ: *се Азъ посылаю вы, яко овцы посреди волковъ?* Люди, чѣмъ только можно, украшаютъ неправды свои, и хотя признають безобразіе порока, но струпы онаго токмо на другихъ кажутся имъ гнусными. Кто старался вывести ихъ изъ сего пагубнаго заблужденія, съ тѣмъ они поступали свирѣпѣе лютейшихъ звѣрей“.

„Откуда-жъ бысть шумъ? Съ небесе, присоединяетъ той-же Апостоль, дабы показать, что слова учениковъ Іисусовыхъ были слова не человѣческія, но Божія. Устами ихъ бесѣдовалъ Духъ Святый. *Не вы есте, сказывалъ имъ Учитель ихъ, глаголющии, но духъ, уже въ васъ* (Іоан. 16). Многіе тому, чему и свв. Апостолы, учать другихъ, по не имѣють тѣхъ успѣховъ. Почему-же? Потому что ученіе ихъ сопровождается шумомъ не съ небесъ, но отъ земли; потому что жизнь ихъ и цѣль рѣчей не таковы, чтобъ могли расположить слушателей къ принятію истины“ и т. д. 1). Теперь посмотримъ на изъясненіе другой стороны видимаго явленія сошествія Св. Духа на Апостоловъ. У Филарета читаемъ: „что такое Духъ Святый въ первоначальныхъ дарахъ Своихъ, сіе изъясняетъ Самъ Онъ Своими *огненными языками*. Онъ есть не вещественный *огнь*, который дѣйствуетъ двумя силами: свѣтомъ и теплотою,—свѣтомъ вѣры, теплотою любви. Сей небесный свѣтъ, по выраженію Соломона 2), *предходитъ и просвѣщаетъ, дондеже истри-*

1) Поучит. словъ Θεοφιλакта, ч. 1, стр. 20—21 цит. пзд.

2) Въ отд. пзд. 1811 года: „того-же Духа“.

вится день (Притч. 4, 18). Разгоняетъ мглу невѣдѣнія и сомнѣній; открываетъ обманъ призраковъ, которые погрязшіи въ чувственности разумъ принимаетъ не рѣдко за истины; даетъ человѣку видѣть себя самого въ наготѣ растлѣнной природы, познать міръ въ отношеніи къ душѣ и ощутить присутствіе Бога, яко источника свѣта; сообщаетъ *уповаемыхъ извощеніе вещей, обличеніе невидимыхъ* (Евр. 11, 1). По той мѣрѣ, какъ свѣтъ отъ Солнца Правды умножается въ умѣ, согрѣвается и воспламеняется сердце. Любовь божественная изгоняетъ изъ него самолюбіе, попаляетъ въ немъ терніе плотскихъ пожеланій, очищаетъ, упраздняетъ его и взаимно привлекаетъ въ душу новый свѣтъ. Сліяніе сихъ источныхъ даровъ духовныхъ образуетъ *огненный языкъ, изрекающій законъ Бога Слова въ сердце* (Исая. 36, 31) человѣка, *воображающій въ немъ Христа* (Гал. 4, 19), совершающій возрожденіе ¹⁾ въ жизнь духовную ²⁾. А вотъ что читается у Теофилакта: „Сверхъ великаго шума былъ еще другой видимый знакъ сошествія Св. Духа. *И явишася Апостоламъ, по Писанію, раздѣлени языцы, яко огненни: стѣде же на единомъ погмждо ихъ* (Дѣян. 2, 3). Они до сего тепліи бяху, а при семъ чудесномъ явленіи возгорѣшася ревностію къ Богу и закону, яко же мощи имъ съ Іереміемъ глаголати: *съ высоты своея испусти огонь въ кости наша; и научи ны* (Плачь Іер. 1, 13) ³⁾. И дѣйствительно словеса ихъ, яко огонь, даже каменные сердца проникали. Въ самый первый день проповѣди евангельской Св. Петръ ко Господу обратилъ три тысячи душъ, засимъ вскорѣ пять тысячъ, а наконецъ отъ множества обращаемыхъ, уже не означая числа, повѣствуетъ св. Лука: *наче-же прилагахуся отрующіи Господеви, множество мужей и женъ* (Дѣян. 5, 14). Сей божественный огонь, воспламенившій Апостоловъ, такъ сильно, такъ скоро дѣйствовалъ, что вселенная непримѣтнымъ для нея образомъ сама начала пылать онымъ, упразднивши идоловъ своихъ“. А затѣмъ приложеніе къ слу-

¹⁾ Въ томъ-же изданіи: „отрожденіе“.

²⁾ См. стр. 3, тома I, сочиненій Филарета, цит. изд.

³⁾ Положимъ и „Плачь-то Іереміи“ не Іеремію написанъ; но это еще не считаемъ особымъ недостаткомъ проповѣди Теофилакта.

шателямъ такого изъясненія: „Да постыдится мудрость чело-
вѣческая отрицать сіе, что искусствомъ дѣлать людей добрыми
она одолжена вѣрѣ! Одинъ годъ проповѣди Апостольской ввелъ
въ міръ гораздо больше добродѣтелей, нежели всѣ тысячи лѣтъ
протекшихъ. Сколько имѣли и имѣемъ правоучителей! Но всѣ
они говорятъ языкомъ не токмо не огненнымъ, но даже вовсе
холоднымъ; стараются токмо удивлять другихъ, а не просвѣ-
щать; блистать, а не согрѣвать. *Кійждо бо, по Апостолу, отъ
своея похоти искушается влекомъ и прелщаемъ* (Іак. 1, 14);
учить, яже не увѣдъ, безъ ума дмяся отъ ума плоти своея
(Кол. 2, 18); и потому суть яко мѣдь звенящая, или кимвалъ
звѣщающій“ (1 Кор. 13, 1), и т. д.—все въ томъ-же родѣ ¹⁾.
Воздерживаемся отъ дальнѣйшихъ выводовъ изъ этого сличе-
нія отрывковъ проповѣди Филарета, смиреннаго проповѣдни-
ка-инока и обличителя его, какъ таковаго,—архіерея Теофи-
лакта, блиставшаго проповѣдничествомъ даже въ Петербургѣ
за рассматриваемое время: *sapienti sat*. Мы скажемъ лишь нѣ-
сколько словъ въ заключеніе нашей характеристики проповѣди
Филарета, чтобы затѣмъ перейти къ разсмотрѣнію другой
изъ его проповѣдей на 1811 годъ. Проповѣдь Филарета на
день Пятидесятницы, произнесенная въ этомъ году, напоми-
наетъ собою его-же проповѣдь на тотъ-же день, произнесен-
ную въ 1814 году въ Троицкой домовоѣ церкви князя А. Н.
Голицына, на текстъ: *исполняйтесь Духомъ* (Еф. 5; 18). И
въ этой послѣдней проповѣди таже глубина духовнаго созер-
цанія, таже глубина постиженія благодатнаго состоянія духа
человѣческаго подъ воздѣйствіемъ Духа божественнаго, таже
сила мысли и энергія слова; но только съ тою разницею, что
это послѣднее въ ней является болѣе властнымъ соответ-
ственно большей духовной опытности проповѣдавшаго, со-
ответственно болѣе глубокому сознанию имъ своей духов-
ной власти надъ слушателями, нежели какъ то было въ
1811 году. Но что же? Слово, по предмету своему, затро-
гиваетъ, подобно слову 1811 года, самые живые вопросы ми-
стики: о возрожденіи (отрожденіи) духовномъ, о дѣйствіяхъ

¹⁾ Поучит. словъ Теофизакта, ч. 1, стр. 22—23. цит. изд.

Духа въ сердцахъ вѣрующихъ, о просвѣщеніи внутреннимъ свѣтомъ и под.; и однако, не смотря на то, что произнесено въ домовой церкви одного изъ стоявшихъ во власти и силѣ лицъ, приверженныхъ къ мистицизму, кн. Голицына,—произнесено предъ обществомъ лицъ, болѣе или менѣе сочувствовавшихъ мистическому движенію, тогда бывшему въ большой уже силѣ,—это слово не менѣе слова 1811 года строго православно. Не даромъ оно, подобно слову 1811 года, внесено во всѣ собранія словъ и рѣчей Филарета, кромѣ конечно собранія 1835 года или 1822 года, какъ относящихся къ проповѣдямъ, произнесеннымъ лишь на Московской епархіи. Въ немъ даже еще болѣе, нежели въ словѣ 1811 года, обоснованія мыслей проповѣдника изъ ученія Св. Церкви. Такъ напримѣръ во вступленіи въ проповѣдь, рассуждая о великости блага: *исполняться Духомъ*, проповѣдникъ говоритъ: „благо сіе такъ велико, что не знаю, можно-ли его и просить отъ *Сокровища ближихъ* безъ внутренняго содраганія и нѣкоего удивленія собственному дерзновенію; хотя впрочемъ Церковь, и каждый день, и въ началѣ cadaго молитвословія, приглашаетъ насъ молить Святаго Духа, не токмо да *придетъ*, но и да *вселится въ насъ*“¹⁾. Затѣмъ въ этой именно проповѣди Филаретъ между прочимъ дѣлаетъ ссылку на изъясненіе св. Златоустомъ словъ Евангелія отъ Іоанна: *не у бѣ Духъ Святыи* (7, 39) и на слова церковной пѣсни: „Духъ Святыи бѣ присно, есть и будетъ“²⁾. Проповѣдникъ такимъ образомъ какъ-бы хотѣлъ показать, въ чемъ должно состоять истинное ученіе мистицизма о предметахъ, которыхъ касается онъ въ проповѣди, въ чемъ состоитъ истинная мистика, и гдѣ мистицизмъ долженъ искать вѣрной, непоколебимой основы своего ученія. Замѣчательно, что даже извѣстный противникъ мистицизма, Пиннокентій Смирновъ,—человѣкъ, о которомъ кн. Голицынъ въ 1818 г. съ негодованіемъ писалъ въ комиссію духовныхъ училищъ, что онъ, какъ цензоръ, пропустилъ такую книгу (Станевича), въ которой „защищается наружная церковь противъ внутренней“, въ которой обнаруживается „стремленіе истре-

¹⁾ Стр. 66 тома I сочин. Филар. изд. 1873.

²⁾ Тамъ-же, стр. 71 примѣч.

бить духъ внутренняго ученія христіанскаго“ ¹⁾ и под., — даже такой человекъ, говоримъ, въ своей проповѣди на тотъ-же день Пятидесятницы, произнесенной въ 1815 году, обнаруживаетъ сильное тяготѣніе къ проповѣди Филарета, да еще и не столько къ проповѣди 1814-го, сколько къ проповѣди 1811 года. Особенно такое тяготѣніе замѣтно въ ученіи о возрожденіи, какъ воссозданіи въ соотвѣтствіе оживотворенію созданія силою и дѣйствиемъ того-же Духа въ виду изреченія Быт. 1, 2 (Духъ Божій *ношашеся* и пр.) ²⁾. Такъ глубоко-основательны, съ православной точки зрѣнія, проповѣди Филарета даже и за тотъ періодъ его дѣятельности, когда онъ ближе всего былъ склоненъ къ мистицизму того времени! Такъ, слѣдовательно, несправедливы позднѣйшія обвиненія его въ причастности мистицизму со стороны такихъ лицъ, какъ ревностный ученикъ Иннокентія и бывшій почитатель самого Филарета, извѣстный намъ Фотій! Не даромъ, затѣмъ, самъ-же Иннокентій въ 1816 году спокойно пропустилъ своею цензурою брошюру, составленную подъ сильнымъ вліяніемъ Филарета и имѣющую близкое отношеніе къ разсматриваемымъ проповѣдямъ послѣдняго, изданную-же отъ Библейскаго общества, подъ заглавіемъ: „Духа не угашайте“ ³⁾. Такъ твердо шелъ Филаретъ въ своей проповѣди, и сообразуясь съ требованіями того общества, среди котораго проповѣдывалъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ впереди этого общества, какъ истинный пастырь духовнаго стада, равно какъ и стоя выше всѣхъ руководимыхъ какъ свѣтильникъ, освѣщающій всѣхъ, находящихся въ храмѣ для слушанія его проповѣди. Онъ такимъ образомъ былъ, если угодно, и мистикъ, но мистикъ въ лучшемъ, истинно христіанскомъ значеніи этого слова. Съ этой стороны онъ былъ лучшимъ и, если можно такъ выразиться, благотворнѣйшимъ дѣятелемъ всѣхъ тѣхъ учрежденій, которыя возникали въ то время подъ вліяніемъ мистическаго движенія и изъ ко-

¹⁾ См. въ „Правосл. Обозр.“ за 1868 г., т. 26, стр. 541.

²⁾ См. Сочиненія Иннокентія ч. 1, стр. 207 и дал. изд. 1821 года и ч. 2, стр. 59 и дал. изд. 1845.

³⁾ См. объ этой брошюрѣ въ письмахъ Филарета къ роднымъ, стр. 223. У насъ было подъ руками 2-е изданіе этой брошюры. Спб. 1818.

торыхъ обширнѣйшее по кругу дѣятельности было Библейское общество. Въ то же время и съ той-же стороны онъ оказывалъ самое сильное духовное и благотворное вліяніе на главнаго, во власти стоявшаго, сторонника мистическаго движенія и дѣятеля сейчасъ помянутыхъ учрежденій,—кн. А. Н. Голицына, а чрезъ него, или даже и независимо отъ него, и на другихъ сторонниковъ того-же движенія и дѣятелей тѣхъ же учрежденій. За это Россія обязана была-бы ему бѣльшую честь воздать, нежели какую воздала благодаря неразумной ревности такихъ лицъ, какъ Фотій, Шишковъ и другіе, какъ увидимъ далѣе.

И. Норсунскій.

(Продолженіе будетъ).

Значеніе воскреснаго дня въ общественной жизни христіанскихъ народовъ съ точки зрѣнія западныхъ моралистовъ.

(По Ригеру, Курціусу, Гегелю и Мартензену).

—
(Окончаніе *).

IV.

Намъ слѣдовало-бы говорить теперь о вліяніи воскреснаго дня на духовную жизнь народовъ и въ особенности о нравственно-религіозномъ значеніи этого дня въ общественной жизни людей; но прежде скажемъ нѣсколько словъ о тѣхъ возраженіяхъ, которыя обыкновенно дѣлаютъ противъ напрасной будто-бы траты времени при покое воскреснаго дня. Такихъ возраженій существуетъ не мало. Возраженія эти большею частію возникаютъ съ точки зрѣнія *интереса*. Обыкновенно говорятъ: опытъ свидѣтельствуетъ, что огромное число людей не имѣетъ времени отдыхать въ каждый седьмой день послѣ шести дней труда. Для поддержанія своей жизни рабочимъ, напр., надобно трудиться непрерывно или, по крайней мѣрѣ, часто бываетъ надобно въ воскресные дни оканчивать свою недѣльную работу. Говорятъ также съ точки зрѣнія политической экономіи, что прогуль воскреснаго дня уменьшаетъ на седьмую часть народную производительность, и что громадная конкуренція, существующая въ настоящее время во всѣхъ промышленныхъ отрасляхъ, не позволяетъ смотрѣть на эту потерю равнодушно. Такимъ образомъ воскресный день противорѣ-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 18.

чить будто-бы интересамъ столько-же самихъ рабочихъ, сколько и цѣлаго народа. Но всѣ подобнаго рода возраженія не имѣютъ серьезнаго значенія. И прежде всего невѣрно то, что будто-бы огромное число рабочихъ обязано трудиться и въ воскресный день для поддержанія своего существованія. Напротивъ, каждому извѣстно, что рабочіе, проводящіе воскресный день въ трудѣ или въ разслабляющихъ удовольствіяхъ, становятся вообще неспособными къ труду въ понедѣльникъ. Если они не впадаютъ въ „бѣлое рабство“, не предаются похмелью въ *тяжелый* день понедѣльника, то во всякомъ случаѣ становятся мало способными къ труду въ этотъ день вслѣдствіе болѣзненности и утомленія. Именно это обстоятельство и заставило нѣкоторыхъ фабричныхъ рабочихъ усвоить себѣ систему, по которой одни рабочіе отдыхали-бы въ понедѣльникъ, другіе во вторникъ, третьи въ среду и т. д., — такъ, чтобы фабричный трудъ никогда не прерывался, а потеря времени, повидимому, значительно уменьшалась-бы. Эту систему испытывали во Франціи на нѣкоторыхъ фабрикахъ; но опыты оказались неудачными. И неудачными они оказались съ одной стороны потому, что различныя отрасли труда зависятъ одни отъ другихъ, съ другой стороны потому, что день покоя, переставши быть днемъ освященія, приводитъ работника ко всѣмъ опасностямъ похмельнаго понедѣльника (*leundi bleu*) и „бѣлаго рабства“. Кроме этого рабочіе, какъ и всѣ мы, до такой степени солидарны и соединены другъ съ другомъ, что не могутъ вполне предаваться покою, если этотъ покой не будетъ всеобщимъ вокругъ нихъ. И вотъ почему, если разъ будетъ доказано, что для человѣка необходимъ покой послѣ шести дней труда, то надобно допустить также и то, что этотъ день покоя долженъ падать на одинъ и тотъ-же день для всѣхъ.

Гораздо серьезнѣе, повидимому, второе, т. е. политико-экономическое возраженіе, указывающее на ущербъ, причиняемый промышленной производительности покоемъ воскреснаго дня. Но противъ этого западные моралисты вмѣстѣ съ Монталамберомъ справедливо замѣчаютъ, что *промышленность создана для человѣка,*

а не человекъ для промышленности. Къ этому они присоединяютъ, что, даже съ точки зрѣнія правильно-понятаго политико-экономическаго интереса, элементарное благоразуміе внушаетъ человѣку сообразоваться съ законами природы. Легко предаваться прекраснымъ теоретическимъ вычисленіямъ, но природа человѣческая возстаетъ противъ этихъ вычисленій и требуетъ своей законной мѣры отдохновенія. Даже болѣе этого, вопреки этимъ сомнительнымъ вычисленіямъ, опытъ доказываетъ, что работа въ воскресный день, вмѣсто увеличенія народной производительности, сильно уменьшаетъ ее; между тѣмъ какъ покой воскреснаго дня увеличиваетъ ее тѣмъ самымъ, что возобновляетъ силы рабочихъ. Справедливо, что близорукіе люди болѣе видятъ минутную маленькую прибыль, чѣмъ прибыль менѣе замѣтную, хотя и болѣе достовѣрную, но предполагаемую лишь въ будущемъ, и то при благоразумномъ веденіи дѣла. Но что значитъ маленькая минутная прибыль въ сравненіи съ незамѣтнымъ, но постояннымъ умноженіемъ индивидуальныхъ силъ и народнаго благоденствія? Укрѣпленіе здоровья, продолженіе жизни и сохраненіе необходимыхъ силъ для труда составляютъ собою капиталъ, во сто разъ превышающій всѣ экономическіе убытки отъ храненія воскреснаго дня. Существуетъ множество несомнѣнныхъ фактовъ, подтверждающихъ эти соображенія на опытѣ. Вильямъ Тэйлоръ рассказываетъ напр., что въ теченіи 1849 и 1850 года болѣе 50,000 человѣкъ отправились пѣшкомъ по Американскому материкову, съ цѣлію прибыть въ Калифорнію. Обязанные предохранить себя отъ возможныхъ нападений, они подѣлились на группы отъ 500 до 1000 человѣкъ. Нѣкоторыя группы шли каждый день безъ перерыва, между тѣмъ какъ другія отдыхали въ воскресные дни. И что-же? Въ концѣ концовъ стало очевиднымъ, что рѣшительно всѣ послѣднія группы не только прибыли къ мѣсту своего путешествія въ лучшемъ состояніи, чѣмъ ихъ товарищи, но и нѣсколькими недѣлями раньше ихъ. Можно также доbazать безчисленными примѣрами и то, какимъ образомъ при всѣхъ случаяхъ, касающихся богатства общенароднаго или индивидуальнаго, благо-

словеніе почіетъ надъ сохраняющими покой воскреснаго дня и тяготѣетъ проклятіе надъ работающими въ воскресенье. Промышленники-предприниматели, прекратившіе занятія рабочихъ въ воскресные дни, замѣтили, что на ихъ заводахъ совершается больше работы въ шесть дней, чѣмъ совершалось прежде въ семь. Кроме того, среди рабочихъ было гораздо меньше болѣзней и другихъ несчастныхъ случаевъ, чѣмъ когда работа совершалась непрерывно, и это можно легко понять, потому что несчастныя приключенія, напр. болѣзни, увѣчья и пр. суть явленія, зависящія не столько отъ случая, сколько вообще отъ небрежности рабочихъ, подавленныхъ и изнуренныхъ крайнимъ утомленіемъ. Вообще, по мнѣнію западныхъ моралистовъ, въ области индивидуальнаго труда, какъ и въ области политико-экономической вообще, надобно разъ и навсегда покончить съ принципомъ *laissez faire, laissez passer* (оставьте безъ всякой опеки, предоставьте дѣламъ идти своимъ естественнымъ ходомъ). „Вопросъ о томъ, хочетъ ли рабочій или нѣтъ отдыхать въ воскресенье и чрезъ это находить время для освященія себя,—вопросъ этотъ, говорятъ они, не слѣдуетъ предоставлять эгоизму и своекорыстію хозяина и соображеніямъ о мнимомъ накопленіи работы, а также не должно его предоставлять и доброй волѣ самого рабочаго, потому что даже съ экономической точки зрѣнія—весьма плохой расчетъ, когда помощію работы въ воскресные дни думаютъ привести дѣло въ цвѣтущее состояніе, или поддержать его, побѣдить или выдержать конкуренцію, избѣжать бѣдности или развить матеріальныя средства“. Англійскій историкъ Маколей выразительно говоритъ: „если-бы въ теченіи 300 лѣтъ воскресный день не былъ сохраняемъ въ этой странѣ (т. е. въ Англій); если-бы заступъ, лопата, молотъ и веретено были въ дѣлѣ въ этотъ день: то нашъ народъ былъ-бы гораздо бѣднѣе и гораздо меньше цивилизованъ, чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ“. Что касается сѣверо-американцевъ, пользующихся славою людей прагматическихъ и понимающихъ свои интересы, то извѣстно, какъ сохраняютъ они покой воскреснаго дня. Когда узнали, что всемірная выставка въ Фи-

ладельфіи будетъ закрыта по воскреснымъ днямъ, то корреспонденты европейскихъ газетъ и журналовъ не находили достаточно сильныхъ выраженій для порицанія этой мѣры, безусловно противорѣчившей европейскимъ обычаямъ, и даже не колебались предсказывать финансовое банкротство. Но они обманулись. Филадельфія видѣла гораздо болѣе пріливъ посѣтителей, чѣмъ Вѣна въ 1874 году. Вѣнская всемірная выставка, которая была открыта по воскреснымъ днямъ и получала самыя большіе сборы въ эти дни, кончила финансовымъ разореніемъ, между тѣмъ какъ результаты въ данномъ отношеніи Американской всемірной выставки оказались прекрасными. Намъ представляются эти политико-экономическія соображенія западныхъ моралистовъ безусловно вѣрными. Они подтверждаются и теоретически и практически. Когда капиталисты и фабриканты, не довольствуясь нарушеніемъ покоя воскреснаго дня на практикѣ, стараются оправдать это нарушеніе и теоретическими соображеніями; когда указываютъ напр. на неборимыя будто-бы требованія торговли, на ея усиленіе, на международныя отношенія, свойства фабричнаго производства, силу конкуренціи и пр. и пр., чтобы этимъ не только оправдать, но и доказать необходимость работы по воскреснымъ днямъ: то во всемъ этомъ надобно видѣть намѣренную или ненамѣренную ложь, опровергаемую многочисленными опытами жизни. Трудъ благоразумный, дѣятельность сообразная съ силами человѣческой природы, правильное чередованіе труда и отдохновенія, покоя и энергической дѣятельности,—вотъ необходимыя условія индивидуальнаго и общественнаго благосостоянія, вотъ ручательство дѣйствительнаго промышленнаго прогресса. Кому напр. неизвѣстно, что въ 1854 г. англійское правительство окончательно отмѣнило ночную работу женщинъ и дѣтей на всѣхъ англійскихъ фабрикахъ, обрабатывающихъ волокнистыя вещества. Англійскіе фабриканты увидѣли въ этомъ страшное сокращеніе промышленности, пророчили большія потери для фабрикантовъ-хозяевъ и предсказывали полное разореніе рабочихъ. Что-же? Не смотря на сильную оппозицію фабрикантовъ, грозившихъ даже

заврыть свои фабрики и оставить рабочій людъ безъ всякихъ средствъ къ жизни, англійское правительство не поколебалось оградить рабочихъ отъ излишней и изнурительной работы; и послѣдствія не замедлили обнаружиться самыя благопріятныя въ непродолжительномъ времени. Англійская промышленность стала быстро развиваться именно со времени прекращенія этихъ работъ на фабрикахъ, и обнаружившееся было въ первое время количественное сокращеніе производства съ лихвой покрылось качественнымъ его улучшеніемъ. Въмѣсто окончателнаго прекращенія производства, какъ грозили фабриканты, возникли новыя фабрики и народный трудъ не только ничего не потерялъ, но еще много выигралъ. Безъ сомнѣнія, тоже самое надобно сказать и о сохраненіи покоя въ воскресный день.

У.

Очень близорука та политическая экономія, которая смотритъ на жизнь народа исключительно съ точки зрѣнія матеріальнаго интереса, не принимая во вниманіе условій развитія духовныхъ силъ этого народа. Переходя изъ области матеріальныхъ интересовъ въ область духовной жизни каждаго народа, западные моралисты справедливо замѣчаютъ, что общество живетъ не однимъ лишь деньгами, переходящими изъ рукъ въ руки, но прежде всего силами своего духа. Если дружина духовной жизни ослабѣваетъ, если *духъ*, по выраженію Апостола, *угашается*, то матеріальная жизнь, на минуту возбужденная, тоже кончается совершеннымъ уничтоженіемъ. Этому, прежде всего, учитъ насъ исторія, заставляя насъ присутствовать при постепенномъ упадкѣ и, наконецъ, при полномъ разрушеніи могущественнѣйшихъ имперій, именно вслѣдствіе погашенія ихъ духа. Тамъ, гдѣ умираетъ духъ, смерть не медлитъ поглощеніемъ всего. Выходя изъ этого положенія, западные моралисты стараются доказать, что духъ, по крайней мѣрѣ, столько-же какъ и тѣло, нуждается въ днѣ покоя. Это положеніе можетъ показаться нѣсколько страннымъ на первыхъ порахъ, такъ какъ, по общему пониманію,

духъ никогда не отдыхаетъ. Но несомнѣнные біологическіе и психологическіе факты доказываютъ, что духъ не можетъ иначе развиваться здраво, пріобрѣтать независимость, развивать свои способности и давать себѣ отчетъ о самомъ себѣ, какъ только подъ условіемъ не быть всецѣло поглощеннымъ исполненіемъ труда и матеріальными интересами, подъ условіемъ правильнаго отдохновенія, подъ условіемъ удовлетворенія духовнымъ потребностямъ, и подъ условіемъ разумнаго развитія духовныхъ силъ. Въ доказательство этого положенія западные моралисты прежде всего указываютъ на тѣсную связь нашей души съ тѣлеснымъ организмомъ. Тѣлесное утомленіе дѣйствуетъ на ослабленіе воли. При тѣлесномъ утомленіи трудно и даже невозможно сохранять бодрость духа, мужество и предпріимчивость, и часто къ концу дня, послѣ продолжительнаго напряженія и утомленія, даже занятія, полныя прелести и живаго интереса, покрываются въ нашихъ глазахъ мрачными красками и дѣлаютъ насъ равнодушными, чтобы не сказать даже недовольными; очевидно, въ этомъ случаѣ потребность отдохновенія для духа сказывается иными явленіями, чѣмъ таже потребность въ отношеніи къ тѣлу; духъ теряетъ при утомленіи бодрость и жизненность, и мысль становится неспособной къ дѣятельности напряженной и плодотворной. Обобщая этотъ индивидуальный опытъ, не трудно представить себѣ, что должно происходить съ обществомъ, всецѣло подчиненнымъ закону чрезмѣрнаго труда. Разслабленіе духа, чисто механическое отношеніе къ труду, апатія и являющаяся отсюда бѣдность—вотъ прямыя слѣдствія сильнаго вліянія тѣлеснаго утомленія на нашъ духъ; но духъ нашъ не только воспринимаетъ отраженіе отъ общаго утомленія тѣла, но и самъ вліяетъ на истощаніе тѣлеснаго организма. Когда духъ сосредоточивается слишкомъ продолжительное время на одномъ и томъ-же предметѣ, то фибры нервной системы и въ частности мозга, столь замѣчательно тонкія, окончательно отказываются служить и становятся недѣтельными или болѣзненно раздражительными. Отсюда появляются нервныя страданія, которыя до такой степени

умножились въ наши дни, что мы уже почти не обращаемъ на нихъ никакого вниманія. Дѣятельность спокойная и умѣренная нашихъ предковъ уступила мѣсто труду возбужденному, который вслѣдствіе обратнаго дѣйствія приводитъ къ общеболѣзненному оцѣнененію. Сколько есть людей возбужденныхъ, приведшихъ въ крайнее напряженіе свою жизненную силу и которые затѣмъ уже не могутъ освободиться отъ своихъ навязчивыхъ представленій; ихъ безпокойный духъ испытываетъ уже по несчастію отвращеніе къ успокоенію, которое одно лишь могло-бы ихъ исцѣлять; всегда увлекаемые измышленіемъ какихъ-либо проектовъ, подобнаго рода люди лишаются сна и очень часто поражаются дѣйствительными болѣзнями духа. Легко можно было-бы представить перечень людей замѣчательныхъ, о которыхъ можно сказать, что трудъ чрезмѣрный, лишеніе покоя даже въ воскресный день погубили ихъ. Нервная возбужденность, перерождающаяся въ безуміе, нерѣдко приводитъ ихъ къ самоубійству или въ домъ умалишенныхъ. Медицина и преимущественно гигіена указываютъ на цѣлый рядъ болѣзней духа, столь многочисленный въ наши дни, который порождается тѣлеснымъ и духовнымъ ослабленіемъ. Это явленіе замѣчается не только въ отдѣльныхъ случаяхъ на отдѣльныхъ индивидуумахъ, но и на цѣлыхъ народахъ, по крайней мѣрѣ, на цѣлыхъ народонаселеніяхъ известной мѣстности. Западные моралисты говорятъ, что преимущественно въ этомъ отношеніи страдаютъ французскіе города. Но зло не ограничивается однимъ городами. По несчастію тоска, раздражительность, неровное и капризное расположеніе духа, замѣчаемая у нервныхъ людей, передаются по наслѣдству новымъ поколѣніямъ, а отсюда духовное вырожденіе поколѣній должно постоянно усиливаться въ нашихъ обществахъ, если только люди будутъ продолжать жить въ непрерывномъ возбужденіи духа.

Все это, конечно, не можетъ не имѣть сильнаго вліянія на образованіе характера какъ отдѣльныхъ людей, такъ и цѣлыхъ народовъ. Сила духа, энергія воли, однимъ словомъ *характеръ* очень рѣдко присущи людямъ, дошедшимъ до крайностей утом-

ленія. При этомъ нѣтъ надобности думать только о людяхъ, которыхъ удручаетъ мысль о какой-либо своей великой отвѣтственности и которые сознаютъ себя безсильными выполнить свои задачи. Извѣстно, что чѣмъ болѣе развивается въ комъ-либо чрезмерно возбужденное чувство долга, тѣмъ болѣе въ тоже время человекъ этотъ сознаетъ себя безсильнымъ удовлетворить всѣмъ требованіямъ своего долга. Это нравственное страданіе, болѣе даже чѣмъ самый трудъ, истощаетъ тѣхъ, которые пытаются его. Оно мѣшаетъ имъ собраться съ силами и сосредоточить ихъ на текущихъ дѣлахъ, оно ввергаетъ ихъ во всякаго рода колебанія и преимущественно, какъ это бываетъ со всякаго рода тоскою, оно истощаетъ человека прежде, чѣмъ онъ войдетъ, какъ должно, въ дѣло и вызываетъ различнаго рода умственное замѣшательство. Повторяемъ, западные моралисты имѣютъ при этомъ въ виду не эти отдѣльные случаи, но говорятъ именно объ образованіи характера какъ вообще частныхъ лицъ, такъ и цѣлаго народа. Чтобы человекъ могъ создать, укрѣпить и усовершенствовать свой характеръ, для этого требуется намѣренное развитіе и укрѣпленіе воли. Въ соединеніи съ сильнымъ убѣжденіемъ и самообладаніемъ, развитая воля носитъ въ себѣ призваніе къ господству какъ надъ естественными склонностями и возбужденіями, такъ и надъ благопріятными и неблагопріятными обстоятельствами жизни. Проявляясь въ людяхъ сильныхъ, она невольно увлекаетъ за собою волю менѣе сильныхъ, къ общей дѣятельности для достиженія одной и той-же цѣли. Дѣяніями людей сильныхъ волею обыкновенно начинается, поддерживается и развивается культурная жизнь народовъ. Но именно такой воли, составляющей первоначальную основу характера, и не оказывается у народа, при тѣлесномъ и духовномъ утомленіи, при тупомъ погруженіи въ одни лишь матеріальные интересы и при угашеніи высшихъ потребностей духа. По закону солидарности весь народъ обрекается тогда на безхарактерность и на приниженное положеніе среди остальныхъ народовъ.

Этой общественной приниженности, этому, такъ сказать, парализующему состоянію народа помогаетъ еще однообразіе или моно-

тонность труда, получившаго среди нашихъ обществъ величайшую раздробленность. Извѣстно напр., что по мѣрѣ того, какъ промышленность совершенствуется свои произведенія, какъ торговля распространяется пхъ повсюду въ изобиліи, какъ знаніе открываетъ новыя производства, — промышленникъ для болѣе сильной фабрикаціи ихъ долженъ сосредоточивать свои усилія на одной определенной отрасли труда. Въ то время, когда одному человѣку ставится все труднѣе и труднѣе обнимать цѣлое обширное поле науки, а приходится заниматься одною какою-либо спеціальностію, и для промышленности также наступило время, когда напр. часовыхъ дѣль мастеръ уже не можетъ одинъ дѣлать часовъ, со всѣми ихъ частями. Нуженъ одинъ работникъ для корпуса часовъ, другой для такого или иного колеса, третій для циферблата, четвертый для стрѣлокъ и пр. и пр. Каждый изъ нихъ занятъ дѣломъ ограниченнымъ, дробнымъ, всегда однимъ и тѣмъ же; отъ утра до вечера вы увидите его сидящимъ въ одномъ и томъ же положеніи, повторяющимъ до отвращенія одни и тѣже движенія, съ умомъ дѣйствующимъ въ одномъ и томъ же направленіи. Для фабрикаціи напр. швейной иголки требуется теперь трудъ сорока различныхъ работниковъ, и отъ того работа каждаго становится до крайности однообразною и незначительною. И вотъ духъ тупѣетъ отъ подобнаго труда, не дающаго человѣку никакой возможности развиваться; человѣкъ теряетъ привычку думать, или, по крайней мѣрѣ, думать о дѣльныхъ предметахъ; смутное недовольство наполняетъ его сердце и достаточно малѣйшаго лихорадочнаго озноба, чтобы произвести въ немъ взрывъ гнѣва. Условія труда въ наше время повсюду почти одни и тѣже; а отсюда слѣдуютъ, что мрачное расположеніе духа одинаково заявляетъ себя во всѣхъ отрасляхъ труда и производства, и преимущественно среди фабричнаго люда. И если не найдутъ противодѣйствія противъ этого огупляющаго вліянія совершенно механическаго труда, то надъ нашимъ обществомъ все болѣе и болѣе будутъ свопляться тучи ненависти и гнѣва, изъ коихъ раньше или позже возникнутъ бури.

„Если хотимъ, говорить одинъ западный моралистъ, отдать себѣ отчетъ въ высокой важности воскреснаго дня для жизни человѣка умственной и духовной, то мы не должны принимать во вниманіе небольшое число тѣхъ людей, которые попеременно и по произволу могутъ то трудиться, то предаваться покою; еще менѣе въ этомъ отношеніи надобно обращаться къ тѣмъ людямъ, которые не трудятся....; но надобно посморрѣть на тѣхъ, которые всю ночь въ день несутъ на себѣ тяжесть утомительнаго труда; надобно, сверхъ того, принять во вниманіе, каковъ по своей природѣ этотъ трудъ и какъ, по волѣ всемогущей промышленности, онъ стремится притянуть человѣка къ матеріи и задуть его стремленія къ жизни духовной. Если такимъ образомъ мы примемъ во вниманіе условія современнаго труда, то поймемъ, что такое воскресный день для рабочаго; всѣ имѣющіе сердце, расположенное къ работнику, и прежде всего правительства должны воспользоваться всѣмъ своимъ вліяніемъ для сохраненія и дарованія народу того дня, который одинъ можетъ удерживать народъ отъ склоненія къ матеріализму и отъ страшныхъ бѣдствій, угрожающихъ ему на этомъ пути. Да, опытъ ясно свидѣтельствуемъ, что жизнь беспорядочная, неуравновѣренность въ трудахъ какъ и въ отдохновеніи, чрезмѣрная дѣятельность или совершенная праздность, равно разстроиваютъ экономію народныхъ силъ и равно служатъ источникомъ тяжелыхъ болѣзней духа и страшныхъ пороковъ въ жизни.

VI.

Само собою впрочемъ разумѣется, что вопросъ о воскресномъ днѣ наиболѣе правильно рѣшается христіанскими моралистами на западѣ только на почвѣ христіанства, т. е. на почвѣ нравственно-религіозной; потому что только христіанство съ своими цѣлительными силами проникаетъ до первоначальнаго источника и главнаго корня современнаго общественнаго зла. Мы уже замѣчали, что за рѣшеніе этого вопроса, въ смыслѣ лишь побая седьмаго дня, принимаются иногда люди различныхъ убѣж-

деній и различныхъ партій, но эти рѣшенія не имѣютъ важнаго значенія съ христіанской точки зрѣнія; потому что они происходятъ чисто изъ утилитарныхъ, а не нравственно-религіозныхъ соображеній. Конечно, хорошо уже и то, что люди различныхъ убѣжденій, часто совершенно противоположныхъ христіанскимъ воззрѣніямъ, не полагаютъ въ этомъ отношеніи преградъ дѣятельности западныхъ христіанскихъ моралистовъ и даже нѣкоторымъ образомъ помогаютъ имъ въ дѣлѣ восстановленія значенія воскреснаго дня; но собственно отъ вліянія христіанскихъ моралистовъ надобно ожидать пробужденія въ народѣ сознанія обязанности истиннаго освященія этого дня. И надобно отдать честь этимъ моралистамъ въ томъ, что не смотря на нѣкоторыя религіозныя и догматическія разногласія, существующія между ними относительно празднованія воскреснаго дня; не смотря напр. на то, что одни изъ нихъ обращаютъ преимущественное вниманіе на евангелическую свободу, другіе—на строго-законную точку зрѣнія, и смотрятъ на празднованіе воскреснаго дня лишь какъ на заповѣдь божественную и церковную; одни напр. указываютъ на общее религіозное освященіе этого дня, другіе—на особенное, соединяемое съ совершеніемъ христіанскаго таинства евхаристіи и пр., въ общемъ все-же какъ тѣ, такъ и другіе моралисты стоятъ на почвѣ строго христіанской; поэтому ихъ усилія восстановить значеніе воскреснаго дня не столько суть плодъ научнаго или теоретическаго изслѣдованія вопроса, сколько требованія христіанской совѣсти, возмущенной поруганіемъ святости воскреснаго дня.

Мы не можемъ вѣрнѣе изложить основную точку зрѣнія западныхъ моралистовъ на нравственно-религіозное значеніе воскреснаго дня, какъ представивши слѣдующія христіанскія соображенія, замѣтованныя нами изъ окружнаго посланія австрійскихъ архіепископовъ и епископовъ, собиравшихся въ Вѣнѣ въ настоящемъ году 19 февраля (2 марта) для обсужденія своихъ церковныхъ дѣлъ. Въ этомъ посланіи епископы, указавши на „знаменія нашихъ временъ“, т. е. на невѣріе, практическій матеріализмъ

и отверженіе благодатныхъ средствъ спасенія въ наше время, между прочимъ, говорятъ далѣе: „въ тѣсной связи съ упомянутыми нами явленіями нашего времени стоятъ еще —мы должны глубочайшимъ образомъ сожалѣть объ этомъ—все болѣе и болѣе возрастающее поруганіе воскреснаго дня и праздниковъ. Въ этомъ отношеніи мы выставляемъ на видъ одинъ только пунктъ, именно оскорбленіе воскреснаго дня посредствомъ легко устранимаго, такъ называемаго „рабскаго“ труда. Какъ далеко простирается это оскверненіе! Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, особенно же въ большихъ городахъ, почти уже не знаютъ различія между будничнымъ и праздничнымъ днемъ. Промышленность и торговля ведутся, какъ и всегда, въ самые священнѣйшіе дни Господни, и даже преимущественно до полудня. Лавочки различныхъ родовъ стоятъ открытыми, ремесленники публично совершаютъ свои обыкновенныя и, конечно, шумныя работы, и даже вблизи святыхъ церквей. Строятся общественныя зданія, хотя постройка ихъ въ эти дни могла бы быть прекращена безъ всякаго вреда. Бзда по желѣзнымъ дорогамъ и на пароходахъ становится въ воскресные дни болѣе оживленною, чѣмъ когда-либо, хотя она въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ и могла бы быть ограничена. Существуютъ мѣстности, гдѣ даже земледѣльцы безъ всякаго стѣсненія работаютъ на поляхъ, и при томъ безъ настоящей надобности и къ величайшему огорченію. Подумайте-же серьезно, возлюбленные о Господѣ, о грѣховности этихъ и другихъ поруганій воскреснаго дня, о которыхъ мы не говоримъ уже, равно какъ подумайте и о гибельныхъ слѣдствіяхъ отъ всего этого! Что человекъ долженъ прекращать въ воскресный день мало необходимую, тяжелую работу, то это заповѣдано одною изъ тѣхъ десяти заповѣдей, которую Господь далъ Своему народу на Синаѣ, и которая не отменила, а только перенесла празднованіе на другой день. Никакую изъ десяти заповѣдей Господь такъ сильно не внушалъ, какъ эту, когда говорилъ: „помни день субботній, чтобы святить его“ (Исх. XX, 8); никакую другую заповѣдь такъ часто не повторяетъ, за нарушеніе никакой другой заповѣди не угрожаетъ

столькими наказаніями, какъ за нарушеніе третьей. Откуда-же происходитъ то, что именно эта заповѣдь такъ безбоязненно, такъ открыто передъ глазами всѣхъ людей нарушается? Будьте увѣрены, возлюбленные христіане, что благословеніе Божіе не можетъ почивать на запрещенныхъ подобнымъ образомъ работахъ въ воскресный день! Хотя Господь немедленно не поражаетъ наказаніемъ нарушителей этой заповѣди, тѣмъ не менѣе христіане не должны забывать слѣдующихъ древнихъ прещеній: „Сохраните мои субботы. Если-же вы не послушаете Меня и не сохраните всѣхъ заповѣди Мои, то Я поражу васъ внезапно бѣдностію; вы будете напрасно сѣять; Я дамъ вамъ небо желѣзное и землю мѣдную“. „Проклятъ ты будешь въ городѣ, и проклятъ ты будешь на полѣ. Прокляты будутъ житницы твои и кладовыя твои“ (Втор. XXVIII, 16, 17).

„Необходимымъ слѣдствіемъ нарушенія заповѣди о субботѣ является и то, что и всѣ другія заповѣди теряютъ свою прочность въ нашей совѣсти и такъ-же безбоязненно, какъ и третья, нарушаются нами.

„И вотъ почему за сто лѣтъ передъ симъ руководители французской революціи признали и открыто высказали, что уничтоженіе празднованія воскреснаго дня есть самое вѣрное и самое дѣйствительное средство прекратить исполненіе религіозныхъ обязанностей и уничтожить христіанскую вѣру.

„Сыны тьмы мудрѣе въ своемъ родѣ сыновъ свѣта.

„Вы-же, возлюбленные о Господѣ! удержите себя отъ всякаго поруганія воскреснаго и праздничнаго дня, будетъ-ли это поруганіе совершаться при посредствѣ неозвонительной работы безъ дѣйствительной надобности, или при посредствѣ развлеченій, которыя мѣшаютъ освященію дня или совершенно его оскверняютъ. Кто можетъ инослатъ благословеніе на ваши труды, кромѣ одного Бога? И какъ можетъ Господь быть подвигнутымъ къ дарованію Своего благословенія, когда совершается поруганіе святости дня, за что Онъ издревле угрожалъ и поражалъ проклятіями“ *).

*); Salzburger Kirchenblatt, 1885, № 26, S. 303.

Вотъ основная точка зрѣнія современныхъ намъ западныхъ христіанскихъ моралистовъ на нравственно-религіозное значеніе воскреснаго дня среди христіанскихъ обществъ. Этотъ основной взглядъ они развиваютъ и доказываютъ затѣмъ частными положеніями, частными опытами современной культурной жизни и, наконецъ, глубокими требованіями или стремленіями нашей богоподобной души. Они говорятъ, что воскресный день развиваетъ нравственный порядокъ, охраняетъ семейное начало, пробуждаетъ и питаетъ высшія религіозныя потребности современнаго намъ общества. Послѣдуемъ за этими моралистами въ болѣе частномъ развитіи ихъ мыслей. Когда они говорятъ о нравственномъ порядкѣ, то они даютъ этому слову самый широкій смыслъ, т. е. включаютъ въ него понятіе и простой матеріальной *опрятности*. По ихъ мнѣнію, любовь къ опрятности, которую въ добрый часъ мы стараемся внушить нашимъ дѣтямъ, развиваетъ въ дѣтяхъ чувство порядка; по мѣрѣ своего расширенія и углубленія, это чувство возбуждаетъ въ дѣтяхъ страхъ предъ душевною нечистотою столько-же, какъ и предъ тѣлесною. Такимъ-то образомъ оно постепенно возвышается къ самому высокому понятію порядка, тождественному съ нравственною чистотою и святостію. Когда-же въ душѣ пробудится чувство святости, вся жизнь не замедлитъ подчиниться лишь закону добра. Это общее соображеніе, основанное на частныхъ опытахъ, моралисты примѣняютъ и къ всему народу. Все, что говорятъ они объ отдѣльныхъ людяхъ, относятъ также и къ всему обществу. Въ этомъ отношеніи они ссылаются даже на естественныя опыты. Либихъ, напр., очень серьезно утверждаетъ, что можно судить о степени культуры, до которой достигъ извѣстный народъ, по количеству потребляемаго имъ мыла. Народъ, не усвоившій себѣ опрятности, не можетъ соперничать съ народами, дѣйствительно преуспѣвшими въ цивилизаціи, и человѣкъ, не боящійся нечистоты, не можетъ создать себѣ идею жизни благородной и нравственной. То, что возмущаетъ чувство порядка, носитъ на себѣ явную печать паденія и разложенія.

Всѣ эти, повидимому, маловажныя, соображенія имѣютъ однакоже очень серьезное значеніе особенно на западѣ, при сильномъ развитіи западно-европейской промышленно-фабричной жизни. Извѣстно, что недѣльный трудъ подвергаетъ многихъ западныхъ рабочихъ дѣйствию пыли, дыму, разнаго рода запахамъ, возбуждающимъ нервы, замедляющимъ испареніе тѣла закрытіемъ поръ кожи, проникающихъ въ дыхательные каналы и предрасполагающимъ тѣло ко всякаго рода болѣзнямъ. Тѣлесная линія (эпителий), если только не будетъ часто очищаема и обновляема, покрывается слоемъ неопрятности, составляющей на кожѣ настоящую кирассу, столько-же губительную и столько-же смертоносную, какою была, по словамъ греческой мифологіи, одежда Низибеи. Сверхъ того, почти невозможно, чтобы человѣкъ, обязанный ежедневно предаваться грязному труду, мало-по-малу не терялъ чувства опрятности; и онъ оканчиваетъ тѣмъ, что начинаетъ смотрѣть на опрятность, какъ на роскошь выше своего состоянія и позволительную только для извѣстнаго класса людей. И вотъ человѣкъ, не имѣющій своего воскреснаго дня, по необходимости увеличиваетъ собою число враговъ всякаго порядка. Само собою разумѣется, что это случается только тогда, когда рабочіе не имѣютъ своего воскреснаго дня, когда трудятся непрерывно въ теченіи всей седмицы, потому что только воскресный день, правильно чередуясь, требуетъ отъ христіанъ опрятности, по предписанію-ли Церкви, или по изстари укоренившемуся христіанскому обычаю. Это день, въ который слѣды недѣльнаго труда могутъ совершенно исчезнуть, пыль мастерской замѣняется свѣтомъ солнечнымъ; и такъ какъ рабочій сбрасываетъ съ себя рабочую одежду и надѣваетъ одежду праздничную, онъ испытываетъ чувство благосостоянія, предрасполагающее его къ радости. Онъ какъ будто-бы обновляется, становится лучшимъ, и это такъ и есть на самомъ дѣлѣ, потому что онъ возобновляетъ въ себѣ чувство собственнаго достоинства, и потому, что болѣе чѣмъ въ предшествующіе дни онъ избѣгаетъ нечистоты внѣшней и внутренней. Его жилище принимаетъ въ этотъ день видъ болѣе

веселый, его жена сознаетъ себя душою дома, его дѣти окружаютъ его, играя въ своихъ праздничныхъ одеждахъ, — все это побуждаетъ его обновиться послѣ своего утомленія и посмотреть на жизнь съ точки зрѣнія счастливаго дня. А это уже и служитъ приближеніемъ къ нравственному здоровью и какъ-бы предвкушеніемъ чистыхъ радостей жизни духовной.

Особенно важное значеніе имѣетъ, по суду западныхъ моралистовъ, воскресный день для жизни семейной; моралисты прямо называютъ его *днемъ семейнымъ* по преимуществу. Будучи хорошо знакомы съ условіями западно-европейской жизни, они говорятъ, что въ теченіи недѣли обыкновенно отецъ не имѣетъ ни времени, ни необходимаго спокойствія духа, чтобы серьезно заниматься своими дѣтьми. Но воскресный день какъ будто-бы нарочно созданъ для дѣтей, чтобы дать отцу возможность видѣть ихъ, вникнуть въ ихъ мысли, принять участіе въ ихъ жизни. Что касается дитяти, то безъ воскресенья оно не знало-бы, что значитъ имѣть отца, владѣть имъ всецѣло, сидѣть предъ его глазами и чувствовать его любовь на себѣ. Вотъ почему отъ колыбели этотъ день для дитяти есть день благословенный. А школьникъ, съ какою только радостію не ожидаетъ онъ приближенія воскреснаго дня? И эта радость возбуждается въ немъ не только ожидаемыми часами свободы, но и потому еще, что онъ будетъ проводить ихъ съ своими родителями, будетъ спрашивать ихъ, сообщать имъ свои предположенія, радоваться ихъ любви! Но въ то-же время какой только нѣтъ опасности въ этой самой свободѣ для дѣтей, предоставленныхъ самимъ себѣ и пренебрегаемыхъ своими родителями! Сколько есть отцевъ, которые воображаютъ себя исполнившими все свои обязанности въ отношеніи къ семейству, и которые рѣшительно не задумываются надъ тѣмъ, сколько они похищаютъ у своихъ дѣтей чистыхъ радостей, питательной пищи для ума и для сердца, однимъ словомъ, — жизни духовной, когда проводятъ воскресный день вдали отъ круга этихъ малютокъ, посвящаютъ эти столь прекрасныя минуты какой-либо не необходимой работѣ или даже эгонистическимъ удо-

вольствіямъ. Кому, напр., неизвѣстно, что съ юношескимъ возрастомъ начинается для дитяти моментъ, когда онъ начинаетъ работать, учиться жить личною жизнью; это также моментъ, когда у него развивается потребность свободы и когда опасность отъ дурнаго общества становится для него особенно страшной. Какъ избѣжить онъ этой опасности, если съ дѣтства не привыкъ смотрѣть на воскресный день, какъ на день семейный? Вотъ именно теперь-то отецъ совершенно естественно долженъ находить случай поговорить съ нимъ, поправить иногда взглядъ и мысли занимающія его, предохранить его отъ тѣхъ или иныхъ дурныхъ вліяній, одушевить его требованіями закона. Видя своего отца пользующимся днемъ покоя для внушенія тихихъ и чистыхъ радостей семейной жизни, сынъ не пойдетъ искать вдали отъ своихъ родныхъ удовольствій одуряющихъ, къ которымъ увлекаютъ его молодые люди, сбившіеся съ прямого пути и получившіе ложное направленіе. Онъ будетъ также питать отвращеніе къ шумной жизни тѣхъ людей, которые смѣшиваютъ радость съ одуреніемъ и оргіями, пѣсню съ беспорядочнымъ крикомъ, свободу съ необузданнымъ произволомъ, любовь съ распутствомъ. И вотъ почему ничто болѣе не сообразно съ духомъ господствующихъ на западѣ учрежденій, какъ простыя, но въ то же время разнообразныя удовольствія семейной жизни, даруемыя строгимъ храненіемъ воскреснаго дня. Не оставляя послѣ себя пустоты, утомленія и горечи, одно воспоминаніе о тихомъ семейномъ днѣ, посѣщающее насъ въ послѣдующіе дни среди нашихъ трудовъ, возбуждаетъ наше мужество въ трудахъ и обновляетъ въ насъ пріятное расположеніе духа.

Наиболѣе-же важное значеніе имѣетъ воскресный день, по суду западныхъ моралистовъ, какъ *день семейный*, при современномъ направленіи западно-европейской жизни. Извѣстно, что западно-европейская жизнь за послѣднее время все болѣе и болѣе развивается въ разнообразныхъ партіяхъ, ассоціаціяхъ или союзахъ. Рядомъ съ старинными союзами или партіями разнаго рода либераловъ, прогрессистовъ, консерваторовъ, клерикаловъ и

пр., на западѣ постоянно возникаютъ новыя партіи или новыя союзы, принимающіе напр. въ лицѣ современныхъ намъ социаль-демократовъ, коммунаровъ, динамитчиковъ и пр. страшный и разрушительный характеръ для современнаго намъ общества. Вліяніе этихъ партій, даже признанныхъ закономъ, бываетъ иногда въ высшей степени нежелательнымъ съ нравственной точки зрѣнія, такъ какъ въ этихъ партіяхъ общечеловѣческія или христіанскія идеи нравственности часто рассматриваются, оцѣниваются и примѣняются къ жизни съ точки зрѣнія, такъ сказать, *партійныхъ* интересовъ. Поэтому можно согласиться съ западными моралистами, что не только въ индивидуальной испорченности, но и въ господствующемъ духѣ партій надобно искать причинъ того, что общее направленіе времени не благоприятствуетъ сохраненію заповѣдей Божіихъ, особенно-же 4-й, 5-й и 7-й, между тѣмъ какъ 8-я заповѣдь, ограждающая собственность, продолжаетъ еще пользоваться нѣкоторымъ уваженіемъ, и то среди имущихъ классовъ; но и эти классы, являющіеся, повидимому, сильными защитниками 8-й заповѣди, никакъ не хотятъ понять, что подъ именемъ кражи надобно разумѣть также и барыши такъ называемыхъ „учредителей“ (Gründergewinn) и въ особенности акціонерную игру. И вотъ среди подобнаго направленія современнаго намъ европейскаго общества западные моралисты думаютъ, что усиленіе и укрѣпленіе жизни семейной могло-бы быть лучшимъ средствомъ, смягчающимъ крайности жизни общинной въ разныхъ ассоціаціяхъ или партіяхъ, которыя въ наши дни принимаютъ столь огромное развитіе на западѣ. Конечно, западные моралисты соглашаются, что во многихъ отношеніяхъ нѣкоторыя общины или союзы полезны, но и они становятся нежелательными, когда принимаютъ крайнее развитіе, когда уничтожаютъ, такъ сказать, нашу личность, подавляя ея волю и самостоятельное проявленіе. Стремленіе все нивелировать и рассматривать каждое отдѣльное лице только въ единствѣ съ другими, предназначенное лишь увеличить собою великое цѣлое и дать преобладающее значеніе идеямъ и проектамъ, предлагае-

мымъ нѣкоторыми вожаками, — это стремленіе есть страшный врагъ свободы, а потому самому—и врагъ жизни. Семейство, напротивъ, есть тихій оазисъ, гдѣ развивается чувство индивидуальности. Это не то значить, что будто-бы оно является врагомъ общины; совершенно не то! Образуя людей независимыхъ и въ то-же время уважающихъ права другаго, воспитывая сыновъ преданныхъ, братьевъ, соединенныхъ союзомъ истинной любви,—семейство этимъ самымъ дѣлаетъ людей способными понимать свои обязанности въ отношеніи къ каждому союзу, равно какъ и къ обществу гражданскому и религіозному. Ослабленіе семейной связи невозможно безъ ослабленія въ то-же время связей уваженія и преданности, долженствующихъ соединять между собою сыновъ одного и того-же отечества. Отсюда понятно, что если то воскресный день необходимъ для жизни семейной, то по этому-же самому онъ необходимъ и для всего общества.

Безъ сомнѣнія, велико можетъ быть значеніе воскреснаго дня въ нравственной жизни современныхъ намъ обществъ; но еще больше оно въ религіозной жизни ихъ. Нравственность безъ религій, нравственность *независимая*, о которой говоритъ намъ современное невѣріе, есть пустая мечта, есть слѣдствіе безъ основанія, есть выводъ безъ предварительныхъ посылокъ, есть зданіе на пескѣ. Нравственное развитіе человѣка можетъ идти и дѣйствительно идетъ лишь рука объ руку съ религіознымъ развитіемъ его. Поэтому воскресный день, какъ день религіозный, соотвѣтствуетъ глубочайшимъ потребностямъ человѣческой души и помогаетъ развитію той силы, безъ которой ни семейство, ни человѣческое сознаніе, ни разумность человѣческая не могутъ долгое время вѣрно сохраняться,—т. е. помогаетъ развитію *чувства религіознаго*. Въ этомъ не сомнѣваются христіанскіе моралисты. Геглеръ наур. говоритъ, что по мѣрѣ того, какъ разумъ нашъ расширяетъ свой горизонтъ, совѣсть ищетъ добра, сердце открывается для высокихъ гуманныхъ чувствъ, человѣкъ начинаетъ понимать, что онъ болѣе величественъ, чѣмъ весь міръ, въ которомъ онъ живетъ, и что цѣль его бытія не можетъ ограни-

чиваться предѣлами земной жизни. Наслажденіе матеріальною жизнію не удовлетворяетъ его болѣе; онъ не хочетъ болѣе относить всѣ предметы къ своей одной лишь личности или предавать самого себя этимъ предметамъ, недостойнымъ его. Самое уваженіе со стороны людей не можетъ удовлетворять его. Онъ чувствуетъ уже, что жизнь повседневная, посвященная лишь веселью и минутнымъ удовольствіямъ, а тѣмъ болѣе жизнь, наполненная одними лишь трудами и заботами, оставляетъ послѣ себя въ душѣ его пустоту и скорбь. Его жажда безбоязненнаго не можетъ быть утолена безъ погруженія души его въ источникъ всякаго свѣта и всякой любви, безъ соединенія съ Тѣмъ, Который примирилъ небо съ землею, человѣка съ Богомъ. Онъ ищетъ Бога. И вотъ въ эти-то свѣтлыя минуты религіознаго прозрѣнія и жизни въ Богѣ человѣкъ пріобрѣтаетъ силу побѣждать самого себя и торжествовать надъ трудностями земнаго существованія. Когда самыя возвышенныя стремленія его природы удовлетворены, когда онъ излилъ свои печали предъ Богомъ, когда онъ укрѣпилъ свой духъ благодатными силами, — довольство возвращается въ его сердце, грудь не представляется ему уже болѣе невыносимою тяжестью, его личный интересъ перестаетъ быть правиломъ его жизни. Онъ сразу обрѣтаетъ и чувство своей малости, и чувство своего величія, онъ ищетъ вѣру въ будущее и поэтому самому цѣнить настоящее по его дѣйствительной стоимости, не презирая его, но въ тоже время и не преувеличивая его значенія. Онъ ясно понимаетъ, какою лежитъ на немъ долгъ въ отношеніи къ высшимъ себѣ и къ Тѣмъ, которые поставлены въ зависмости отъ него, потому что предъ лицомъ Бога всѣ души суть сестры его собственной души. Однимъ словомъ, всѣ вещи тогда принимаютъ въ его глазахъ свою дѣйствительную величину, потому что онъ самъ пребываетъ въ истинѣ, равно какъ въ правдѣ и благодати. Такимъ-то образомъ благочестіе искреннее, глубокое, правильно понимаемое, есть вѣрный стражъ общества.

Съ этой точки зрѣнія общество болѣе, чѣмъ въ другихъ предметахъ, нуждается въ воскресномъ днѣ, потому что общество не

можетъ развиваться безъ религіозной сосредоточенности. А для этого ему необходимы тихіе и безмолвные часы дня религіознаго отдохновенія. Безъ сомнѣнія, вѣрующій часто возноситъ свои мысли къ Богу; но то, что западные моралисты говорятъ въ отношеніи къ тѣлу, столько-же истинно и въ отношеніи къ душѣ; обществу надобно болѣе чѣмъ нѣсколько часовъ отдохновенія въ теченіи всего его трудового времени въ отношеніи къ тѣлу; равнымъ образомъ обществу нуженъ цѣлый день покоя и свободы воскреснаго дня въ отношеніи къ духу, чтобы духъ его могъ осмотрѣться среди своихъ трудовъ, сознать самого себя, выяснитъ откуда и куда онъ идетъ. Утомленный ходомъ обыкновенной жизни, духъ нуждается въ благодатныхъ утѣшеніяхъ религіи, подъ вліяніемъ которыхъ могъ-бы отдохнуть, освѣжиться, очиститься, возвратитъ свое природное благородство и обновитъ свое мужество. И вотъ поэтому-то воскресенье есть по преимуществу *день Господень*, доставляющій человѣку возможность возвышаться къ Тому, Кто одинъ можетъ удовлетворять всѣмъ стремленіямъ его разума, его сердца и его совѣсти. Будучи днемъ богослуженія и Церкви, этотъ день собираетъ предъ Богомъ знатныхъ и незнатныхъ, ученыхъ и невѣждъ, бѣдныхъ и богатыхъ, предоставляя всѣмъ одни и тѣ-же права, усвоивъ одно и то же званіе и доставляя всѣмъ одно и то же утѣшеніе. Поэтому-же воскресенье есть по преимуществу и *день человека*. День этотъ созданъ для человека, а не человекъ созданъ для него; онъ даетъ намъ возможность становиться дѣйствительными людьми и возвращать себѣ среди всего созданія то положеніе, которое утрачено нами въ раю и которое принадлежитъ намъ по праву человѣческаго достоинства. Такимъ образомъ въ жизни человека нѣтъ ничего, что какимъ-либо образомъ не связывалось-бы съ воскресеньемъ.

Приведенныя нами сужденія Геглера можно признать общераспространенными среди западныхъ христіанскихъ моралистовъ; моралисты эти волицѣ согласны между собою въ этомъ отношеніи. Гораздо менѣе можно находить согласія между ними въ опредѣленіи образа или способа религіознаго празднованія вос-

креснаго дня. Разногласіе въ этомъ случаѣ зависитъ не только отъ различія религіозныхъ воззрѣній, принимаемыхъ напр. католиками и протестантами, піэтетами и конфессіоналистами и т. п., но и отъ расовыхъ особенностей западныхъ народовъ. Ригеръ напр. говоритъ, что нѣмцы не хотятъ и не могутъ праздновать свой воскресный день по-англійски, или по-американски. Вообще-же моралисты согласны между собою въ томъ, что празднованіе воскреснаго дня не должно ограничиваться однимъ лишь участіемъ въ общественномъ богослуженіи, не должно наполняться напр. лишь чтеніемъ Слова Божія, уясненіемъ заповѣдей Божіихъ и возбужденіемъ религіозныхъ чувствъ; вмѣстѣ съ этимъ надобно заботиться еще и о широкомъ развитіи христіанской благотворительности, объ умноженіи дѣлъ милосердія и дѣлъ христіанской любви. „Въ настоящее время, говорятъ моралисты, міръ съ гуманностію на устахъ создалъ негуманный порядокъ вещей“; а потому для христіанства открывается задача проявить дѣйствительную гуманность въ ея истинномъ свѣтѣ и сіяніи. Приведемъ по этому поводу сужденія Мартензена, на котораго вообще можно смотрѣть, какъ на выразителя западно-европейскихъ воззрѣній на способъ празднованія воскреснаго дня. Мартензенъ говоритъ: „Суббота сотворена для человѣка, а не человѣкъ для субботы“ (Марк. 11, 27). Ригористическій взглядъ на празднованіе воскресенья, когда на заповѣдь о субботѣ смотрятъ болѣе въ смыслѣ буквального, нежели духовного, — требуетъ, чтобы весь день былъ проводимъ въ богослужебныхъ дѣйствіяхъ, чтобы не только всякаго рода работы были прекращены, но чтобы были также закрыты всѣ и всякаго рода, такъ называемыя, свѣтскія удовольствія, чтобы христіане возможно чаще посѣщали общественное богослуженіе, такъ чтобы въ одинъ и тотъ-же день можно было побывать въ церкви три или четыре раза, и чтобы все остальное время могло быть посвящено частной или домашней молитвѣ. Что подобнаго рода взглядъ на это дѣло и подобнаго рода поведеніе не есть евангельское, то этого нельзя отвергать (sic!). Религіозно-праздничное настроеніе воскреснаго дня,

которое согласно съ евангеліемъ, должно быть радостнымъ, при подобномъ возрѣніи превращается въ аскетическое и ипохондрическое настроеніе (sic!), при чемъ неизбежно наступаетъ духовное утомленіе и скука, вслѣдствіе множества проповѣдей, пѣснопѣній и богослужебныхъ молитвъ, которыя очень часто численностію своею превышаютъ индивидуальную воспріемлемость ихъ, именно нашу духовную отзывчивость къ нимъ. Обыкновенно забываютъ, что питательной пищи, какъ и вообще всякой духовной пищи, можно принять лишь столько, сколько можно усвоить себѣ; забываютъ, что наслажденіе искусствами и разумныя развлечения совершенно не опасны, если только они, будучи хорошо поняты, находятся въ согласіи съ настроеніемъ воскреснаго дня и не дѣйствуютъ на это настроеніе разрушительно,—условіе, которое во многихъ случаяхъ уже можетъ быть правильно рѣшено только индивидуальнымъ лицомъ. Не должно также забывать, что настоятельно-необходимыя дѣла и (по примѣру Самого Господа) дѣла милосердія въ отношеніи къ больнымъ и страждущимъ очевидно должны быть совершаемы нами и въ этотъ день. Безъ сомнѣнія, къ этому надобно присовокупить еще, что всѣ общественныя удовольствія въ теченіе страстной седмицы должны быть прекращены потому, что именно въ это время достигаетъ своего высочайшаго пункта развитія религіозная серьезность, пробуждается сознание тяжести грѣха и важности искупленія; и надобно признать оскверненіемъ, надобно признать признакомъ разложенія общественной нравственности въ средѣ христіанскаго народа то, когда въ новѣйшія времена, въ противоположность религіозной серьезности прежнихъ временъ, на страстной седмицѣ разрѣшаются общественныя удовольствія, вмѣсто того, чтобы противъ нихъ было возбуждаемо энергическое сопротивленіе. Но что говорить о страстной седмицѣ, того конечно нельзя сказать о воскресномъ днѣ“. Такъ разсуждаетъ протестантскій епископъ объ образѣ или способѣ празднованія воскреснаго дня; болѣе или менѣе согласны съ нимъ въ этомъ отношеніи и католическіе моралисты.

VII.

Вопросъ о строгомъ храненіи воскресенья возникъ на западѣ одновременно съ вопросомъ рабочимъ, т. е. одновременно съ развитіемъ социалистическаго движенія среди рабочихъ. И наше изложеніе воззрѣній западныхъ моралистовъ на празднованіе воскреснаго дня было-бы неполнымъ, если-бы мы не указали еще послѣдствія храненія этого дня, по мнѣнію моралистовъ, именно въ этомъ послѣднемъ отношеніи, т. е. въ отношеніи къ рѣшенію вопроса социалистическаго. Западные моралисты видятъ въ храненіи воскреснаго дня одно изъ вѣрнѣйшихъ средствъ противо-дѣйствія современному развитію социалистическаго движенія среди бѣднаго западноевропейскаго народонаселенія.

Откуда пристолеааетъ то, спрашиваютъ они, что социалистическій вопросъ стоитъ повсюду не какъ простая проблема, болѣе или менѣе достойная интереса, но какъ угроза, какъ надвигающаяся опасность, которую надобно предотвратить? По какой это причинѣ неудовольствіе и ненависть растутъ въ глубочайшихъ слояхъ народонаселенія, извѣстныхъ подъ именемъ „рабочихъ?“ Безъ сомнѣнія, причины эти многочисленны, но ненависть, поражаемая ими, никоимъ образомъ не можетъ быть изъясняема лишь этими причинами. Во всякомъ случаѣ достоверно то, что большая часть людей нашего времени *сознаетъ себя внѣ условій существованія, необходимыхъ для человеческой жизни.* Вотъ гдѣ причина ненависти. Трудъ, доведенный до чрезмѣрности, удовольствія преступныя, расточительность, матеріализмъ теоретическій и практическій, дѣлаютъ разумъ грубымъ, обманываютъ совѣсть, раздражаютъ и огрубляютъ сердце, однимъ словомъ—убиваютъ человѣка. Общество чувствуетъ себя больнымъ; оно не можетъ дать себѣ отчета въ дѣйствительныхъ причинахъ своей болѣзни, оно ищетъ ихъ въ установленіяхъ политическихъ, въ дурномъ поведеніи тѣхъ, которыхъ называютъ людьми „привилегированными“; но оно не понимаетъ, что истинная причина его бѣдствій коренится въ нарушеніи законовъ божественныхъ, которые

со времени творенія опредѣлили нормальныя условія человѣческой жизни. Воскресный день, безъ сомнѣнія, не можетъ самъ одинъ преобразовать условія труда, просвѣтить разумы, смягчить и очистить сердца. Но, по крайней мѣрѣ, онъ отърываетъ дверь нравственному и религіозному вліянію, отърываетъ доступъ порядку, свободѣ, спокойствію и взаимной любви, а это и можетъ спасти человечество. Повсюду, гдѣ воскресный день находится въ пренебреженіи, эта дверь заключена. Съ этой точки зрѣнія западные моралисты равно признаютъ отвѣтственными всѣхъ людей, оскорбляющихъ святость воскреснаго дня. По ихъ мнѣнію, люди эти отвѣтственны и предъ современными бѣдствіями и предъ грядущими бурями.

И прежде всего отвѣтственны сами *рабочіе*, или, по крайней мѣрѣ, тѣ изъ нихъ, которые, имѣя возможность хранить воскресный день, не пользуются его свободою или злоупотребляютъ ею. Часто можно слышать, какъ бѣдные люди съ горечью разсуждаютъ о своей бѣдности, этомъ невольномъ рабствѣ; западные моралисты тоже признаютъ, что положеніе этихъ людей часто бываетъ тяжелымъ. Не имѣя вѣрныхъ средствъ жизни, они съ минуты на минуту могутъ подвергаться опасности лишиться всего; ихъ свобода ограничена въ томъ смыслѣ, что они зависятъ отъ совокупности обстоятельствъ, измѣненіе которыхъ не находится въ ихъ власти. Но рабство, отъ котораго они не стараются предохранить себя добровольно, есть тяжелое рабство, потому что оно создается ими самими. Ихъ неумѣренный трудъ, лишенный покоя воскреснаго дня, равно какъ незаконныя удовольствія, слѣдующія за крайнимъ утомленіемъ, низводитъ ихъ на степень рабовъ и дѣлаетъ ихъ неспособными господствовать надъ самими собою. То, что унизило рабовъ античнаго міра до такой степени, что самые серьезные философы спрашивали, имѣетъ-ли рабъ душу,—это съ одной стороны крайности труда, а съ другой—грубые пороки, два явленія, часто идущія рука объ руку. Поэтому люди, запрещающіе намъ во имя Божіе трудъ въ седьмой день, этимъ самымъ воспрещаютъ намъ ниспадать до степеней рабовъ, а самый законъ, предлагаемый ими для нашей жизни

есть законъ свободы, потому что, сохраняя его; мы обновляемъ запасъ нашихъ силъ физическихъ и нашу нравственную энергію.

Но мы должны сознаться, что не одни лишь рабочіе виновны въ этомъ, и что большое число тѣхъ, которые наполняютъ собою число недовольныхъ, заимствуютъ сѣмена злаго социализма... отъ своихъ господъ и отъ своихъ патронновъ! Мы не колеблемся сказать, что господа, требующіе отъ слугъ и рабочихъ исполненія труда въ воскресный день, работаютъ въ пользу социальной революціи. Они забываютъ, что требуя услугъ отъ своихъ рабочихъ въ воскресный день, этимъ самымъ заставляютъ этихъ людей, безъ большой умственной и нравственной культуры, пскать ночью въ грубыхъ удовольствіяхъ вознагражденія за покой, котораго они были лишены днемъ. Переступая въ трудовые часы за нормальныя границы, предаваясь труду излишнему, эти несчастные воображаютъ себѣ, что имѣютъ право, когда наступаетъ для нихъ отдохновеніе, переходить всякія границы благоразумія, и, не говоря уже о нравственномъ поруганіи, которымъ казнятъ себя сами, они въ одну ночь расходуютъ иногда больше денегъ, чѣмъ сколько могли-бы израсходовать, проводя день воскресный вмѣстѣ съ своимъ семействомъ. Упадокъ духа, разрушеніе здорovia, матеріальная бѣдность.—вотъ звенья одной и той-же цѣпи. Ослабленное тѣло теряетъ свою способность къ труду, заработокъ уменьшается, болѣзни повторяются все чаще и чаще, а вотъ и долгъ, голодъ и разореніе.

Западные моралисты говорятъ еще, что даже не будучи хозяевами мастерскихъ, основателями заводовъ, промышленниками-предпринимателями, мы можемъ имѣть, какъ выражается книга Исходъ, „пришлецовъ въ жилищахъ нашихъ“, т. е. людей зависящихъ отъ насъ, напр., подчиненныхъ намъ, и мы обязаны уважать воскресный день этихъ людей, отказываясь, насколько это возможно, отъ ихъ служенія намъ. Западные моралисты даже совѣтуютъ привилегированнымъ классамъ воспользоваться всѣмъ своимъ вліяніемъ, чтобы держать бѣдныхъ людей вдали отъ вредной для нихъ разсѣянности; чтобы не лишать ихъ свободы при-

существовать при богослуженіи и въ особенности доставить имъ хорошее чтеніе. Бѣдный человѣкъ, не поддающійся добродушію, непремѣнно подпадаетъ дурному, и инстинкты его природы, наименѣе благородные, не замедлятъ взять надъ нимъ верхъ. Скоро онъ не будетъ уже имѣть другой цѣли жизни въ этомъ мірѣ, какъ только удовлетвореніе своихъ эгоистическихъ желаній; связи любви, преданности, признательности, еще привязывающія его къ истиннымъ друзьямъ, скоро ослабѣютъ, его умственный горизонтъ сужится, его вкусы болѣе и болѣе станутъ низкими. Грубыя чувственыя удовольствія раньше или позже сдѣлаются единственною цѣлью жизни подобныхъ людей; и вотъ молодой человѣкъ, быть можетъ, расположенный нѣкогда къ добру, теперь не лишенный своего человѣческаго достоинства, отдается первому случайному агитатору. Будучи не въ силахъ самостоятельно разсуждать о вопросахъ, обсуждаемыхъ въ верху его, онъ съ жадностію слушаетъ „соціального“ говоруна. Ему отдаетъ свой тяжкимъ трудомъ пріобрѣтенный заработокъ, и не только свой заработокъ, но и сохранившійся у него остатокъ расположенности къ труду и даже свои послѣднія чистыя привязанности, связывающія его съ домашнимъ очагомъ; и наконецъ онъ идетъ за нимъ повсюду, куда только тотъ поведетъ его, идетъ за нимъ даже, какъ мы видѣли это во Франціи, для совершенія преступныхъ дѣяній коммуны; ему не по себѣ жить въ кругу семейства, онъ живетъ уже на улицѣ.

Итакъ, заключаютъ западные моралисты, если наше общество желаетъ избѣжать великихъ катастрофъ, которыя угрожаютъ нѣкогда развиться, если оно хочетъ идти путемъ прогресса, болѣе и болѣе стремясь къ полной свободѣ, если человѣчество желаетъ жить и дѣйствительно совершенствоваться, пусть-же всѣ, знатные и незнатные, богатые и бѣдные, хозяева и рабочіе, *помнятъ день субботній*. Но пусть также помнятъ, что этотъ *субботній день долженъ быть нами освященъ*, потому что только тогда онъ станетъ дѣйствительнымъ днемъ покоя, только тогда прольетъ на нашу жизнь весь свѣтъ жизни разумной, святой и богоугодной.

VIII.

Усвоивъ такое высокое значеніе воскресному дню, соединивъ со строгимъ храненіемъ этого дня правильное развитіе жизни современнаго намъ общества, его матеріальное благосостояніе и его духовный прогрессъ,—занадныя моралисты естественно должны были встрѣтиться съ слѣдующимъ вопросомъ: кому-же надобно вручить охрану и защиту покоя и святости воскреснаго дня? Кто долженъ наблюдать за строгимъ храненіемъ воскреснаго дня? Обычай, отвѣчаютъ одни; именно обычай долженъ быть стражемъ общественной нравственности вообще, и воскреснаго дня въ частности. Но противъ этого положенія справедливо замѣчаютъ: конечно, „обычай есть гораздо сильнѣйшій охранитель воскреснаго дня, чѣмъ законъ; но не можетъ быть болѣе роковаго заблужденія, какъ предоставить (по крайней мѣрѣ) въ Германіи это дѣло обычаю и его постепенному возстановленію, и оставить его безъ помощи закона“. Почему-же? Потому что „устроенные отъ природы антиномистически (противозаконно), мы нуждаемся въ законѣ и можемъ охотно принять ограниченія, лишь предписываемыя закономъ, и можемъ подчиняться только имъ надлежащимъ образомъ“. Такъ говоритъ, между прочимъ, Ригеръ. Но о какомъ законѣ говоритъ онъ? Говоритъ-ли онъ о законѣ церковномъ, обязательномъ для христіанъ, или-же о законѣ государственномъ, обязательномъ для насъ, какъ гражданъ того или другаго христіанскаго государства? Вотъ его отвѣтъ: „Доколѣ государство хочетъ имѣть народную Церковь, доколѣ оно хочетъ быть христіанскимъ государствомъ,—хотя и не высказываетъ этого явнымъ образомъ,—или по крайней мѣрѣ, хочетъ открыто держаться вліяній христіанства: доколѣ его обязанность, а также и его интересъ состоитъ въ томъ, чтобы оградить воскресный день повѣрительствомъ законовъ. Естественно, что государство не можетъ и не должно дѣлать ничего иного, какъ только предписать покой и тишину воскреснаго дня; подѣйствовать-же на освященіе воскреснаго дня—это лежитъ въ его сферы“. Эта другая сфера исключительно принадлежитъ

уже народной Церкви. Итакъ государство въ союзѣ съ Церковію, или Церковь въ союзѣ съ государствомъ—вотъ кто обязанъ издать охранительныя и защитительныя законы въ отношеніи къ воскресному дню, вотъ кто обязанъ наблюдать за строгимъ покоемъ и освященіемъ воскреснаго дня. Такова точка зрѣнія на этотъ предметъ Ригера; но можно сказать, что эта-же точка зрѣнія раздѣляется и всѣми христіанскими моралистами. Приведемъ еще для примѣра прекрасныя мысли объ этомъ-же предметѣ епископа Мартензена. Разсуждая о строгихъ и даже ригористическихъ церковно-гражданскихъ законахъ англичанъ въ отношеніи къ сохраненію воскреснаго дня, достопочтенный Зеландскій епископъ, между прочимъ, говоритъ: „какъ ни много можно сказать съ точки зрѣнія евангельской свободы противъ ригористическаго храненія воскреснаго дня англичанами, во всякомъ случаѣ нельзя отказать въ высокомъ уваженіи той націи, которая для защиты себя отъ страшной опасности—потеряться въ огромной всемірной торговлѣ, кругомъ опутывающей ее и угрожающей у ней всему божественному и священному, сама подчинила себя строгой дисциплинѣ воскреснаго дня. Впрочемъ въ наше время менѣе можно находить повода бороться съ ригористическимъ празднованіемъ воскресенья, чѣмъ съ вялымъ, индифферентнымъ, въ цошломъ и дурномъ смыслѣ, свѣтскимъ воззрѣніемъ, которое относительно празднованія священнаго дня получило у насъ такое широкое распространеніе. Конечно, индивидуальная свобода не должна быть исполнѣ подавлена какими-либо внѣшними законами; но вообще можно утверждать, что никто не можетъ быть истиннымъ христіаниномъ, когда не чувствуетъ въ себѣ потребности проводить праздники въ общеніи со своимъ Господомъ и Его вѣрующими, такъ какъ все христіанское безъ церковности—призрачно и лишено сущности. И доколѣ государство заявляетъ какое-либо желаніе быть христіанскимъ государствомъ, и доколѣ предполагается еще существованіе христіанскаго народа и христіанской народной Церкви,—государство съ своей стороны должно принять подъ своею защиту праздничный день и этимъ поддержать въ

народъ убѣжденіе, что человѣческая жизнь имѣетъ вѣчное назначеніе, что земледѣліе, торговля и мірскія ремесленныя занятія никакимъ образомъ не составляютъ послѣдней и высочайшей цѣли бытія; всѣ существующія въ общественной жизни работы и всѣ мірскія занятія должны быть запрещены въ этотъ день, хотя-бы евреи и язычники и, находили это стѣснительнымъ для себя; исключенія могутъ быть допущены только въ случаяхъ крайней необходимости; равно какъ должны быть строго ограничены и всѣ грубыя, безнравственныя развлеченія въ этотъ день. Ваяны узаконенія касательно празднованія воскреснаго дня, которыя доставляютъ въ руки нарушителей множество извиняющихъ обстоятельствъ, притупляютъ въ народѣ сознаніе о вѣчномъ назначеніи человѣчества, потемняютъ убѣжденіе въ томъ, что эта жизнь должна быть переживаема нами для болѣе высшихъ интересовъ, чѣмъ земные, и, напротивъ того, поддерживаютъ и укрѣпляютъ мнѣніе о томъ, что самое важное и самое главное въ жизни—это земныя потребности, быстрая нажива и чувственное наслажденіе“. Вообще жалобы западныхъ моралистовъ на то, что государства еще недостаточно сознаютъ всю важность строгаго храненія воскреснаго дня, недостаточно ограждаютъ покой и святость его законами,—такія жалобы, можно сказать, почти всеобщы среди этихъ моралистовъ. Вотъ, напр., что говоритъ Ригеръ о германскомъ законодательствѣ въ отношеніи къ храненію воскреснаго дня. „Кто разсмотритъ всѣ эти законодательныя труды современной Германіи, тотъ замѣтитъ въ нихъ вообще заботливое стараніе о томъ, чтобы вымыть шкуру, не замочивъ ея (den Pelz zu waschen, ohne ihn nass zu machen, т. е. согласить противоположныя начала). Въ этихъ законодательствахъ не уничтоженъ самый принципъ; не дано полнаго преобладанія матеріалистическимъ стремленіямъ надъ древнимъ воскреснымъ правомъ, но въ то-же самое время замѣтно, что законодатели съ большими усиліями и съ внутреннею неувѣренностію и непереносностію старались о томъ, чтобы не столкнуться враждебно съ требованіями жизни и даже со склонностями и привычками

массы, и старались достигнуть этой цѣли посредствомъ разнообразной смѣси ограниченій, уступокъ, которыя всюду открываютъ дорогу злоупотребленіямъ и нарушеніямъ закона“. Подобныя же жалобы можно слышать и въ другихъ странахъ западной Европы.

Впрочемъ ошибочно было-бы думать, что усилія западныхъ моралистовъ въ пользу строгаго храненія покоя и святости воскреснаго дня пропадаютъ совершенно безслѣдно въ законодательныхъ сферахъ европейскихъ народовъ, что будто-бы усилія эти не имѣютъ никакого вліянія на западно-европейскія законодательства. Въ виду сеголовой современной гидры, извѣстной подъ именемъ социализма, воскресное право служить предметомъ обсуждения почти всѣхъ европейскихъ законодателей, и даже въ нынѣшнемъ году напр. (отъ 11-го іюня) во всей Австрійской имперіи вступилъ въ силу новый государственный законъ о покоѣ воскреснаго дня и нормальномъ рабочемъ времени (Salzburger Kirchenblatt, 1885, № 25). Очевидно труды западныхъ моралистовъ сопровождаются нѣкоторымъ успѣхомъ, хотя вообще надобно сказать, что ими еще немного достигнуто въ этомъ отношеніи.

Ж. Устолминъ.

ОПЕЧАТКА. Въ № 13 журнала „Вѣра и Разумъ“ на страницѣ 1-й въ 3-й строкъ сверху напечатано: *опытъ православныхъ отношеній христіанства къ философіи*; нужно чытать — *опытъ правильныхъ отношеній христіанства къ философіи*.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНИИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ

(Продолженіе *).

Глава IV.

О различныхъ типахъ философскихъ системъ.

62. Понятіе абсолютнаго основанія.—63. Философія понятія, какъ антропологическій типъ.—64—66. Идея міра, духа и абсолютнаго существа.—67. Существенное съ точки зрѣнія идеи.—68. Идея абсолютнаго основанія.—69. Философія разума, какъ теологическій типъ.—70. Общее свойство всѣхъ типовъ—формализмъ.—71. Сущность и односторонность рационализма.—72. Возвращеніе къ религіи или откровенію.—73. Автономія и гетерономія разума.—74. Разумное изслѣдованіе.—75. Типъ религіозной философіи.—76. Общій выводъ изъ характеристикъ различныхъ типовъ.—77. Выраженіе ихъ въ исторіи философіи.

62. Если теперь точка зрѣнія мышленія требуетъ опредѣленія частнаго или единичнаго всеобщимъ, то съ этой точки и абсолютное основаніе всѣхъ вещей должно мыслиться въ той же формѣ. Мы видѣли, что предположеніе разума въ природѣ и всякаго конечнаго разума возможно лишь при предположеніи разума безконечнаго. Съ точки зрѣнія мышленія этотъ безконечный разумъ долженъ мыслиться и какъ безконечно единичное, и какъ безконечно всеобщее, чему и соотвѣтствуетъ именно понятіе безконечной личности, ибо, какъ личность, она есть абсолютное единое и единственное, а, какъ разумъ, она есть разумъ разумовъ или абсолютное всеобщее. Какъ безконечная личность, высочайшій разумъ есть безконечное могу-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 12.

щество или всемогущество; какъ безконечный разумъ это всемогущество есть высочайшая премудрость и всевѣдѣніе, какъ всемогущій, высочайшій разумъ есть вообще существо всесовершеннѣйшее и потому благое. Словомъ, съ этой точки зрѣнія абсолютное основаніе всѣхъ вещей мыслится, какъ безконечно совершенная, живая личность. Отношеніе ея къ вещамъ или космосу тоже мыслится въ видѣ личнаго сознательнаго отношенія къ своему дѣлу или произведенію, по подобію того, какъ человѣкъ относится къ своимъ дѣйствіямъ. Это отношеніе здѣсь посредствуется разумностію, т. е. осуществляется черезъ разумъ. Всемогущій и всевѣдущій разумъ мыслить разные роды и виды вещей и вслѣдствіе того космосъ, какъ частное явленіе, получаетъ свое бытіе ¹⁾. Божество, такъ сказать, мыслить вещами. Отношеніе вещей къ божественнымъ мыслямъ можно однако представлять двояко: или божественныя мысли суть вѣчные типы, отъ выраженія коихъ во временныхъ вещахъ, въ единичныхъ экземплярахъ, получаетъ бытіе все разнообразіе предметовъ, или-же временныя вещи получаютъ свое бытіе отъ нихъ, какъ частный выводъ, какъ результатъ, т. е. или эти вѣчныя мысли суть цѣли предметовъ природы, или производители дѣйствуютъ, какъ образцы или какъ силы. Въ первомъ случаѣ Божество будетъ общею послѣднею цѣлію всѣхъ вещей, въ послѣднемъ—ихъ первоначальнымъ общимъ основаніемъ. Въ томъ и другомъ случаѣ, однако, отношеніе безконечнаго разума къ конечнымъ вещамъ будетъ отношеніемъ общаго къ частному, какъ отношеніе понятій. Вслѣдствіе этого мыслители обыкновенно впадаютъ въ ту ошибку, что міръ конечныхъ вещей считаютъ совѣчнымъ Божеству, рядомъ съ которымъ признаютъ существованіе совѣчной ему, невыразимой ни въ какихъ понятіяхъ, матеріи. Богъ отъ вѣчности мыслилъ въ своемъ разумѣ міръ и чрезъ то будто-бы отъ вѣчности принимала извѣстныя формы безкачественная ма-

1) Ср. Augustini, Quaest. lib. LXXXIII q. 46: Sicut in mente artificis est forma, seu ratio rei artificiatæ producendæ, ita res omnes producibiles a Deo habent suas rationes et formas in intellectu Dei supremi artificis. Ср. Thomæ Aquinatis, Summa theol. 1 qu. XV. Смолр. Макарія: Догматич. Богосл. С.П.Б. 1849. II стр. 28—29. § 58.

терія ¹⁾. Во всякомъ случаѣ характеристично здѣсь именно то, что міръ является въ видѣ системы мыслей Божіихъ, въ немъ выражающихся, какъ въ частномъ явленіи, и Божество мыслится, слѣдовательно, какъ бесконечно единое, всеобщее и высочайшее разумное существо.

63. Такимъ образомъ, при построеніи философской системы съ точки зрѣнія мышленія въ нее должны входить слѣдующія черты, какъ это видно изъ предшествующаго краткаго обзорѣнія: въ понятіи о природѣ—понятіе о цѣлесообразномъ осуществленіи системы или лѣствицы понятій въ качествѣ цѣлей ея дѣятельности; въ понятіи о человѣкѣ—понятіе о родѣ существъ чувственно-разумныхъ, обладающихъ самосознательною личностію; въ понятіи о Божествѣ—понятіе бесконечной личности или о бесконечномъ живомъ существѣ. Мы видимъ здѣсь, слѣдовательно, въ изученіи природы преобладаніе телеологии, въ изученіи человѣка—психологии, въ понятіи о Божествѣ—преобладаніе представленія о свойствахъ жизни Божіей ²⁾. Очевидно, что, при построеніи міросозерданія съ точки зрѣнія мышленія, построение это касается преимущественно внутреннихъ свойствъ міра, человѣка и Бога, насколько эти свойства опредѣляются формою всеобщности, т. е. формою понятія. Сущее мыслится здѣсь, какъ совокупность однородныхъ и разнородныхъ, сравнимыхъ и несравнимыхъ съ человѣческою личностію существъ подъ условіемъ бесконечной личности или бесконечнаго разума, безъ котораго немислимо никакое конечное разумное или причастное разума бытіе. Очевидно, этотъ типъ построенія философскихъ системъ можно назвать типомъ

¹⁾ Въ сущности нѣтъ необходимости съ этой точки зрѣнія признавать вѣчность міра, къ чему, повидному, склонны были даже схоластики, какъ напри- мѣръ Тома. Вѣчная творящая мысль, конечно, существовала вѣчно; но въ этой вѣчной мысли содержалось отъ вѣчности представленіе того момента времени, при наступленіи коего должны были, по нахренію Божію, произойти вещи; они и произошли именно въ этотъ моментъ. Если-же мыслить существованіе мыслей Божіихъ въ отвлеченіи отъ времени, то міръ долженъ былъ произойти вмѣстѣ съ временемъ, и слѣдовательно, опять не совѣснъ Богу. Ср. Augustin. De civit. Dei XII, 25; XI, 6.

²⁾ Филарета Догмат. Богословіе. 1 стр. 61. § 28. Раздѣленіе свойствъ Божіихъ. Антонія, § 19.

по преимуществу антропологическимъ, ибо преобладающими чертами этого типа являются черты, опредѣляемыя по сравненію съ чертами человѣческой личности, такъ что даже само Божество мыслится здѣсь антропоморфически. По этой причинѣ этотъ типъ построения вообще близокъ къ наукамъ антропологическимъ и главнымъ образомъ связанъ съ успѣхами психологическаго самонаблюденія. Для иллюстраціи этого типа пусть читатель припомнитъ разные „опыты о человѣческомъ духѣ“ и построенныя на этихъ опытахъ системы, которыми богата литература XVII и XVIII столѣтій.

64. Обращаясь теперь къ характеристикѣ построения философскихъ системъ съ точки зрѣнія разума, прошу прежде всего припомнить, что разумъ я называлъ раньше рефлексіею на мышленіе. Эта рефлексія есть умственное воззрѣніе на объективное содержаніе понятій, открывающее въ этомъ содержаніи отношеніе условности, посредствомъ котораго въ каждомъ предметѣ понятія различается обуславливающая его свойства принципа. Представленіе предмета понятія посредствомъ его принципа есть идея этого предмета. Въ понятіи общіе и частные его признаки остаются какъ-бы вѣдъ одинъ другаго, ибо находятся одни *подъ* другими и чрезъ то хотя объемлются одинъ другимъ, но также одинъ другимъ исключается (общій изъ частнаго и наоборотъ). Напротивъ въ идеѣ они объединяются, какъ моменты своего принципа, и мы чрезъ это уразумѣваемъ основаніе ихъ бытія въ предметѣ, а чрезъ то уразумѣваемъ самый предметъ. Идея, слѣдовательно, не только вноситъ единство въ понятіе предмета, но и возможное уразумѣніе его природы. Но именно въ силу того, что идея возникаетъ вслѣдствіе различенія условности, она постоянно выводитъ сознаніе, такъ сказать, за предѣлы самой себя до тѣхъ поръ, пока это сознаніе не дойдетъ до послѣдняго условія. Поэтому идея каждаго предмета отсылаетъ насъ къ идеямъ о другихъ предметахъ, отличіемъ отъ коихъ она обусловлена. Міръ поэтому представляется осуществленіемъ многихъ принциповъ или идей. Однако идея не можетъ остаться при этомъ множествѣ, такъ какъ она должна представить это множество черезъ его принципъ; а это она можетъ лишь тогда предста-

вить, если это множество представить въ качествѣ моментовъ этого принципа. Міръ, такимъ образомъ, по подобію каждаго отдѣльнаго предмета, также представляется въ единствѣ, какъ выраженіе или осуществленіе своей идеи, которая содержитъ въ себѣ принципъ его бытія. Если мы на этой дорогѣ къ послѣднему основанію міра остановимся на предпослѣдней ступени, то мы найдемъ, что міръ существуетъ или какъ выраженіе истины ¹⁾, или какъ выраженіе блага, или какъ выраженіе красоты, ибо свойства и существованіе каждаго предмета въ представленіи его черезъ его принципъ могутъ быть объяснены лишь въ томъ случаѣ, если принципъ его бытія есть моментъ какой-нибудь изъ этихъ трехъ идей или даже всѣхъ ихъ вмѣстѣ. Но истина, добро и красота сами суть только моменты единой идеи, про которую можно сказать лишь то, что она идея и какъ идея, опредѣлена этими своими моментами. Итакъ, съ точки зрѣнія разума міръ на нашемъ умственномъ воззрѣніи въ концѣ концовъ необходимо долженъ представиться выраженіемъ идеи, именно какъ идеи ²⁾. Труднѣйшую задачу съ этой точки зрѣнія составляетъ объясненіе черезъ принципъ лжи, зла и безобразія, т. е. того несоотвѣтствія идеѣ, которое, повидимому, съ точки зрѣнія разума совсѣмъ должно не существовать. Такое или иное рѣшеніе этой проблемы даетъ извѣстную окраску всему міросозерцанію, построенному съ точки зрѣнія идеи, и приводитъ къ дуализму или монизму, къ пессимизму или оптимизму.

65. Идея, какъ принципъ міра, не есть однако послѣднее основаніе всѣхъ вещей: она выводитъ наше сознаніе за свои предѣлы, ибо оказывается идеєю относительною. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ ея моменты существуютъ лишь въ отношеніи къ

¹⁾ Мы полагаемъ обыкновенно, что мы именно тогда понимаемъ бытіе предмета, когда понимаемъ необходимость его существованія. Но необходимость его существованія мы понимаемъ только тогда, когда эта необходимость разумна, т. е. когда мы сознаемъ, что предмету необходимо быть надлежить. И въ этомъ лежитъ истина его бытія и истина его познанія. Постигая необходимость предмета, мы, следовательно, постигаемъ его истину.

²⁾ Ср. Картова, Система изложенія логики, § 111, стр. 253. Трудъ покойнаго профессора доселѣ остался неоцѣненнымъ по достоинству, можетъ по темнотѣ изложенія, но въ немъ таится много глубокихъ мыслей.

другому. Истина, благо и красота существуютъ лишь для ума, воли и сердца; а потому и единство ихъ, сама идея, можетъ существовать лишь въ отношеніи къ единству ума, воли и сердца, т. е. въ отношеніи къ другой идеѣ. Поэтому идея міра во всѣхъ своихъ моментахъ есть идея бытія въ отношеніи къ другому, которое предполагаетъ идею бытія для себя. Бытіе для себя есть бытіе въ отношеніи къ себѣ, т. е. оно есть тоже какъ-бы отношеніе къ другому; но это другое въ сущности тоже самое, что къ этому другому относится. Такое бытіе для себя есть наше самосознаніе или наша душа, ибо какъ познаваемый объектъ она существуетъ только въ отношеніи къ познающему субъекту, но этотъ субъектъ и есть именно самъ-же познаваемый въ этомъ случаѣ объектъ. Отождествленіе субъекта и объекта въ актѣ самосознанія есть представленіе нашего я въ качествѣ принципа душевной жизни. Но представленная черезъ этотъ принципъ душа себѣ самой является въ идеѣ, какъ самосознательная идея. Опредѣляя себя, какъ субъектъ истины, блага и красоты, т. е. опредѣляя себя, какъ субъектъ идеи, она находитъ въ себѣ умъ, волю и чувство; опредѣляя-же себя, какъ объектъ идеи, она находитъ въ умѣ истину, въ волѣ добро, въ чувствѣ красоту. Но опредѣляя умъ истиною, волю добромъ, чувство красотой, она создаетъ науку, практическую жизнь и искусство. Поскольку она сознаетъ себя носителемъ или субъектомъ истины, блага и красоты, она имѣетъ теоретическое самосознаніе; поскольку-же она опредѣляетъ себя этими тремя моментами идеи, какъ объектъ, она имѣетъ практическое самосознаніе. Въ практическомъ или нравственномъ самосознаніи она находитъ свое соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе идеѣ о себѣ и произноситъ о себѣ свой судъ. Здѣсь въ этомъ пониманіи себя открывается у каждаго большое разнообразіе, вслѣдствіе чего нравственный характеръ или складъ у различныхъ людей бываетъ различенъ. Но черезъ это, конечно, человѣкъ не перестаетъ быть бытіемъ для себя. Такимъ образомъ въ бытіи для себя передъ нами развертывается все богатство психической жизни и желая эту жизнь познать съ точки зрѣнія разума, т. е. въ формѣ идеи, мы переходимъ къ

идеѣ существа, сознающаго себя въ формѣ самосознательной идеи, въ противоположность идеѣ, которая себя не знаетъ. Именно это и есть идея нашего я, со всею полнотою его содержанія, представленнаго въ качествѣ моментовъ его бытія (предметъ пневматологіи).

66. Но идея бытія для себя не есть еще идея существа абсолютнаго; ибо бытіе для себя есть противоположность бытія для другаго, а потому есть бытіе относительное. Наше я, какъ я, есть противоположность не я и потому обусловлено отрицательнымъ отношеніемъ къ другому, которое представляется внѣ я. Конечно, внѣ своего я мнѣ необходимо допустить существованіе другихъ я; но эти я внѣ меня составляютъ именно лишь отрицательное условіе того, что въ противоположность имъ себя я почитаю я. Какъ „это“ есть противоположность „того“ и „онаго“, такъ и наше я есть противоположность „ты“ и „онъ“¹⁾. Само собою разумѣется, что это противоположеніе потому и совершается въ сознаниі, что обусловлено реальною противоположностію. Итакъ для-себя-бытіе, какъ мы его находимъ въ насъ, есть бытіе условное. Но условіе не можетъ существовать безъ безусловнаго, по самой идеѣ своей. Поэтому наше сознаніе отсылается дальше, къ идеѣ существа безусловнаго, которое есть и безусловное бытіе для другаго, и безусловное бытіе для себя, и безусловный принципъ того и другаго, т. е. и безусловный объектъ, и безусловный субъектъ, и безусловный принципъ всякой субъективности и объективности. Въ самомъ дѣлѣ, наше сознаніе не можетъ имѣть идеи условнаго объекта безъ идеи безусловнаго объекта, равнымъ образомъ не можетъ имѣть идеи условнаго субъекта безъ идеи безусловнаго субъекта. Словомъ, нельзя представить никакого принципа бытія, не представляя безусловнаго принципа всякаго бытія. Итакъ мы приходимъ къ

¹⁾ По всей вѣроятности указательныя и личныя мѣстоимѣнія и по происхожденію находятся въ философскомъ средствѣ, ибо, какъ самыя общія категоріи различенія вещей съ объективной (указательныя) и субъективной (личныя) стороны, они находятся несомнѣнно въ логическомъ средствѣ. Славянскіе корни тѣхъ и другихъ, особенно 2-го и 3-го лица, несомнѣнно въ средствѣ. *Ант. Будиловича*, „Анализъ составныхъ частей славянскаго слова съ морфологической точки зрѣнія“. Кіевъ. 1877, стр. 74—76.

идеѣ существа абсолютнаго. Но этотъ путь нашъ къ вершинѣ бытія въ сущности есть лишь возвратъ къ ней, ибо на самомъ-то дѣлѣ не отъ условнаго мы восходимъ къ безусловному, а, наоборотъ, отъ безусловнаго нисходимъ къ условному, ибо условное мы можемъ представить лишь чрезъ безусловное. Идея безусловнаго, слѣдовательно, въ нашемъ сознаниі предшествуетъ идеѣ условнаго, ибо ее обусловливаетъ ¹⁾. Но если такъ, то въ концѣ концовъ оказывается, что построение философской системы съ точки зрѣнія разума все зиждется на идеѣ существа абсолютнаго или безусловнаго. Слѣдовательно, послѣднимъ основаніемъ этого построения служитъ признаніе бытія безусловнаго въ томъ же и даже высшемъ объективномъ смыслѣ, чѣмъ въ какомъ мы признаемъ въ этомъ построеніи бытіе условное.

67. Теперь конечно понятно, что съ точки зрѣнія этого построения существеннымъ въ вещахъ должно считаться принципиальное, обуславливающее собою свойства вещи; а самыя, обусловленные этимъ принципомъ, свойства должны считаться явленіемъ или выраженіемъ сущности. То же, что изъ этого принципа выведеннымъ быть не можетъ, будетъ считаться случайностію, не имѣющею существеннаго значенія. Принципиальное мы можемъ принять за содержаніе предмета, а свойства, въ которыхъ оно выражается, за существенную его характеризующую форму. Существеннымъ отношеніемъ предмета будетъ отношеніе условности. Ясно, что здѣсь всѣ свойства вещи мыслятся въ отношеніи къ ихъ необходимости и даже самое случайное должно являться съ этой точки зрѣнія, какъ необходимо мыслимая или признаваемая случайность. Очевидно, что различіе существеннаго отъ случайнаго производится здѣсь посредствомъ представленія соотвѣтствія или несоотвѣтствія предмета своей идеѣ: существенное въ предметѣ есть соотвѣтствующее идеѣ, а несущественное—несоотвѣтствующее.

¹⁾ Ср. I a s o b i, Werke, IV, 6, S. 152: „Я беру цѣлаго чловѣка, безъ дѣленія его на части, и нахожу, что его сознаніе составляетъ изъ двухъ первоначальныхъ представленій, представленія условнаго и безусловнаго. Оба связаны между собою неразрывно, однако такъ, что представленіе условнаго предполагаетъ (уже) представленіе безусловнаго“.

Но то, что соотвѣтствуетъ идеѣ, чрезъ то самое входитъ въ идеальный міропорядокъ, какъ его составной моментъ, и предметы здѣсь, слѣдовательно, до извѣстной степени какъ-бы разрѣшаются въ свою идею. Разрѣшиться совершенно они конечно не могутъ, ибо тогда отъ предметовъ не осталось-бы ничего; а потому въ самомъ идеальномъ созерцаніи, т. е. въ самой идеѣ должна быть признана эта ихъ неразрѣшимость въ идею, какъ ручательство въ томъ, что они не мысли, не идеи, а именно реальные предметы, только соотвѣтствующіе идеѣ, и вслѣдствіе этого соотвѣтствія занимающіе извѣстное мѣсто въ нашемъ идеальномъ міропредставленіи. Слѣдовательно, существеннымъ въ вещахъ съ этой точки зрѣнія должно на самомъ дѣлѣ считаться именно то, что по самой своей идеѣ есть не идея, а отличное отъ нея реальное содержаніе, характеризующееся въ своемъ реальномъ бытіи соотвѣтствіемъ смыслу выражаемой имъ идеи ¹⁾. Это не значитъ впрочемъ, чтобы для творческаго ума вещи не разрѣшимы были въ идеи.

68. Но если никакой предметъ не можетъ распуститься или вмѣститься въ идею по самой своей идеѣ о немъ, то это еще болѣе приложимо къ абсолютному основанію всѣхъ вещей. Идея абсолютнаго бытія хотя и есть необходимая идея нашего разума, на которой онъ весь зиждется со всѣми своими познаніями, однако она не можетъ исчерпать бытія абсолютнаго, такъ какъ по самой своей идеѣ абсолютное абсолютно неисчерпаемо для нашей о немъ идеи и потому есть вышнее ей бытіе. Вслѣдствіе этого, съ точки зрѣнія нашего разума, абсолютное основаніе всѣхъ вещей само въ себѣ всегда должно остаться для разума неисчерпаемо и, слѣдовательно, непостижимо. Но идея о немъ, какъ мы видѣли, необходимо должна существовать, ибо безъ нея самъ разумъ немислимъ. Необходимо, слѣдовательно, должно существовать и представленіе абсолютнаго бытія въ идеѣ. Такъ какъ представленіе предмета въ идеѣ есть представленіе его посредствомъ его основанія или принципа, то абсолютное бытіе должно быть представлено въ этомъ случаѣ также посредствомъ своего принципа. Ясно,

¹⁾ Здѣсь лежатъ существенный пунктъ различія и несогласія съ Гегелемъ.

слѣдовательно, что въ абсолютное бытіе черезъ это должно внести представленіе нѣкотораго внутренняго безусловнаго отношенія къ себѣ (*τρόπος ὑπαρξέως*). Это отношеніе къ себѣ представимо лишь въ томъ случаѣ, если относящееся относится къ себѣ, какъ другое, оставаясь тѣмъ же, слѣдовательно, если въ этомъ отношеніи есть бытіе для другаго, или объектъ, бытіе для себя, или субъектъ, и бытіе, объединяющее и составляющее принципъ того и другаго, или самосознаніе. Дѣйствительно абсолютное бытіе, какъ условіе объективнаго бытія, есть абсолютный объектъ или бытіе для другаго. Какъ такое бытіе, оно должно быть принципомъ всего истиннаго, добраго и прекраснаго, т. е. должно быть самою абсолютною истиною, самымъ абсолютнымъ благомъ, самою абсолютною красотою. Но оно есть вмѣстѣ и абсолютный субъектъ или для себя бытіе, такъ какъ оно есть абсолютное основаніе и всякаго субъективнаго бытія, а не только объективнаго. Какъ абсолютный субъектъ, оно есть абсолютный умъ, абсолютная воля, абсолютное чувство. Сверхъ всего этого въ абсолютномъ должно быть объединяющее все это самосознаніе или личность; но абсолютная личность не можетъ быть простымъ самосознаніемъ, которое говоритъ о себѣ только одно я; оно должно быть абсолютнымъ самосознаніемъ, въ которомъ сознаніе единаго я содержитъ въ себѣ сознаніе „ты“ и „онъ“; ибо полное личное самосознаніе есть сознаніе и того, что есмь я, и того, что еси „ты“, и того, что есть „онъ“. Въ сущности, слѣдовательно, абсолютное должно быть представляемо какъ тріединная личность. Но здѣсь возможно это тріединство представлять себѣ различно и по большей части неправильно. Можно мыслить его модалистически (номиналистически) или тритеистически (реалистически), субординаціоналистически или въ совершенномъ равенствѣ и единосущи. Истинное понятіе объ абсолютномъ есть конечно христіанское понятіе о Пресвятой Троицѣ, заимствуемое изъ откровенія, которое убѣждаетъ насъ, что Божество дѣйствительно едино по существу, но троично въ лицахъ: Отецъ, Сынъ и Св. Духъ. Но это непостижимое таинство Св. Троицы однако не могло бы быть скрыто человеку, если бы разумъ человѣческій не былъ способенъ какимъ-

нибудь образомъ принять его, если-бы въ самомъ устройствѣ его не было къ тому расположенія. Именно это расположеніе разума къ умопредставленію Пресвятой Троицы и выражается въ способности идеальнаго различенія въ самомъ абсолютномъ нѣкоторыхъ внутреннихъ отношеній къ себѣ ¹⁾. А потому таинство Пресвятыя Троицы, по христіанскому ученію, хотя и совершенно непостижимо, но разуму не противорѣчить и въ немъ представимо ²⁾. Что касается до отношенія существа абсолютнаго къ вещамъ или міру конечныхъ и условныхъ существъ, то съ разсматриваемой точки зрѣнія оно должно представляться не иначе, какъ отношеніемъ чистой, абсолютной условности, въ силу которой бытіе вещей условныхъ всецѣло зависитъ отъ бытія абсолютнаго. Это отношеніе здѣсь берется внѣ всякаго отношенія ко времени, ибо съ точки зрѣнія абсолютной условности должно быть обусловлено и самое время, вслѣдствіе чего абсолютное бытіе мыслится здѣсь внѣ всякаго времени, а условное вмѣстѣ съ временемъ и во времени и, слѣдовательно, по идеѣ своей, возникаетъ (приходитъ въ бытіе) съ началомъ времени. Это возникновеніе условнаго вмѣстѣ съ временемъ обыкновенно представляютъ или какъ результатъ истеченія, т. е. какъ бы нѣкотораго изліянія безусловнаго, или какъ результатъ его саморазвитія. Но такъ какъ ни то, ни другое не можетъ приличествовать существу безусловному, то правильнѣе будетъ та мысль, что условное есть результатъ нѣ котораго абсолютнаго акта, въ силу котораго оно является непосредственно, т. е. непосредственно за наступленіемъ этого акта приходитъ въ бытіе изъ небытія. Въ этомъ именно и состоитъ чистая, абсолютная условность, которая ближе всего подходитъ къ христіанскому понятію о

¹⁾ См. *Іоанна Дамаскина*. Точн. излож. правосл. вѣры I, VIII, 28: „Отець, Сынъ и Духъ Святой во всѣхъ отношеніяхъ, кромѣ нерожденности и психожденія, суть одно, а раздѣляются въ умопредставленіи (ἐπινοία). Ибо единого знаемъ Бога, а только въ свойствахъ Отечества, Синочества и Исхожденія представляемъ различіе, по качеству причины и происходящаго отъ причины и по совершенству Упостаси, т. е. образу бытія“.

²⁾ *Макарія*. Догмат. Богосл. § 29: Отношеніе догмата къ здравому разуму; *Филарета*, Догм. Богосл. § 70—71. *Хрисанова*, Религіи др. міра въ отнош. къ христіанству III, стр. 339.

твореніи изъ ничего и которая наиболѣе согласуется съ истинною идеею существа абсолютнаго, какъ абсолютной личности. Но актъ такой условности можетъ быть только актомъ абсолютно свободной воли, абсолютно свободнаго и, слѣдовательно, абсолютно всемогущаго самоопредѣленія. Характеристическое состоитъ здѣсь именно въ этомъ самоопредѣленіи, ибо какъ-бы въ подробности ни представляли себѣ возникновеніе условнаго съ точки зрѣнія разума, во всякомъ случаѣ оно должно считаться результатомъ именно такого самоопредѣленія; только по теоріямъ эманации и эволюціи само самоопредѣленіе (вопреки своему понятію) является актомъ несвободнымъ, а по теоріи творенія—актомъ совершенно свободнымъ. Таково въ самыхъ общихъ чертахъ представленіе объ абсолютномъ бытіи и его отношеніи къ вещамъ конечнымъ съ точки зрѣнія разума.

69. Если теперь соединить вмѣстѣ всѣ указанные нами черты построенія философской системы съ точки зрѣнія разума, то мы получимъ построеніе объективнаго міра подъ условіемъ абсолютно-объективнаго принципа всякаго бытія, представленіе субъективнаго міра подъ условіемъ абсолютно-субъективнаго принципа всякаго бытія, и наконецъ представленіе о самомъ высочайшемъ и абсолютномъ основаніи субъективнаго и объективнаго въ отношеніи его къ себѣ самому, поскольку оно можетъ быть принципомъ своего собственнаго бытія. Во всѣхъ областяхъ философскаго построенія мы видимъ, слѣдовательно, преобладаніе принципіальнаго и безусловнаго, такъ какъ во всѣхъ областяхъ такое построеніе здѣсь возможно только лишь чрезъ верховный принципъ всякаго бытія и жизни. Очевидно, слѣдовательно, что построеніе философскихъ системъ съ точки зрѣнія разума обращаетъ преимущественное вниманіе на отношеніе вещей къ безусловному основанію и всецѣло зависитъ отъ идеи этого основанія. Сущее созерцается здѣсь, какъ совокупность принциповъ вещей въ ихъ разнообразныхъ отношеніяхъ подъ условіемъ совершенно абсолютнаго принципа, который составляетъ идеальное и реальное условіе познаваемаго бытія. Такъ какъ высочайшій принципъ всякаго бытія есть Божество, то этотъ типъ

построенія философскихъ системъ по справедливости можно назвать теологическимъ или даже теософическимъ, потому что здѣсь разумъ дѣлаетъ попытку уяснить себѣ идею внутреннихъ отношеній Божества къ себѣ самому. По этой причинѣ этотъ типъ построенія находится въ весьма близкомъ отношеніи къ наукамъ собственно богословскимъ, которыя имѣютъ своимъ ближайшимъ предметомъ религіозную жизнь и религіозное отношеніе между Богомъ и человѣкомъ. Для иллюстраціи разсмотрѣннаго нами типа построенія можно поэтому указать на всѣ выдающіяся теософическія системы и даже на знаменитыя метафизическія построенія нашего столѣтія, которыя по существу своему близки и къ теософіи и къ богословію (Фихте, Шеллинга и Гегеля).

70. Теперь мы видимъ, что сообразно различнымъ точкамъ зрѣнія, коими можно руководствоваться въ построеніи философскихъ системъ, существуетъ три главнѣйшихъ типа этого построенія. Доселѣ мы старались уловить характеристическія особенности каждаго изъ этихъ типовъ и нашли, что точкѣ зрѣнія представленія соотвѣтствуетъ типъ по преимуществу космологическій, точкѣ зрѣнія понятія—антропологическій и, наконецъ, точкѣ зрѣнія идеи—теологическій или теософическій. Это конечно не значитъ, чтобы каждый изъ этихъ типовъ не имѣлъ своей космологіи, антропологии и теологіи; это указываетъ только на то, что въ каждомъ изъ названныхъ типовъ преобладаетъ и какою исключительною особенностію онъ можетъ характеризоваться. Особенности эти выступили-бы для насъ еще ярче, если бы можно было представить характеристику каждаго изъ этихъ типовъ совершенно отдѣльно, безо всякаго вліянія другихъ типовъ, чего однако едва-ли можно было-бы достигнуть вслѣдствіе той взаимной связи одного типа съ другимъ, которая соотвѣтствуетъ связи между руководящими точками зрѣнія въ построеніи. Какъ-бы рельефно, впрочемъ, ни выступало существенное различіе между этими типами философскаго построенія, во всякомъ случаѣ они сохраняютъ то существенное между собою сходство, что всѣ они суть типы именно „построенія“. Будемъ-ли мы разсматривать сущее съ точки зрѣнія представленія по категоріи частей и

цѣлаго (единаго и многаго), или станемъ на точку зрѣнія понятія и будемъ разсматривать мѣръ по категоріи общаго и частнаго; возвысимся-ли мы, наконецъ, до точки зрѣнія идеи и постараемся уяснить себѣ бытіе вещей, руководствуясь категорією условнаго и безусловнаго,—всегда мы будемъ имѣть въ своемъ сознаніи лишь нѣкоторое познавательное построение или проэктію бытія, которая всегда будетъ сохранять свой конструктивный характеръ, какимъ-бы видоизмѣненіямъ она ни подвергалась. Во всѣхъ трехъ указанныхъ типахъ мы не выходимъ, слѣдовательно, за предѣлы чисто формальнаго познания, которое, подобно математическому знанію, можетъ насъ познакомить съ дѣйствительнымъ бытіемъ лишь въ томъ случаѣ, если это бытіе дано ему отвнѣ, само-же по себѣ представляетъ лишь проэктію этого бытія, его идеальную возможность, поскольку оно можетъ этой проэктіи соответствовать. Что $A=A$ и что $2 \times 2=4$, это конечно несомнѣнная истина, но эта истина не показываетъ намъ, что A и 2 въ дѣйствительности существуютъ. Въ дѣйствительности можетъ не существовать (какъ и не существуетъ) ни одного математически правильнаго прямоугольнаго треугольника и тѣмъ не менѣе никто не станетъ сомнѣваться въ истинности Пифагоровой теоремы, что квадратъ гипотенузы равенъ квадратамъ катетовъ. Построеніе или проэктія можетъ быть формально совершенно истинна; но именно только какъ проэктія. Въ ней мы не можемъ пойти никакого ручательства, что она дѣйствительно соответствуетъ реальному бытію. Такимъ образомъ три типа построения философскихъ системъ мы можемъ разсматривать лишь, какъ три формы идеальныхъ проэктіей бытія, представляющихъ (проэктирующихъ) его съ различныхъ сторонъ, сообразно способностямъ нашего ума, которыя однако не содержатъ въ себѣ никакого ручательства въ томъ, что познаваемая вещь дѣйствительно существуетъ. Конструктивный формализмъ составляетъ, слѣдовательно, общую характеристическую черту всѣхъ типовъ философскихъ системъ. Какъ построеніе, всякая наука формальна, и рационализмъ въ сущности есть формализмъ.

71. Весьма возможно, что формальная истина соответствуетъ

матеріальной; но это возможно только въ томъ случаѣ, если она соотвѣтствуетъ своему содержанію. Если-же формальное построеніе отрывается отъ своего содержанія и заключается въ себѣ самомъ, тогда оно легко превращается въ пустое построеніе различныхъ проэкцій, которыя могутъ дѣйствительности и не соотвѣтствовать. Но оно отрывается всякій разъ, если на мѣсто дѣйствительнаго содержанія ставить свои-же собственныя формы, т. е. когда эти формы считаетъ дѣйствительно сущимъ, объектомъ своихъ построеній. Такая замѣна содержанія формою возможна для нашего ума именно потому, что всякая форма сама можетъ стать содержаніемъ новой формы, если ее разсматривать, какъ объектъ, не обращая вниманія на содержаніе, въ отвлеченіи отъ него. Въ этомъ случаѣ умъ нашъ принимаетъ за объектъ свою-же собственную формальную дѣятельность и чрезъ то отрывается отъ дѣйствительныхъ объектовъ познанія и заключается въ себѣ самомъ; можетъ быть, самъ того не замѣчая, онъ становится здѣсь опредѣляющимъ принципомъ дѣйствительности, своего рода мѣрою всѣхъ вещей. Въ этомъ собственно и состоитъ раціонализмъ, который принимаетъ различные виды соотвѣтственно типамъ построенія философской науки. Если объективируется (въ вѣкоторомъ родѣ гипостизирруется) форма представленія съ его моментами—ощущеніемъ и воспріятіемъ, получается эмпиризмъ; если объективируется понятіе, получается разсудочная философія; если, наконецъ, объективируется идея, получается спекулятивный идеализмъ. Несомнѣнно, такое превращеніе формы въ содержаніе имѣетъ свое значеніе, ибо форма несомнѣнно составляетъ предметъ нашего познанія; но не слѣдуетъ дѣлать ее мѣрою всѣхъ вещей, потому что она не имѣетъ дѣйствительной самостоятельности. Разумъ, заключившійся въ себѣ, оставляетъ дѣйствительное бытіе въ сторонѣ. Ошибка раціонализма въ томъ именно и состоитъ, что будучи въ силахъ создавать одни лишь формальныя построенія, онъ претендуетъ эти проэкціи бытія выдать за реальное содержаніе бытія, совершенно упуская изъ виду, что самыя эти проэкціи возможны лишь въ томъ случаѣ, если въ основаніи ихъ лежить данное отвнѣ бытіе. Возсозидая въ представленіи, въ

понятіи или идеѣ, конструкцію и сущность (essentia) вещи, онъ думаетъ вывести изъ этого понятія ея бытіе. Но разумъ можетъ приписать бытіе вещи лишь послѣ того, какъ нашелъ его фактически. Нельзя вмѣстѣ съ эмпиризмомъ и Кантомъ говорить: ощущаю или воспринимаю, „*следовательно*“ ощущаемый предметъ существуетъ; нужно сказать: ощущаю „*потому, что*“ ощущаемый предметъ существуетъ. Нельзя заключать вмѣстѣ съ Декартомъ ¹⁾: *cogito, „ergo“ sum*; нужно вмѣстѣ съ Шеллингомъ ²⁾ сказать по Августиновски ³⁾: *cogito, quia sum*. Нельзя также вмѣстѣ съ Ансельмомъ ⁴⁾ утверждать: имѣю идею Существа всесовершеннѣйшаго, необходимо существующаго въ дѣйствительности, „*следовательно*“ Богъ существуетъ въ дѣйствительности; нужно вмѣстѣ съ Декартомъ ⁵⁾, Мальбраншемъ ⁶⁾ и въ сущности Шеллингомъ ⁷⁾ утверждать: имѣю идею Существа всесовершеннаго, необходимо существующаго въ дѣйствительности, „*поелику*“ Богъ дѣйствительно существуетъ. Мы можемъ познавать лишь то, *что* вещь есть, но не можемъ сами по себѣ знать, что она *есть*. Бытіе, следовательно, въ качествѣ реального первоначальнаго содержанія формальнаго знанія есть нѣкоторый данный prius познанія, который таковымъ долженъ быть признанъ и въ самомъ познаніи. Но это признаніе есть возвращеніе разума къ первоначальному источнику всякаго содержанія его построеній, независимому отъ разума,—къ источнику, въ которомъ это содержаніе дается ему непосредственно. Такъ какъ этимъ источникомъ можетъ быть лишь непосредственное откровеніе вещей въ непосредственномъ переживаніи, то такое возвращеніе разума есть возвращеніе его къ откровенію.

¹⁾ Descartes, Principia, I, 7: Meditationes, II.

²⁾ Frantz, Schelling positive Philos. II, §. 3.

³⁾ August. De civitate Dei, XI, 26: я существую, если обманываюсь....
Поелику я долженъ существовать, чтобы обманываться даже, если-бы и обманывался....

⁴⁾ Anselmi, Proslogium, cc. II—IV.

⁵⁾ Descartes, Oeuvres, par. J. Simon, p. 95. Сравни. Куно-Фишера, Ист. нов. фл. I, 113—119.

⁶⁾ Malebranche, Entretiens sur la Metaphysique, II, 5.

⁷⁾ Schelling, Werke, X a, S. 14, III b, S. 156 und. folg.

72. Но возвращеніе къ откровенію въ сущности есть возвращеніе къ религіи, какъ первоначальному источнику содержанія нашего разума. Въ самомъ дѣлѣ, откровеніе было нами опредѣлено, какъ непосредственное переживаніе, въ которомъ на первый планъ выступаютъ не формальныя отношенія вещей, а ихъ живое подлинное бытіе и взаимодействіе, чрезъ которое онѣ обнаруживаютъ свое внутреннее существо внутреннему существу нашего духа, поскольку духъ нашъ на непосредственное, живое отношеніе вещей отбѣчаетъ непосредственнымъ реальнымъ состояніемъ своего существа. Въ силу этого реальныя различія вещей должны производить соотвѣтствующія реальныя различія въ самомъ нашемъ существѣ. Духъ нашъ иначе долженъ переживать въ себѣ отношеніе къ объективному и иначе къ себѣ самому, иначе къ условному и иначе къ безусловному. Вслѣдствіе отношенія къ нашему сознанию эти реальныя различія должны различаться и въ нашемъ познаніи, какъ различныя: объективное должно представляться инымъ, чѣмъ субъективное, условное инымъ, чѣмъ безусловное. Чрезъ это различеніе живыя отношенія превращаются въ формальныя различія, полагаемая въ сознаніи, и реальное входитъ въ идеальную форму. Если мы теперь обратимъ вниманіе на условія, при которыхъ реальныя различія въ непосредственномъ переживаніи становятся содержаніемъ идеальныхъ формъ, то мы найдемъ, что объективное можетъ быть дано въ различеніи лишь подъ условіемъ данности въ этомъ различеніи субъективнаго, какъ противоположность этого субъективнаго, и условное можетъ быть дано въ этомъ различеніи лишь подъ условіемъ данности въ немъ безусловнаго. Но такъ какъ субъективное и объективное въ ихъ взаимоотношеніи являются конечными, единичными и условными, то ясно, что условіемъ различенія ихъ данности для сознанія есть данность въ немъ бытія безконечнаго, высочайшаго и безусловнаго, какъ это мы старались показать и выше при характеристикѣ различныхъ типовъ философскаго построенія. А такъ какъ данность для сознанія есть не что иное, какъ непосредственное откровеніе въ непосредственномъ переживаніи, то ясно, что послѣднимъ условіемъ различенія въ сознаніи всего объектив-

наго и субъективнаго служить именно непосредственное живое откровеніе нашему духу существа безконечнаго, высочайшаго и безусловнаго ¹⁾). Ясно, что объективное может открыться въ переживаніи нашему духу, если самъ духъ себѣ въ немъ открывается, и духъ нашъ может открываться себѣ лишь тогда, если ему уже открыто безконечное, высочайшее и безусловное Существо въ непосредственномъ живомъ взаимодействіи, имъ въ себѣ переживаемомъ ²⁾). Это и естественно, ибо духъ и природа, субъектъ и объектъ, тогда только могутъ стать въ непосредственныя живыя отношенія другъ къ другу, если они поставлены въ эти отношенія высшимъ условіемъ своего бытія, Существомъ абсолютнымъ, и если, слѣдовательно, они уже стоятъ въ живомъ къ нему отношеніи чрезъ зависимость свою отъ его творческой и сохраняющей силы. Но такое живое отношеніе къ Существо абсолютному, высочайшему и безконечному со стороны разумныхъ существъ есть не что иное, какъ религія ³⁾). Это не теоретическое; познавательное отношеніе, по пменю отношеніе живое, въ которомъ высочайшее Существо открывается всей цѣлости нашего, такъ или иначе переживающаго это откровеніе, духа и которое составляетъ объектъ познанія, но само не есть познаніе. Такимъ образомъ откровеніе совпадаетъ съ понятіемъ религіи и возвращеніе разума къ откровенію въ сущности есть возвращеніе его къ религіи.

73. Возвращаясь къ религіи, разумъ дѣйствительно только возвращается къ своему первоначальному источнику ⁴⁾), отъ котораго онъ получилъ свое начало (Коринѳ. III, 5). Въ дѣйствительности все наше знаніе, какъ мы видѣли, основывается

¹⁾ In luce primae veritatis omnia intelligimus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est, quam quaedam impressio veritatis aeternae. Thomae Aquin. Sum. Theol. I q. LXXXVIII a. 3. ad 1.

²⁾ Исновѣдь блаженнаго Августина отъ начала до конца проводятъ именно ту мысль, что онъ узналъ себя лишь послѣ того, какъ позналъ истиннаго Бога.

³⁾ Макарія, Введеніе въ правосл. богословіе §§ 11—15; Рождественскаго; Аполлогетика, I, 131—143. Ср. Voigt, Fundamentaldogmatik, §§ 2—3, 9—10.

⁴⁾ Августинъ въ самомъ словѣ religio видитъ намекъ на такое возвращеніе къ первоначальной связи между Богомъ и человекомъ. De civit. Dei X, 3. Подобное у Лактанція, Institut. IV. 28.

на откровеніи и, слѣдовательно, на религіи. На религіи сначала основывалась и философія, такъ что религіозное міросозерцаніе въ началѣ совпадало съ рациональнымъ. Только впоследствии, съ развитіемъ рефлексіи, разумъ переноситъ свое вниманіе на себя, сознаетъ свои собственныя начала и можетъ противопоставлять ихъ религіи. Получивъ отъ нея первоначальное происхожденіе, онъ погружается въ самосозерцаніе, замыкается въ себѣ, и, забывая свою связь съ религіей, можетъ отпасть отъ нея. Въ этомъ процессѣ самосознанія онъ думаетъ дѣйствовать автономически, но достигнувъ сознанія своей автономіи, онъ находитъ себя отрѣшеннымъ отъ внѣшняго ему бытія, а потому онъ долженъ или наложить на себя руку въ самоубійствѣ скептицизма, или отказаться отъ своей автономіи. Но скептицизмъ есть невозможность и противорѣчіе; ибо безсиліе разума въ немъ признаетъ самъ-же разумъ: признаніе невозможности объективнаго знанія, какъ истинное знаніе, содержитъ въ себѣ рочательство въ возможности этого знанія, которое однако невозможно, если разумъ дѣйствуетъ автономически. Чтобы выдти изъ этого затрудненія, разуму остается признать внѣшній для него авторитетъ, дающій ему объективное содержаніе. Но этотъ авторитетъ есть откровеніе въ непосредственномъ переживаніи, обусловленное религіознымъ отношеніемъ къ Божеству, и, слѣдовательно, совпадающее съ религіей. Если выразиться языкомъ Канта ¹⁾, разумъ долженъ признать примать религіи и свою собственную гетерономию, чтобы достигнуть въ своемъ познаніи объективнаго бытія, т. е. онъ долженъ волюнѣ сознательно признать руководительное значеніе религіознаго принципа для себя самого и въ себѣ самомъ. По такое признаніе, какъ сознательный актъ, возможно для разума только въ томъ случаѣ, если онъ достигъ самосознанія и автономіи; ибо только въ силу своего самосознанія и автономіи онъ можетъ признать свою гетерономию, или что то же, въ силу автономіи дѣйствовать гетеро-

¹⁾ Кантъ употребляетъ эти выраженія въ приложеніи къ практическому разуму; ибо онъ признаетъ примать и автономію практическаго разума. Справедливей однако отвести эти качества къ религіи. См. Kant, Critic. d. practischen Vernunft, herausgeb. v. Kirchmann, 3 Aufl. S. 143.

помически. Само собою разумѣется, что такое признаніе своей гетерономіи и руководящаго значенія религіознаго принципа для разума возможно на каждой ступени его развитія, особенно въ критическіе моменты, когда онъ сознаетъ неудовлетворительность или недостаточность развиваемаго имъ (формальнаго) раціональнаго принципа; но особенную нужду въ этомъ признаніи онъ долженъ чувствовать именно въ тѣ моменты, когда онъ прошелъ въ своемъ развитіи всѣ главнѣйшія возможные для него точки зрѣнія, когда онъ исчерпалъ все свое содержаніе, перепробовалъ всѣ типы своихъ построеній, совершилъ весь циклъ развитія въ известной формѣ и въ известныхъ историческихъ условіяхъ: ибо только въ этомъ случаѣ онъ достигаетъ наиболѣе полнаго самосознанія, возможнаго для него при данныхъ обстоятельствахъ, и вмѣстѣ съ этимъ самосознаніемъ наиболѣе яснымъ образомъ начинаетъ сознавать свою отчужденность отъ объективной истины и необходимость внѣшняго авторитета, необходимость религіознаго откровенія. „Узнайте сначала, что такое разумъ, говоритъ Гаманнъ, и тогда прекратится всякое разногласіе съ вѣрою“¹⁾.

74. Автономическое признаніе своей гетерономіи нужно отличать отъ того непосредственнаго единства съ откровеніемъ или религіей, въ которомъ разумъ находится вначалѣ. Непосредственное единство съ откровеніемъ есть первоначальное принятіе его въ формы разума и согласіе съ нимъ, безъ всякаго изслѣдованія на основаніи началъ разума. Но такое согласіе есть вѣра, ибо „вѣра, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, есть согласіе безо всякой пытливости“²⁾. Первоначальное единство есть, слѣдовательно, вѣра. Первоначальное міросозерцаніе необходимо поэтому должно быть построено на вѣрѣ. Мы, однако, не можемъ возстановить этого первоначальнаго міросозерцанія, которое возникло вмѣстѣ съ первоначальнымъ употребленіемъ разума при первоначальномъ образованіи религіи и языка, ибо теперешнія религіи и языки содержатъ въ себѣ элементы пережитой человѣчествомъ культуры.

¹⁾ См. *Геттингера*, Аналогія христіанства I, отд. 2, стр. 6.

²⁾ *І. Дамаскинъ*, Точное изложеніе православна вѣры. IV, II, стр. 242; *Thomas Aquin. S. Th.*, II, 2 q. 2.

И религія, и остатки древняго міросозерцанія въ языкѣ суть, слѣдовательно, продукты не одной вѣры, но и преданія, которое старается хранить вѣру и само основывается на вѣрѣ. Поскольку традиціонное міросозерцаніе основывается на вѣрѣ, всѣ религіи и языки согласно содержать въ себѣ указанія на вѣру въ невидимый выше-чувственный міръ, на вѣру въ существованіе человѣка по смерти, на вѣру въ личныхъ боговъ или Божество, на вѣру въ существованіе откровеній и, наконецъ, на вѣру въ то, что все зависитъ отъ высочайшаго Существа ¹⁾. Но поскольку они основываются на преданіи, они при этихъ общихъ чертахъ обнаруживаютъ крайнее разнообразіе и противорѣчіе,—знакъ, что первоначальное міровоззрѣніе, основанное единственно на вѣрѣ, не сохранилось въ своей чистотѣ до настоящаго времени, но искажено безсознательными или сознательными измѣненіями, внесенными со стороны. Поэтому при настоящихъ условіяхъ нашего воспитанія, въ силу коихъ мы подвергаемся неотразимому вліянію исторически сложившагося міросозерцанія, мы не можемъ образовать міросозерцанія, основаннаго либо на одной личной вѣрѣ, либо на одномъ преданіи или вѣрѣ исторической, ибо при попыткѣ къ этому мы неминуемо или впадемъ въ субъективизмъ (какъ протестанты), переходящій въ концѣ концовъ въ чистый рационализмъ, или въ слѣпую покорность внѣшнему историческому авторитету (какъ католики), которая переходитъ въ суевѣріе. Чтобы выйти изъ затрудненія, нужно къ непосредственной личной вѣрѣ и историческому преданію присоединить разумное изслѣдованіе, по слову Апостола: „испытывайте самихъ себя, въ вѣрѣ-ли вы: самихъ себя изслѣдывайте“ (2 Коринто. XIII, 5) и по слову Самого Господа, который говоритъ: Ис-

¹⁾ Ср. *Рождественскаго*, Апологетика, I, 137—143. Также: Mat. Müller, *Science de la religion*, Paris, 1873. В u r n o u f, *La science des religions*, т. VII и VIII: Бюриуфъ находитъ даже, что вслѣдствіе первоначальнаго принципіальнаго и историческаго единства религіи, всѣмъ религіямъ свойственна вѣра единаго Бога. Ср. *Еббарда*, Апологетика т. II. — „Фило: офія мнѳологіи, говоритъ Шеллингъ, представляетъ доказательство того, что тройственное число божественнаго всемогущества образуетъ корень, изъ котораго выросли религіозныя представленія всѣхъ извѣстныхъ намъ и сколько-нибудь замѣчательныхъ народовъ“. Schelling, *Werke*, III b. S. 313—314. Ср. *Геттингера*. Апологія II, стр. 97.

пытывайте Писанія (Иоан. V, 39. Сравни. 1 Иоан. IV, 1; Титу 1, 9; 1 Петра, III, 15; 2 Коринѳ. XI, 6; Колосс. IV, 5—6) ¹⁾. Чрезъ приложение подобнаго изслѣдованія традиціонная и личная вѣра приобрѣтають сознательность и разумность, а чрезъ это является возможность уразумѣнія вѣрою или чрезъ вѣру, о которомъ говоритъ тотъ-же Апостоль: „вѣрою разумѣваемъ“ (Евр. XI, 3), ибо именно чрезъ это приложение изслѣдованія къ непосредственному согласію разума съ откровеніемъ, въ которомъ дается объективное бытіе, нашъ разумъ становится разумѣніемъ объективнаго (истиннаго) бытія вещей. „Сказать же, что при свѣтѣ откровенія человекъ долженъ отказаться отъ самодѣятельности мысли, значитъ тоже, что требовать, чтобы человекъ при свѣтѣ солнца закрылъ глаза, чтобы лучше видѣть“ ²⁾. Такимъ образомъ признаніе гетерономіи разума въ отношеніи къ откровенію и религіи въ сущности не исключаетъ его самодѣятельности, потому что такое признаніе можетъ быть только автономическимъ и сознательнымъ.

75. Однако разумъ, автономически признавшій свою гетерономию, есть разумъ, дѣйствующій уже гетерономически: онъ уже не въ себѣ находитъ опоры, ибо онъ свободно перенесъ се въ откровеніе и религію. Чрезъ это разумъ приобрѣтаетъ новое качество: онъ становится религіознымъ. Простое познаніе Божества и непосредственная вѣра въ Него еще не составляютъ религіознаго акта; ибо и „бѣсы вѣрують и трепещуть“ (Іак. II, 19). Нужно, чтобы это знаніе или вѣра обратились въ религіозное дѣло. Они обращаются въ это дѣло, если сознательно не въ себѣ ищутъ точки опоры, а въ религіозномъ отношеніи, въ религіозной жизни. Здѣсь, такъ сказать, преодолевается эгоизмъ, кичливость (1 Коринѳ. VIII, 1) разума, и въ этомъ преодолѣніи обнаруживается религіозная заслуга или добродѣтель разума, такъ что только чрезъ такое преобразование его становится возможнымъ то разумное служеніе (*λατρεία λογική*), о которомъ говоритъ Апостоль Павелъ (Римл. XII, 1—2). Естественно, что отсюда возникаетъ особый типъ

¹⁾ См. *Антонія*, *Догмат. Богословіе*, § 17.

²⁾ Слова профес. *Кудрявцева*, въ статьѣ: „Нужна-ли философія“. См. „Вѣра и Разумъ“, Май I, отд. 2, 1884, стр. 459.

философской дѣятельности разума, именно типъ религіозной философіи. Отличительною чертою этого типа служить то, что здѣсь разумъ высшимъ объединяющимъ принципомъ всѣхъ своихъ построений дѣлаетъ уже не собственные формальныя начала, а откровеніе въ его высшемъ смыслѣ, именно религіозное откровеніе безконечнаго, высочайшаго, абсолютнаго Существа, поскольку на этомъ откровеніи зиждется вся религіозная жизнь человѣка, а на религіозной всякая другая. Но такъ какъ откровеніе Божества человѣку и религіозная жизнь человѣка, основывающаяся на этомъ откровеніи, находятся въ такомъ между собою отношеніи, которое въ силу свободы соотносящихся въ этомъ актѣ сторонъ, можетъ измѣняться, то и принципъ религіозной философіи не можетъ представлять изъ себя чего-либо неподвижнаго и законченнаго; напротивъ онъ есть принципъ развивающійся и, слѣдовательно, историческій. А вслѣдствіе этого и построение религіозной философіи не можетъ имѣть типа неподвижной системы, но должно представлять также извѣстное развитіе и заключать въ себѣ исторію ¹⁾, какъ это, напримѣръ, представляетъ христіанская догматика, которая не только имѣетъ свою исторію, начавшуюся уже въ первый день бытія человѣка, но и предметомъ своимъ имѣетъ нѣкоторую высшую исторію божественнаго домостроительства ²⁾. Но ввести въ построение историческій элементъ религіозная философія можетъ только въ томъ случаѣ, если она кромѣ этого откровенія будетъ считать основаніемъ своихъ построений еще историческое свидѣтельство объ этомъ откровеніи. Такимъ образомъ мы опять здѣсь приходимъ къ преданію, какъ и въ исторической вѣрѣ; только здѣсь оно не просто принимается на вѣру, но должно представить ручательство своей исторической истинности. Смотря по тому, какъ понимаютъ откровеніе и къ чему относятъ историческое свидѣтельство, здѣсь возможны два противоположныхъ направленія: натурализма и супранатурализма. Первое направленіе возникаетъ тогда, если принципомъ философскаго построенія признаютъ

¹⁾ Schelling, Werke, B. III b, S. 141.

²⁾ Христіанская догматика представляетъ въ сущности философію исторіи въ высочайшемъ смыслѣ слова.

лишь одно естественное откровеніе и отвергають сверхъестественное; второе, напротивъ, возникаетъ въ томъ случаѣ, если принципомъ построенія признають лишь одно сверхъестественное откровеніе и отвергають естественное. Но такъ какъ само сверхъестественное откровеніе, по самому понятію своему, предполагаетъ уже естественное, то обѣ указанныя крайности должны быть примирены на основаніи понятія откровенія вообще ¹⁾, которое по отношенію къ Божеству всегда естественно, а по отношенію къ человѣку всегда сверхъестественно. Чрезъ это однако не уничтожается различіе между откровеніемъ обычнымъ и чрезвычайнымъ, доступнымъ для разума и сверхъразумнымъ; ибо эти различія даны въ понятіи о самомъ существѣ откровенія, какъ актѣ свободномъ, зависящемъ единственно отъ воли Божіей.

76. Здѣсь я закончу характеристику различныхъ типовъ построенія философскихъ системъ. Правда, характеристика эта слишкомъ коротка, слишкомъ отрывочна, чтобы дать полное представленіе объ этихъ типахъ; но мнѣ она представляется совершенно достаточной, чтобы очертить различіе между ними. Читателя, который этой характеристикой останется недоволенъ, я просилъ бы стать на мою точку зрѣнія и дополнить собственнымъ размышленіемъ то, что ему кажется неяснымъ и неполнымъ. Я съ своей стороны стремился не къ тому, чтобы каждую характеристику развить въ цѣлую философскую систему, построенную соотвѣтственно характеризованному типу, а къ тому только, чтобы показать, какъ различные моменты въ развитіи нашего сознанія вообще выражаются въ построеніи философскихъ системъ, и какъ всѣ типы построенія, возвышаясь одинъ надъ другимъ, исходятъ изъ откровенія и приводятъ къ откровенію, понимаемому въ самомъ обшир-

¹⁾ Христіанское сверхъестественное откровеніе принимаетъ въ свой составъ и естественное. См. *Филарета*. Догмат. Богосл. I, § 3, стр. 7. Ср. Thomae Aquin. S. Th. I q. 2. a. 2 ad 1: quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, non sunt articuli fidei, sed perea mbula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam. Снеск: ibidem II, 2, qu. 1. a. 7: Omnes articuli impliciti continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem.

номъ смыслѣ слова, въ смыслѣ метафизическаго и религіознаго откровенія, естественнаго и сверхъестественнаго, внутренняго и внѣшняго, въ смыслѣ откровенія вообще ¹⁾, при чемъ откровеніе всегда даетъ намъ то, чего мы никогда не могли-бы узнать сами собой, посредствомъ одного своего ума ²⁾. Такимъ образомъ я нашелъ, что есть четыре различныхъ типа построенія философскихъ системъ: типъ космологическій, въ которомъ преобладаетъ форма представленія, типъ антропологическій, въ которомъ преобладаетъ форма логическаго понятія, типъ теологическій или теософическій, въ которомъ преобладаетъ форма идея, и, наконецъ, типъ философіи откровенія, въ которомъ преобладаетъ фактическій принципъ откровенія, объединяющій въ качествѣ моментовъ системы всѣ три указаные формальныя типа. Въ мою задачу не входило и не входитъ построеніе самой философіи откровенія, къ которой ведетъ историческое развитіе философскаго сознанія; мнѣ нужно было только доказать, что это развитіе дѣйствительно ведетъ къ откровенію. И мнѣ кажется, что изъ характеристики различныхъ типовъ философскихъ системъ этотъ результатъ вытекаетъ съ неменьшею очевидностію, чѣмъ изъ разсмотрѣнія внутреннихъ и внѣшнихъ условій исторіи философіи, которое было представлено въ предыдущихъ главахъ.

77. Итакъ, различные моменты развитія нашего сознанія, въ качествѣ различныхъ точекъ зрѣнія, находятъ своеобразное выраженіе въ различныхъ типахъ философскаго построенія. Теперь слѣдуетъ намъ разсмотрѣть, какъ различные типы этого построенія выражаются въ историческомъ развитіи философіи, ибо тогда будетъ ясно, что внутреннія условія нашего созна-

¹⁾ Въ этомъ широкомъ смыслѣ слово „откровеніе“ употребляется и въ Св. Писаніи. См. Wilkii Clavis Novi Test. sub voce: *φανέρωσις, φανερώω, ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτω*. Гильдебрандта, Словарь къ Н. З.: откровеніе.

²⁾ Schelling, Werke, B. IV b, S. 4: „Къ чему было-бы откровеніе и для какой цѣли было-бы удерживать самое понятіе объ откровеніи, если-бы черезъ него мы не знакомились ни съ чѣмъ, кромѣ того, что мы знаемъ, или могли-бы знать безъ него, сама собою?“ „Для понятіе откровенія не имѣетъ никакого смысла и должно быть совсѣмъ оставлено, или необходимо согласиться, что содержаніемъ откровенія должно быть то, что безъ него не только было бы неизвѣстно, но и никогда не могло-бы быть извѣстно“. Ibidem. S. 5.

нія вообще, выражаясь въ различныхъ типахъ построения философскихъ системъ, управляютъ дѣйствительною, фактическою исторіею философскаго развитія, если, конечно, эта исторія есть не что иное, какъ послѣдовательное выраженіе этихъ типовъ. Но исторія философіи именно это самое выраженіе и есть. Предшествующая характеристика представляетъ развитіе этихъ типовъ a priori; исторія философіи представляетъ его a posteriori. Въ предшествовавшей характеристикѣ типы эти изображены, какъ отвлеченная схема или норма философскихъ построений; въ исторіи они развиваются конкретно и разнообразятся подъ вліяніемъ индивидуальной человѣческой свободы, которая даетъ своеобразную, болѣе или менѣе полную, выдержку этихъ схемъ въ произведеніяхъ различныхъ философовъ. Такое конкретное развитіе названныхъ типовъ въ исторіи философіи, по моему мнѣнію, представляетъ два цикла: древній и новый. Въ древней философіи космологическій типъ выразился въ до-Сократовской философіи, антропологическій—въ Аттической, и теологическій—въ Александрійской. Завершеніе этого цикла представляетъ философія отцевъ Церкви и схоластическая философія, ибо какъ та, такъ и другая, по существу были именно философіей откровенія. Въ новой философіи космологическій типъ выразился въ космофіи и космологіи философіи возрожденія, антропологическій—въ такъ называемой новой философіи отъ Декарта до Канта, теологическій—въ новѣйшей, съ Канта до философіи откровенія Шеллинга. Зачатки философіи откровенія новыхъ временъ даны Якоби, Шлейермахеромъ и Шеллингомъ и потомъ, какъ мнѣ кажется развиваются въ различныхъ направленіяхъ нѣмецкаго богословія. Очевидно, что центральнымъ пунктомъ развитія философіи должно считать именно появленіе христіанства, какъ завершенія древней исторіи и начала новой. Слѣдующее за симъ историческое обозрѣніе, надѣюсь, будетъ служить оправданіемъ всѣхъ этихъ положеній.

М. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

УЧЕНІЕ ФЕЙЕРБАХА

0

СУЩНОСТИ И ПРОИСХОЖДЕНІИ РЕЛИГИИ.

(Продолженіе).

II.

„Богъ—человѣкъ, религія—обоготвореніе человѣка“. Положеніе это у Фейербаха добывается путемъ слѣдующаго умозаключенія: предметъ есть не что иное, какъ совокупность свойствъ, предикатовъ; субъектъ и предикатъ—понятія совершенно тождественныя, напримѣръ яблоко потому и существуетъ для меня, какъ яблоко, какъ предметъ, что существуютъ его свойства, выражающіяся въ извѣстныхъ ощущеніяхъ—зрительныхъ, вкусовыхъ и проч.; иначе,—эти-то свойства и суть яблоко, безъ нихъ не было-бы и яблока. Вотъ большая посылка силлогизма. Вторая, меньшая, гласитъ: боги всеѣхъ религій имѣютъ предикаты человѣческіе (или: единственная форма религіи—антропоморфизмъ); слѣдовательно, субъектъ этихъ предикатовъ, Богъ, —человѣкъ. Нельзя согласиться ни съ большею, ни съ меньшею посылкою силлогизма. Большая посылка стоитъ въ связи съ материалистическою метафизикою Фейербаха. Для материализма существуетъ только міръ явленій, феноменовъ; міръ существей имъ отрицается. Для него существуютъ только свойства; субстраты этихъ свойствъ, какъ нѣчто въ себѣ существующее; сущности, Ding an sich, исключаются имъ. Для материалиста

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 12.

нѣтъ души въ смыслѣ существа личнаго, духовнаго, отдѣльнаго и проч.; для него существуетъ только то, что мы называемъ душевными явленіями, проявленіями души: явленія познавательныя, явленія чувства и воли; онъ, пожалуй, согласится употреблять слово „душа“, но лишь въ смыслѣ совокупности указанныхъ явленій. Бытіе въ самомъ себѣ—пустая химера; слова „предметъ“, „субъектъ“ и прочее въ устахъ матеріалиста—пустой звукъ: они употребляются лишь для удобства, ничего новаго въ познаніе ими не привносится „Свойство (Qualität) не отличается, не отдѣльно отъ бытія (Sein) оно есть не что иное, какъ реальное (дѣйствительное) бытіе, настоящее, истинное бытіе. Бытіе безъ свойства—химера. Только чрезъ свойство дано намъ бытіе, но не такъ, что прежде бытіе, а потомъ свойство ¹⁾, говоритъ Фейербахъ. Мы раскрываемъ настоящій смыслъ большей послышки не для того, чтобы ее оспаривать (это завело-бы насъ слишкомъ далеко), но для того, чтобы чрезъ это опредѣлилось сразу для читателя его отношеніе къ Фейербаху: если онъ раздѣляетъ общее міровоззрѣніе Фейербаха, то и съ послышкой этой согласится; если нѣтъ, то не согласится. Съ своей стороны замѣтимъ только то, что на мѣстѣ большой послышки нельзя ставить положеній спорныхъ. Меньшая-же послышка противорѣчитъ дѣйствительности. Антропоморфизмъ не обнимаетъ всѣхъ формъ религіи: какъ напримѣръ, подвести подъ эту форму натурализмъ, какой былъ во всѣхъ почти языческихъ религіяхъ древняго міра и преобладаетъ теперь въ религіяхъ некультурныхъ народовъ, да встрѣчается и у культурныхъ народовъ, напримѣръ у китайцевъ. Религіозное сознаніе укладывалось и въ рамки отвлеченно-философскаго умозрѣнія (древнихъ римлянъ и грековъ), да и теперь развѣ не видимъ попытокъ дать религіи рациональную постановку, сообщить ей видъ философско-научной доктрины? ²⁾ А при такой философской формѣ религіи объекты ея, дѣлаясь достояніемъ отвлеченнаго мышленія, превращаются въ тѣ или нныя отвлеченныя понятія. Строго

¹⁾ „Das Wes. d. Chr.“ S. 243.

²⁾ См. журн. „Русское Богатство“ 1883 г. кн. 7—9: „Попытки основ. естественной религіи“.

говоря, чисто-антропоморфическую форму можно видѣть только въ религіи древнихъ грековъ и римлянъ. Но Фейербахъ, вѣроятно, самъ сознавалъ фальшь въ своемъ вышеуказанномъ положеніи, когда сдѣлалъ попытку, въ противорѣчій съ нимъ, опредѣлить религію, какъ обоготвореніе природы (Wes. d. Chr. 410—486). Не лишне здѣсь замѣтить кстати, какъ и прежде другіе замѣчали ¹⁾, что самое разнообразіе формъ религіознаго сознанія и постоянная замѣна одной формы другою у одного и того-же народа свидѣтельствуютъ безспорно о томъ, что антропоморфизмъ вовсе не относится къ существу религіи: онъ не исчерпывалъ-бы религіознаго сознанія и не удовлетворялъ-бы религіозныхъ потребностей человѣчества, которое всѣми способами, во всевозможныхъ формахъ, стремится выразить идею о Существовѣ безконечномъ и, не находя ни одной формы, которая достаточно выражала-бы эту идею, ищетъ постоянно все новыхъ и новыхъ. И въ антропоморфической формѣ религіи человѣкъ хочетъ выразить выпечеловѣческія, абсолютныя совершенства Существа верховнаго человѣческими свойствами; если не такъ, если боги—люди, то зачѣмъ, почему на этой формѣ религіознаго развитія человѣкъ проводитъ различіе между богами и идеальными людьми, напримѣръ героями (у грековъ), святыми мужами? Теорія Фейербаха намъ будетъ непонятна, если мы не примемъ въ соображеніе ея психологической подкладки. Мимоходомъ мы уже ея касались, когда излагали сужденія Фейербаха объ источникѣ религіи. Здѣсь входитъ въ подробности касательно психологіи Фейербаха неумѣстно; замѣтимъ лишь, что эта психологія для нашего времени устарѣла, въ ней Фейербахъ является усерднымъ ученикомъ Гегеля. А между тѣмъ эта психологія такъ *органически* входитъ въ его теорію религіи, что вся эта теорія должна рушиться, если психологія ложна. Религія по Фейербаху возникла изъ потребностей человѣка, изъ желаній, которыя ему диктуетъ сердце или, выражаясь философскимъ языкомъ, религія есть императивъ сердца. Но что такое сердце (т. е. чувство и воля)? Это дѣйствительно богъ человѣка, это абсолютная сила, за кото-

¹⁾ См. журн. „Пр. Обзор.“ 1870, ч. 2. „Религія, ея сущность и происхожденіе“. В. Д. Кудрявцева.

рой самого человѣка уже не видно. Когда человѣкомъ овладѣваетъ любовь, тогда можно-ли говорить, что человѣкъ имѣетъ любовь? Не лучше-ли сказать, что любовь имѣетъ (hat) человѣка? Кто сильнѣе? любовь или индивидуальный человѣкъ? спрашиваетъ Фейербахъ (W. d. Chr., S. 27). Желаніе овладѣваетъ нами, какъ внѣшняя сила; оно налетаетъ на насъ, какъ вихрь, съ неудержимыми порывами аффекта; оно приводитъ насъ въ состояніе аффективное, когда разумъ долженъ молчать. Этимъ прочищаетъ Фейербахъ дорогу къ иллюзіи. Для нашей психологіи состояніе аффективное есть исключительное, необычное душевное состояніе, ненормальное; а для Фейербаха оное явленіе совершенно нормальное, а стало-быть и иллюзія тоже явленіе нормальное. Такимъ образомъ, основнымъ воззрѣніемъ на душевныя способности (особенно чувство) у Фейербаха область иллюзій чрезвычайно расширена, до такой степени, что иллюзіи необходимо включаются въ рядъ нормальныхъ явленій психической жизни. Правда, область иллюзій очень широка, ею обнимается не одна психически-нездоровая жизнь людей, въ ней есть мѣсто и для здоровыхъ людей, но не потому, чтобъ иллюзія была здоровымъ, нормальнымъ душевнымъ явленіемъ, а потому, что рѣдкій изъ людей живетъ постоянно здоровою психическою жизнью. Объ иллюзіи подробнѣе мы будемъ имѣть случай говорить ниже; здѣсь-же ограничимся пока замѣчаніемъ, что чрезвычайное расширеніе области иллюзій у Фейербаха является лишь только какъ необходимый выводъ изъ его устарѣвшей для нынѣшняго времени психологіи.

Теорія Фейербаха стоитъ въ тѣсной связи съ его нравственными воззрѣніями. Чтобы религію вывести изъ эгоизма, нужно представить человѣка совершеннымъ эгоистомъ. А такъ какъ нравственныя понятія Фейербаха вытекаютъ изъ общихъ основъ его философскаго воззрѣнія, то мы опять поставлены въ невозможность оспаривать ихъ. Оспаривать ихъ, значитъ оспаривать матеріализмъ, а это не входитъ въ нашу задачу. Сдѣлаемъ только нѣсколько замѣчаній на его аргументацію, спеціально предназначенную доказать происхожденіе религіи изъ эгоизма. Религію родила нужда, потому что люди ищутъ

въ ней удовлетворенія всѣмъ своимъ потребностямъ, ищутъ счастья; помнятъ боговъ, особенно въ бѣдѣ, а въ счастья ихъ позабываютъ; наконецъ потому, что религіи видоизмѣнялись съ измѣненіемъ потребностей человѣка. Отвѣчаемъ коротко. Люди со всѣми своими нуждами обращаются къ Богу потому, что безъ Бога жить не могутъ; потому что ясно сознаютъ, что все живетъ и существуетъ чрезъ Бога и въ Богѣ, „о Немъ-же живемъ, движемся и есмы“; въ Богѣ люди инстинктивно чувствуютъ корень своего бытія и жизни и обращаются къ Нему, Источнику жизни, какъ цвѣты поворачиваютъ свои головки къ солнцу. Характеръ отношеній человѣка къ Богу будетъ зависѣть отъ нравственнаго характера человѣка: эгоистъ станетъ въ эгоистическія отношенія къ Богу; Богъ ему нуженъ будетъ только для его личнаго счастья; онъ, пожалуй, и забудетъ Бога, когда не будетъ имѣть нужды въ Его помощи, когда личное счастье человѣка будетъ устроено и по возможности обезопасено отъ разныхъ случайностей. Характеръ просьбъ, съ которыми человѣкъ обращается къ Богу, зависитъ отъ нравственнаго характера просителя, а содержаніе просьбъ зависитъ и отъ нравственнаго его характера и отъ высоты умственнаго развитія.

Намъ остается теперь дать оцѣнку одному изъ важнѣйшихъ аргументовъ въ пользу теоріи Фейербаха. Разумѣемъ его сочиненіе „Das Wesen des Christenthums“. Фейербахъ считаетъ это сочиненіе не простою лишь иллюстраціею къ своей теоріи, но основаніемъ этой теоріи. По мысли Фейербаха, это сочиненіе—безпристрастный анализъ христіанской религіи, а теорія—выводъ изъ этого анализа (10 стр.). Самому анализу предшествуетъ введеніе изъ двухъ главъ, представляющихъ сводъ главныхъ основоположеній теоріи религіи („Сущность человѣка вообще“, „Сущность религіи вообще“) ¹⁾. Самое сочиненіе распадается на двѣ части: положительную и отрицательную, ведущія къ одной и той-же цѣли,—къ доказательству той мысли, что истинная сущность христіанской религіи—обоготвореніе человѣческаго существа, истинная сущность христі-

¹⁾ Съ содержаніемъ ихъ мы уже познакомили читателей.

анскаго богословія--антропологія. Въ первой части эта мысль раскрывается прямо, положительно: анализъ различныхъ догматовъ христіанской религіи приводитъ Фейербаха къ необходимости признать ихъ продуктомъ потребностей человѣка; здѣсь догматика выводится изъ сердца. Во второй части основная мысль раскрывается не прямо, больше путемъ полемики съ богословіемъ. Здѣсь показывается, въ какихъ противорѣчіяхъ запутывается богословіе, когда оно понимаетъ догматы не такъ, какъ показано въ первой части, т. е. не такъ, какъ понимаетъ ихъ Фейербахъ, не видя никакихъ иллюзій въ религіи, признавая ея объекты реальными, достовѣрными, не видя за Богомъ человѣка. Слѣдующій перечень заглавій или отдѣльныхъ трактатовъ (хотя и не полный) даетъ приблизительно вѣрное представление о сочиненіи. Вотъ, на примѣръ, заглавія изъ первой части: „Богъ, какъ сущность разсудка“, „—какъ нравственное существо или законъ“, „Тайна воплощенія“, „Тайна Троичности и Матери Божіей“, „Тайна Промысла и творенія изъ ничего“, „Всемогущество сердца или тайна молитвы“, „Тайна вѣры—тайна чуда“, „Тайна воскресенія...“, „Христіанское небо или личное безсмертіе“. Изъ второй части: „Противорѣчіе въ бытіи Бога“ (*Der Widerspruch in der Existenz Gottes*)“, „Противорѣчіе въ Божественномъ откровеніи“, „—въ существѣ Бога вообще“, „—въ Троичности“, „—въ Таинствахъ“, „Противорѣчіе вѣры и любви...“ Покажемъ, на примѣръ, какъ Фейербахъ раскрываетъ сущность религіи христіанской. Возьмемъ для примѣра догматъ о воплощеніи. Въ этомъ догматѣ, по Фейербаху, болѣе всего выражается человѣческая сущность религіи; по существу своему, „воплощеніе есть не что иное, какъ фактическое, чувственное явленіе (*Erscheinung*) человѣческой природы Бога“ (S. 86). Въ воплощеніи болѣе всего выразилась любовь Бога къ человѣку, тайна воплощенія—тайна любви. „Богъ отказывается ради человѣка отъ Своего божественнаго достоинства..., высочайшее Существо смиряется, унижается ради человѣка“ (96). Но въ этой-то любви Бога къ людямъ, выражающейся особенно въ воплощеніи, и заключается главнѣйшее доказательство того, что Богъ это тотъ-же человѣкъ (96). Богъ любитъ человѣка, но состраданіе возможно лишь

между подобными: „Mitleiden setzt gleiches Wesen voraus“ (92). „Какъ могу я раздѣлять радость какого-нибудь существа, если я не его природы? Если его природа иная, то и его радость существенно иная, не радость для меня“ (80). „Воплощеніе было слезою божественнаго состраданія, слѣдовательно только обнаруженіемъ человѣчески чувствующаго, поэтому тождественнаго съ человѣкомъ существа“ (86). Воплощеніе есть выраженіе тождества между Богомъ и человѣкомъ (92). Вѣра въ воплощеніе боговъ не чужда и языческимъ религіямъ; въ этой вѣрѣ выражается существенная потребность религіознаго сердца. „Всякая религія, предъявляющая права на это имя, предполагаетъ, что Богъ неравнодушенъ къ существамъ, чтущимъ Его, что слѣдовательно Ему не чуждо человѣческое...“ (91). Догматъ Троичности Фейербахъ раскрываетъ слѣдующимъ образомъ. Съ одной стороны, вѣра въ Троичность есть обоготвореніе трехъ главныхъ способностей человѣческаго духа: воли, ума и чувства (105), съ другой стороны ею выражается существенная потребность сердца человѣческаго въ любви, общеніи, „въ другомъ я“. Человѣкъ живетъ неполною жизнью, когда онъ одинъ, это преимущественно—жизнь мышленія и воли. „Способность къ уединенію есть признакъ сильной воли и сильнаго ума; въ уединеніи нуждается мыслитель, а общительность есть потребность сердца“ (стр. 107). Человѣкъ живетъ полною жизнью, когда любитъ; но для любви нужно другое „я“: „Denken kann man allein, lieben nur selbender“ (107). Догматъ Троичности и есть выраженіе этой потребности въ полной, цѣльной жизни, осуществляющейся въ любви къ другому. „Эта потребность удовлетворяется въ религіи такимъ образомъ, что въ спокойное уединеніе Божественнаго Существа вводится второе, отличающееся отъ этого личностью, но единой съ Нимъ сущности Существо—Богъ Сынъ въ отлечіе отъ Бога Отца. Богъ Отецъ—Я, Богъ Сынъ—Ты“ (107). А Духъ Святой? „Онъ не выражаетъ ничего болѣе, какъ лишь любовь обоихъ Божественныхъ Лицъ къ другъ-другу, Онъ—единство Сына и Отца, понятіе единенія, общенія“ (Gemeinschaft) (108). „Святой Духъ обязанъ своимъ существованіемъ только имени, слову. Даже древнѣйшіе

отцы Церкви, какъ извѣстно, еще отождествляли Духа съ Сыномъ (?). И позднѣйшей догматикѣ въ этомъ пунктѣ недостаетъ прочности“ (Consistenz) (108). Еще нѣсколько примѣровъ. Вѣра въ воскресеніе Іисуса Христа создавалась потребностью въ доказательствѣ безсмертія. „Разумъ не можетъ мнѣ дать увѣренности въ безсмертіи, а эта увѣренность нужна (его доказательства только общія, отвлеченныя). Но къ такой увѣренности ведетъ фактъ, доказательство фактическое. Оно можетъ быть дано мнѣ только тѣмъ, что умершій, въ смерти котораго мы напередъ были увѣрены, встаетъ изъ могилы..., его воскресеніе становится гарантіею для воскресенія другихъ. Воскресеніе Христа есть поэтому удовлетворенная потребность человѣка въ непосредственной увѣренности за свое личное безсмертіе“ (191). Впрочемъ, довольно и показанныхъ примѣровъ, чтобы судить о характерѣ первой части сочиненія. Изъ второй части возьмемъ въ примѣръ „Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes“. „Вѣра въ откровеніе есть непосредственная увѣренность религіознаго сердца въ томъ, что все, во что оно вѣритъ, чего желаетъ и представляетъ, все то дѣйствительно существуетъ“ (276). „Мы считаемъ Библию словомъ Бога; но не трудно убѣдиться, что это наше человѣческое слово, что это запись всѣхъ нашихъ *via desideria*, всѣхъ нашихъ религіозныхъ представленій; не Богъ говоритъ намъ въ пей,—мы говоримъ, и принимаемъ свой голосъ за чужой. Мы говоримъ: человѣкъ, существо чувственное, земное, самъ по себѣ ничего не можетъ знать о Богѣ, Существо свѣрхчувственномъ, неземномъ,—для этого намъ нужно Его неземное, свѣрхъ-естественное, вышечеловѣческое слово. Но всмотритесь въ это неземное-то слово: оно совершенно земное, человѣческое. Богъ говоритъ „языкомъ человѣческимъ въ человѣческихъ представленіяхъ“ (282). Онъ говоритъ только о томъ, что нужно человѣку, что отвѣчаетъ его природѣ... „Онъ мыслить Себя не Своимъ, по человѣческимъ мышленіемъ..“, „зависитъ отъ интеллектуальной способности человѣка...“ „Содержаніе божественнаго откровенія имѣетъ человѣческое происхожденіе, потому что оно вышло не отъ Бога, какъ Бога, но отъ Бога, обусловленнаго разумомъ человѣческимъ; потреб-

ностію человѣческою, т. е. прямо изъ человѣческаго разума, изъ человѣческой потребности... Такимъ образомъ и здѣсь, какъ нельзя лучше, подтверждается, что тайна теологіи не что иное, какъ антропологія!“ (282). Но sapienti sat... Наши замѣчанія на изложенное сочиненіе Фейербаха будутъ коротки; подробнаго разбора и не требуется: дѣло само за себя говорить.

Сочиненіе это не только не ведетъ въ утвержденію теоріи религіи, сочиненной Фейербахомъ, но служить ея опроверженіемъ. Достоинство теоріи зависитъ оттого, насколько хорошо она объясняетъ факты. Если такъ, то „Wes. d. Chr.“ компрометируетъ теорію Фейербаха; это—жалкая попытка примѣненія теоріи къ объясненію факта. Впрочемъ, это весьма естественно: теорія Фейербаха могла-бы разбиться въ дребезги не только о твердыню христіанской религіи, но и о фетишизмъ самоѣдовъ. Она противорѣчитъ не только наукѣ, но и здравому смыслу.

1) Въ этой теоріи прежде всего выступаютъ на видъ—*совершенное отсутствіе историческаго пріема изслѣдованія, неуваженіе къ исторіи, къ факту, замѣненное субъективнымъ мистическимъ бредомъ.*

„Христіанство есть всемогущество субъективности, сердце, освобожденное отъ всѣхъ узъ и законовъ природы, съ презрѣніемъ отъ земли (Welt) отвернувшееся и въ себя замкнувшееся, исполненіе всѣхъ сердечныхъ желаній, заоблачный полетъ фантазіи (Himmelfahrt), свѣтлый праздникъ воскресенія (das Auferstehungsfest) сердца“ (209). Таково христіанство Фейербаха! Какъ-же оно получилось? Довольно страннымъ образомъ, чрезъ отрицаніе фактовъ исторіи и законовъ здравой логики, хотя онъ и называетъ свое сочиненіе „историко-философскимъ анализомъ“. При такомъ названіи сочиненіе его должно имѣть два элемента: историческій и философскій. Въ чемъ же первый? А въ томъ, что вычитанное изъ катихизиса какое-нибудь вѣрованіе онъ не подвергаетъ исторической оцѣнкѣ (sic!), не старается подкапываться подъ его историческія основанія, какъ дѣлаютъ другіе, т. е. онъ не вычеркиваетъ его изъ катихизиса, — напротивъ: онъ благодушно позволяетъ вѣрить во все, про что писано въ катихи-

зисѣ. „Вы вѣрите, что Христосъ творилъ чудеса? Что-жъ? вѣруете, я на это согласенъ. Мнѣ даже собственно и дѣла нѣтъ до того, дѣйствительно-ли Христосъ творилъ чудеса... Я ничего у васъ не отнимаю. *Позвольте лишь мнѣ объяснять, толковать вашу вѣру*“. Съ этого лукаваго „позвольте“ начинается философскій элементъ. Такимъ образомъ историческій элементъ своего анализа Фейербахъ видитъ въ совершенномъ устраниеніи отъ исторіи; онъ съ презрѣніемъ заявляетъ: „мнѣ нѣтъ дѣла до исторіи!“ Онъ говоритъ, что его сочиненіе есть „историко-философскій анализъ въ отличіе отъ только историческаго анализа Христова... Историкъ, какъ напр. Лютцельбергеръ, показываетъ, что въ разсказахъ о чудесахъ Христа существуютъ неустранимыя противорѣчія, что они позднѣйшая выдумка, что слѣдовательно Христосъ не былъ чудотворцемъ, вообще—такимъ, какъ рисуетъ Его Библия. Я напротивъ не спрашиваю о томъ, кто такой есть или можетъ быть настоящій, истинный Христосъ въ отличіе отъ того Христа, какого мы видимъ въ Библии и теологіи; я скорѣе принимаю Христа такого, въ какого вѣруютъ, но показываю, что это сверхчеловѣческое существо есть не что иное, какъ продуктъ и объектъ (сверхчеловѣческаго) сверхъестественнаго человѣческаго сердца (Gemüth). Я не спрашиваю: было-ли и могло-ли быть то или иное чудо, или нѣтъ; я показываю лишь, что значитъ данное чудо...“ (Vorw. S. 18—19). „Было или нѣтъ“—Фейербаха не касается: онъ толковникъ лишь... Если вы спросите его, было-ли дѣйствительно воскресеніе Христово, онъ вамъ отвѣтитъ: „было или нѣтъ—не мое дѣло; я могу вамъ сказать только, что означаетъ это чудо“.—Напримѣръ: „чудо воскресенія есть не что иное, какъ удовлетворенная потребность сердца человѣческаго въ увѣренности въ личномъ безсмертіи...“ (191 S).—Значитъ, Христосъ не воскресъ?—Не мое дѣло: я только показываю... и проч. И такъ во всемъ сочиненіи! Разумѣется, нынѣшніе Фейербахи въ родѣ Ренана, Штрауса и друг. ужь такъ не пишутъ: ихъ методъ хочетъ быть историческимъ; они хорошо понимаютъ, что христіанство фактъ историческій, и что всякое изслѣдованіе христіанства должно имѣть исто-

рический характеръ. Въ настоящее время было-бы уже странною встрѣтить въ ученыхъ изслѣдователяхъ, претендующихъ на пониманіе христіанства, какое-либо иное отношеніе къ этому послѣднему кромѣ историческаго. А Фейербахъ совершенно забылъ о дѣйствительномъ, историческомъ христіанствѣ на то время, пока писалъ свое сочиненіе; оттого это сочиненіе, претендовавшее показать, что христіанство— „Himmelfahrt Fantasie“, само вышло „поѣздкою фантазіи...“ въ области мистическаго тумана...

2) „Поѣздка фантазіи“ совершалась не безъ препятствій. Препятствія эти Фейербахъ старается обойти путемъ своеобразной логики; напр., нужно было ему вывести догмать о Троичности Лиць изъ „потребности сердца“; Отца и Сына онъ вывелъ, а Св. Духа вывести было невозможно и Фейербахъ отрицаетъ Св. Духа, какъ Божественную личность, объявляя Его, какъ видѣли, лишь понятіемъ общенія между Отцемъ и Сыномъ, не трудясь даже представлять какихъ-нибудь оснований для такой мысли. И такъ на стр. 105—116 Фейербахъ соглашается только на два Божественныя Лица: Отца и Сына (Я и Ты); но на стр. 207 онъ уже не признаетъ не только Св. Духа, но и Отца! „Отець есть только отвлеченное понятіе, только мысленное существо...“ Это новое отрицаніе оказалось нужнымъ потому, что въ трактатѣ „Das Geheimniss des christlichen Christus oder des persönlichen Gottes“ (197 — 209) Фейербахъ объявилъ, что Христось созданъ потребностью сердца въ личномъ Богѣ. Но сердцу нуженъ одинъ личный Богъ, разсуждаетъ Фейербахъ... необходима только одна личность, и эта личность должна быть необходимо историческою, дѣйствительною личностью. Только „одною личностью удовлетворяется сердце, только при одной личности живетъ полною жизнью, множественность его разсѣиваетъ, развлекаетъ“—(206); слѣдовательно, довольно одного втораго Лица Св. Троицы.

Такое отношеніе къ основному догмату христіанской религіи помимо всего другаго ¹⁾ давало-бы намъ право не рас-

¹⁾ По этому образцу можно судить и о всей книгѣ. Если Фейербахъ такъ не стѣсняется по отношенію къ *краеугольному камню* христіанской религіи, то въ

пространяться больше о книгѣ Фейербаха; но мы сдѣлаемъ еще нѣсколько замѣчаній, впрочемъ уже не такой важности.— Если-бы Фейербахъ счелъ нужнымъ обратить должное вниманіе на исторію христіанской религіи, то, можетъ быть, не поспѣшилъ-бы выводить ее изъ „потребностей Gemüth'a“. *Христіанская религія съ первымъ появленіемъ на землѣ встрѣчаетъ себя отовсюду ожесточенное сопротивленіе и утверждается въ упорной борьбѣ съ міромъ.* Этотъ фактъ долженъ былъ-бы заставить Фейербаха отказаться отъ всѣхъ попытокъ выводить христіанство изъ сердца. Борьба міра съ христіанствомъ, конечно, не значитъ того, чтобы оно шло въ разрѣзъ съ дѣйствительными потребностями духа человѣческаго,—нѣтъ: оно удовлетворяетъ имъ въ безконечной мѣрѣ. Но эта борьба указываетъ на то, что христіанство, этотъ неизчерпаемый источникъ жизни, дано міру отвнѣ, какъ сверхъестественная помощь; оно прогремѣло надъ погрязшимъ во грѣхѣ міромъ, какъ громовой призывъ къ нравственному пробужденію и озлобило этимъ міръ, симпатіи котораго лежали на сторонѣ земли, а не неба. Отсюда борьба. Правда, что ко времени пришествія Спасителя стали тамъ и сямъ подыматься голоса за иной, лучшей порядокъ вещей, стала сознаваться нужда въ посторонней помощи, въ Божественномъ Избавителѣ, Который-бы сошелъ къ людямъ на землю и спасъ такъ или иначе человѣчество. Но философы, которые болѣе всѣхъ сознавали нужду въ лучшемъ, первые и отвернулись отъ Христа, когда узнали, что помощь Онъ даетъ міру крестомъ... Отвернулись и іудеи, тоже ждавшіе сверхъестественной помощи, когда узнали, что Христосъ не земной царь, а „Агнецъ Божій, заколенный отъ сложенія міра“. Борьба христіанства съ міромъ ясно говоритъ о его сверхъестественномъ характерѣ,—о томъ, что оно вышло не „изъ сердца“ человѣческаго. При болѣе внимательномъ изученіи христіанства, при болѣе добросовѣстномъ къ нему отношеніи Фейербахъ и самъ замѣтилъ-бы въ немъ нѣчто такое, до чего не могутъ никогда дойти ни одна голова и ни одно сердце

менѣе важныхъ случаевъ онъ поступаетъ еще рѣшительнѣе. Вотъ почему, между прочимъ, подробный разборъ его сужденій былъ-бы излишнимъ.

человѣческое. По крайней мѣрѣ въ нравственной сторонѣ христіанской религіи очень многіе изъ людей, даже не особенно къ ней расположенныхъ, вынуждаются признавать нѣчто вышечеловѣческое. Вотъ что, напримѣръ, говоритъ Руссо о Евангеліи: „Меня удивляетъ величіе Писанія; святость Евангелія говоритъ моему сердцу. Посмотрите на книги філософовъ со всей ихъ полнотою; какъ они ничтожны въ сравненіи съ этою! Возможно-ли, чтобы книга, столь возвышенная и мудрая, была произведеніемъ людей! Возможно-ли, чтобы Тотъ, о Комъ она говоритъ, Самъ былъ простымъ человѣкомъ?.. Гдѣ человѣкъ, гдѣ мудрецъ, который умѣетъ дѣйствовать, страдать и умирать, безъ малодушія и безъ тщеславія...?“ („Emile ou l'éducation“). Не мало можно было-бы привести примѣровъ подобныхъ отзывать о христіанствѣ со стороны умовъ, предубѣжденныхъ противъ этой религіи ¹⁾, потому что сверхъестественный ея характеръ очевиденъ для всякаго, кто намѣренно не закрываетъ глазъ, чтобы не коснулся ихъ свѣтъ Христовъ.

Одѣякою посылкою теоріи Фейербаховой мы и заканчиваемъ дѣло съ самимъ Фейербахомъ, а вмѣстѣ и съ отрицательною частью своего труда и приступаемъ къ положительной части изслѣдованія, гдѣ мы будемъ имѣть дѣло уже только съ самой идеею Фейербаха. Допуская, что всѣ послыки, на которыхъ построена теорія Фейербаха, истинны, доказаны, мы въ этой части рассмотримъ только, объясняетъ-ли эта теорія факты религіознаго сознанія.—Есть одинъ пунктъ въ теоріи Фейербаха, на который у критиковъ принято мало или почти вовсе не обращать вниманія. Пунктъ этотъ—иллюзіи. Критики довольствуются чаще всего поверхностнымъ заявленіемъ, что здоровый человѣкъ всегда отличаетъ субъективное отъ объективнаго, свои фантастическіе вымыслы отъ дѣйствительности, что созданія фантазіи, напримѣръ въ области художественнаго

¹⁾ Относительно нравственной личности Христа вотъ, напримѣръ, сужденіе автора „Ессе Номо!“. „Вымышленіе подобнаго характера вполне недоступно творчеству ума даже гениальной личности, а тѣмъ болѣе творчеству коллективнаго разсудка извѣстной эпохи, который называютъ обыкновенно сознаніемъ въ-ка“. Стр. 97.

творчества, всегда сопровождаются сознаниемъ ихъ нереальности и прочее,—и этими заявленіями думаютъ совсѣмъ покончить съ Фейербахомъ. Они правы въ томъ, что считаютъ иллюзіи ненормальными явленіями въ области психической жизни, тогда какъ у Фейербаха область иллюзіи чрезвычайно расширена,—до такой степени, что иллюзіи необходимо включаются въ рядъ нормальныхъ психическихъ явленій; но критики, выражая эту справедливую мысль, что иллюзія—болѣзнь души, почти не стараются доказывать ее; отсюда является нужда, по возможности, пополнить этотъ пробѣлъ, что мы и сдѣлаемъ по мѣрѣ силъ.

Не придерживаясь точной психологической терминологіи, мы называемъ иллюзіею всѣ тѣ явленія, когда человѣкъ смѣшиваетъ свои психическія, субъективныя состоянія съ дѣйствительностью, представленіе съ воспріятіемъ (галлюцинація по точной терминологіи), вообще когда то или иное свое внутреннее состояніе принимаетъ за что-то внѣшнее, объективное. Это явленіе сопровождаетъ всѣ виды психическаго расстройства: сомнамбулизмъ или лунатизмъ, экстазъ, гипнотизмъ, месмеризмъ, истерика, демоническая катаlepsія и прочее—все это не мыслимо безъ галлюцинацій, иллюзіи; гдѣ психическое расстройство, тамъ и иллюзіи. То, что отличаетъ существенно психическое расстройство отъ психическаго здоровья, есть, ни больше—ни меньше, какъ потеря способности къ самоопредѣленію, контролю надъ собою, потеря или ослабленіе воли, разсудка, другими словами это значитъ: въ своемъ ненормальномъ состояніи душа спускается до механической жизни, до автоматизма, духъ дѣлается игрушкою своихъ собственныхъ, переживаемыхъ имъ состояній,—онъ ужъ не хозяинъ имъ, онъ слуга всякой, какая только всплываетъ въ сознаніи, мысли, какъ-бы ни была она нелѣпа, слуга всѣхъ своихъ страстей, инстинктовъ, желаній, дотолѣ сдерживаемыхъ имъ; словомъ, человѣкъ дѣлается машиною, автоматомъ. Что человѣкъ дѣлается машиною—въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Мы знаемъ, что психическая жизнь опредѣляется двумя агентами: духомъ и первою системою. Когда духъ бездѣйствуетъ, то мѣсто его законовъ разумнаго самоопредѣленія заступаютъ

механическіе законы ассоціаціи представлений. Наша общная психическая дѣятельность слагается изъ двухъ элементовъ: механическаго и разумнаго; потеря равновѣсія между этими двумя сторонами психической жизни и есть психическое разстройство. Степень и форма этого нарушенія равновѣсія опредѣляютъ всѣ виды душевныхъ болѣзней. Итакъ, автоматизмъ, пассивность духа, ослабленность воли—вотъ признаки нездоровой психической жизни. Но что бываетъ съ человѣкомъ, когда онъ подвергается иллюзіи? Когда мы свое представленіе, принимаемъ за предметъ, мы въ это время перестаемъ сознавать, что это представленіе есть именно только представленіе продуктъ нашего духа, различеніе между „я“ и продуктомъ этого „я“ теряется, т. е. иначе сказать, самосознаніе на это время прекращается, и представленіе совершенно завладѣваетъ волею и вниманіемъ; нашъ духъ не узнаетъ въ представленіи своего произведенія и предается лишь пассивному его созерцанію. Итакъ, иллюзія предполагаетъ угнетеніе духа, пассивность, подавленіе самосознанія. Когда мы (въ такъ называемыхъ мечтахъ) даемъ волю надъ собою фантазіи, то образы ея такъ сильно овладѣваютъ нашимъ духомъ, что этотъ послѣдній, въ какомъ-то очарованіи, чувствуетъ себя не въ силахъ скоро оторваться отъ нихъ, и эти образы приобрѣтаютъ такую живость и яркость, что мечтатель какъ-бы переживаетъ весь тотъ вздоръ, какой исходитъ отъ фантазіи; самыя фантастическія построенія могутъ заставить и плакать и смѣяться. Мечта (Traum)—это сонъ и живой сонъ на яву. „Образы, являющіеся намъ во время сновидѣній“, говоритъ Мори, „господствуютъ надъ нашимъ вниманіемъ и волею и вслѣдствіе этого представляются намъ какъ-бы объективными созданіями, какъ-бы произведеніями, независящими отъ насъ самихъ, и которыя мы созерцаемъ точно такъ-же, какъ внѣшніе предметы“ ¹⁾. „Во снѣ мы присутствуемъ какъ зрители, а не какъ актеры, при развертывающемся предъ нами рядѣ образовъ и идей“ ²⁾. Подобное, по мнѣнію Мори, бываетъ и въ мечтахъ, „когда мы какъ-бы бросаемъ возжи нашего духа, когда мы даемъ волю фантазіи“. Въ галлю-

¹⁾ „Сонъ и сновидѣнія“ р. 43. ²⁾ Ibid. 157.

цинаціяхъ бываетъ полное расслабленіе духа. „Галлюцинаціи являются вдругъ..., когда духъ сходится со сцены... Духъ въ это время не ищетъ, не работаетъ, не размышляетъ; онъ не поступаетъ, какъ живописецъ, который силится вызвать предъ свои умственные очи лицо, которое онъ хочетъ изобразить;—не дѣлаетъ, какъ композиторъ, который мысленно надѣваетъ звуки, входящіе въ арію или пѣсню: онъ весь во власти того предмета, который память автоматически вызываетъ въ немъ.“¹⁾ Очевидно, что иллюзія ненормальное явленіе; понятна также причина, по которой она неизбежна при всякомъ психическомъ разстройствѣ. Но этого результата для критики мало, — мало въ виду того, что иллюзіи часто встрѣчаются и въ здоровомъ состояніи человѣка, хотя сами по себѣ они и ненормальныя явленія. Главныя причины иллюзіи, пассивность духа и расслабленность воли, много находятъ для себя условій въ жизни: оттого такъ часты иллюзіи. Этого факта здѣсь обойдти молчаніемъ нельзя. Разсмотримъ самыя обычныя иллюзіи.

1. *Иллюзія изъ области познанія.* Умъ человѣческой слабъ; сознаніе слабости умственной и недовѣріе къ уму, незамѣтнымъ образомъ, сопровождаютъ всякій разъ мышленіе; мы чувствуемъ, что здѣсь чего-то недостаетъ, есть пробѣлъ, что тамъ основанія слабы, что въ одномъ мѣстѣ не досказано, въ другомъ пересказано, — чувствуемъ инстинктивно, невольно, безсознательно и сопровождаемъ каждый умственный актъ *върою*, благодаря которой положенія разсудочныя становятся для насъ истиною, убѣжденіемъ. Это своего рода иллюзія. Она часто сопровождаетъ функціи памяти и особенно воображенія. Отъ воображенія зависятъ иллюзіи въ области внѣшнихъ чувствъ. Люди съ живымъ воображеніемъ могутъ по произволу вызывать галлюцинаціи. Заимствуемъ слѣдующій фактъ изъ сочиненія Тэна „Объ умѣ и познаніи“ т. I. р. 51:... „Одинъ нѣмецкій докторъ Брозіусъ фонъ-Бендорфъ рассказываетъ, что онъ по произволу производилъ свой собственный образъ, остававшійся предъ нимъ въ теченіи нѣсколькихъ секундъ, но тотчасъ исчезающій, когда онъ обращалъ свою мысль на свое личное существованіе“. Психологія ставитъ воображенію въ вину всѣ иллюзіи въ тѣс-

¹⁾ Ibid. 167.

номъ смыслѣ этого слова. Овѣ происходятъ въ тѣхъ случаяхъ, когда мы пополняемъ воображеніемъ неясныя воспріятія, наблюденія и проч.: такъ, вдаль идущаго человѣка мы принимаемъ за своего знакомаго по догадкѣ, потому что въ данпомъ случаѣ, по дальности разстоянія, между нами и объектомъ нашего воспріятія, зрѣнія нашего не хватаетъ. Мы пополняемъ воображеніемъ рѣчь другаго лица, книгу, нами читаемую и проч. и проч. Какое широкое поле здѣсь для иллюзіи! Благодаря воображенію, мы навязываемъ своему собесѣднику мысли, какихъ у него и не было, книгѣ—смысль, какого въ ней нѣтъ и т. п. Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы принимаемъ за истину созданія нашего воображенія, предаемся полной иллюзіи...

Иллюзія неизбежна во всякомъ творческомъ процессѣ. Поэтъ, художникъ, композиторъ въ минуты творческаго вдохновенія какъ-бы переживаютъ дѣйствительно то, что подсказываетъ имъ фантазія; они переносятся въ иной фантастическій міръ, для нихъ настолько-же реальнѣй, какъ этотъ міръ; звуки, образы, сцены, картины, лица преслѣдуютъ ихъ, какъ живые. У нѣкоторыхъ яркость образовъ поднимается на степень настоящаго воспріятія, т. е. образы, представленія превращаются въ галлюцинаціи. „Нѣкоторые живописцы, рисовальщики или ваятели, внимательно разсмотрѣвши модель, могутъ сдѣлать ея фигуру на память. Густавъ Дорэ обладаетъ этою способностію, ею обладалъ и Горасъ Верне. Аберкрамби говоритъ объ одномъ живописцѣ, который на память и безъ помощи гравюры скопировалъ мученика св. Петра, писаннаго Рубенсомъ, съ такимъ совершенствомъ, что когда обѣ картины были повѣшены рядомъ, то нужно было нѣкоторое вниманіе, чтобы копію отличить отъ оригинала... Въ одной рисовальной школѣ, въ Парижѣ, ученики, упражнявшіеся въ копированіи на память, говорили, что... если образъ пропадаетъ, то они могутъ заставить его вернуться почти по произволу...“¹⁾ Тѣмъ передаетъ слѣдующій рассказъ одного англійскаго живописца: „Когда являлся оригиналъ, рассказываетъ живописецъ, я внимательно разсматривалъ его въ теченіи получаса, отъ време-

¹⁾ „Объ умѣ и познаніи“ Тэнн т. I стр. 42—43.

ни до времени набрасывая его черты на полотно. Миѣ не нужно было длиннаго сеанса, я снималъ полотно и переходилъ къ другому человѣку. Когда я хотѣлъ продолжать первый портретъ, я въ умѣ бралъ этого человѣка, сажалъ его на кресло, на которомъ и видѣлъ его такъ-же ясно, какъ если-бы онъ сидѣлъ тутъ въ дѣйствительности. . Отъ времени до времени я взглядывалъ на воображаемую фигуру и принимался рисовать; я останавливалъ свою работу, чтобы разсмотрѣть позу—совершенно такъ-же, какъ если-бы оригиналъ былъ предо мною. Каждый разъ, когда я бросалъ взглядъ на кресло, я видѣлъ человѣка“ 1). Вотъ еще фактъ. „Мои воображаемыя лица (пишетъ Тэну Г. Флоберъ) поражаютъ. преслѣдуютъ меня или, вѣрнѣе сказать, *я живу съ ними*. Когда я описывалъ отравленіе Эммы Бовари, я имѣлъ во рту такой ясный вкусъ мышьяка, я самъ былъ такъ отравленъ, что выдержалъ одно за другимъ два несваренія желудка, несваренія весьма реальныя, такъ какъ послѣ обѣда меня рвало“. Интересно, что наши романисты Тургеневъ и Гончаровъ рассказываютъ о себѣ нѣчто подобное-же. (О первомъ узнаемъ изъ писемъ о немъ Брандеса, помѣщавшихся въ „Нов. Времени“ за 1883 г. а о второмъ—отъ самого изъ статьи „Лучше поздно, чѣмъ никогда“, помѣщенной въ книгѣ подъ заглавіемъ „Четыре рассказа“). Ихъ образы *преслѣдовали*, и имъ казались они чѣмъ-то вѣшнимъ: они словно испытывали гипнотическія галлюцинаціи. Великіе музыканты обладаютъ внутреннимъ слышаніемъ въ огромной степени. „Извѣстно, что Моцартъ, дважды прослушавши „Miserere“ Сикстинской капеллы, написалъ его ноты на память. Было запрещено давать съ него копіи, и сперва подумали, что начальникъ капеллы измѣнилъ приказу,—такъ трудно было это дѣло“ 2). Всѣмъ извѣстенъ также своими галлюцинаціями Бетховенъ. Но довольно: всѣхъ иллюзіій въ области познавательной не исчерпаетъ. Переходимъ къ иллюзіи чувства.

2. *Иллюзія въ области сердца (чувства и воли)*. Сердце съ его чувствованіями, аффектами, стремленіями, страстями и проч.

1) Ibid. стр. 48. 2) Ibid. стр. 44.

служить неистощимымъ родникомъ иллюзій. Чувствованія обусловливаютъ пассивное состояніе духа, они увлекаютъ въ свои сѣти умъ и волю человѣка. Представленія, идеи, связанные съ чувствами, господствуютъ надъ духомъ и, эмансипируясь отъ духа, принимаютъ вполнѣ иллюзорный характеръ. Любовь, самое дорогое намъ чувство, едва-ли мыслима безъ иллюзій: она непремѣнно сопровождается преувеличеннымъ съ нашей стороны представленіемъ о цѣнности и достоинствѣ объекта любви. Можетъ быть, въ этой-то иллюзій и заключается вся сладость любви... Впрочемъ, предоставимъ разсуждать объ этомъ поэтамъ. Чувство ненависти, вражды, злобы сопровождается всегда обратной иллюзіею. Чувство гордости предполагаетъ преувеличенное представленіе субъекта о своей цѣнности, чувство страха, боязни—преувеличенное представленіе опасностей, по пословицѣ: „пуганая ворона и куста боится“; чувство зависти—неправильную оцѣнку силъ и достоинствъ соперника; чувство гнѣва—преувеличенное представленіе объ обидѣ и вообще неправильную оцѣнку причины гнѣва; тоже при чувствѣ раздраженія, досады; чувство смѣлости сопровождается иллюзія, обратная той, которая связывается со страхомъ; застѣнчивость сопровождается преувеличеннымъ представленіемъ о степени вниманія къ субъекту со стороны окружающихъ его лицъ: застѣнчивый думаетъ, что всѣ такъ и слѣдятъ за нимъ и непремѣнно критикуютъ; горе неправильно понижаетъ въ сознаніи субъекта цѣпность жизни, а радость, счастье неправильно повышаетъ ее; чувство надежды по существу своему иллюзорное: надежда сообщаетъ нашимъ мыслямъ, мечтамъ не только характеръ возможнаго, но и чего-то необходимаго, что непремѣнно совершится. Надежда—царица иллюзій. Сильная, страстная надежда влечетъ за собою даже полнѣйшую увѣренность. „Иногда самая дикая мысль“, пишетъ Ѳ. М. Достоевскій, „самая съ виду невозможная мысль до того сильно укрѣпляется въ головѣ, что ее принимаешь, наконецъ, за что-то осуществимое... Мало того, если идея соединяется съ сильнымъ, страстнымъ желаніемъ, то, пожалуй, иной разъ примешь ее, наконецъ, за нѣчто фатальное, необходимое, предназначенное, за нѣчто такое, что ужь не можетъ

не быть, не случиться!.. Можетъ быть, тутъ есть самоотравленіе собственной фантазіею...“¹⁾). А что-же, если мысль-то не слишкомъ вздорна!.. Особенно странны и въ то-же время очень обидны для человѣческаго достоинства иллюзіи ревности. Ревнивецъ ничѣмъ не отличается отъ помѣшаннаго, смѣшивающаго свои нелѣпыя идеи съ дѣйствительностью. Чѣмъ отличается ревнивецъ, принимающій свое вздорное подозрѣніе за фактъ, отъ какого-нибудь безумнаго, увѣреннаго въ томъ, что онъ умеръ, что у него на головѣ выросли рога, что въ животѣ у него завелся цѣлый легионъ гадовъ и т. п. Развѣ Отелло, убивающій изъ ревности Дездемону, не безумный? Но довольно, у всякаго чувства есть своя иллюзія; потому, сколько чувствъ, столько и иллюзій. Объ иллюзіяхъ при аффектахъ (тѣ-же чувства, но возросшія въ своей силѣ до *pes plus ultra*,—это мгновенные взрывы чувства) лишнее было-бы и говорить: это уже болѣзненные состоянія души. Богатую почву для иллюзій представляютъ стремленія, влеченія, страсти. Остановимся не надолго на страстяхъ, какъ на крайнемъ моментѣ въ развитіи желательной силы.

Иллюзія страсти по характеру своему совершенно однородна съ иллюзіей чувства любви; и здѣсь мы преувеличиваемъ цѣнность и значеніе предмета страсти,—разница лишь въ степени: цѣнность предмета своей страсти мы преувеличиваемъ до безконечности, безъ всякой мѣры. Предметъ страсти—нашъ идолъ, наша святыня; онъ беретъ насъ себѣ съ душою и тѣломъ; помимо него для насъ нѣтъ ничего святаго, ничего дорогаго во всемъ мірѣ; весь безконечный Божій міръ съ его неисчислимыми прелестями, иногда все,—все исчезаетъ въ глубокой, какъ бездонная пропасть, пасти страсти,—все заслоняла отъ насъ одна иллюзія, порожденная безуміемъ сердца! Есть, конечно, такъ называемыя тихія страсти, въ родѣ честолюбія, скупости и т. п., но и онѣ немислимы безъ иллюзій, получающихъ исключительное господство надъ душою чловѣка. Думать, что вся цѣль жизни состоитъ лишь въ пріобрѣтеніи почестей, полюбить эту цѣль, жить и дѣйствовать

¹⁾ Достоевскій, т. III, изд. 1882 г. стр. 673, изъ повѣсти „Игрокъ“.

сообразно съ этой цѣлью, — развѣ это не иллюзія, не безуміе? Иллюзія, страсти имѣетъ могущественное, но разрушительное дѣйствіе на человѣка, совершенно лишающее его здравыхъ понятій о мірѣ, людяхъ и себѣ, — извращающее всѣ его симпатіи, вносящее дисгармонію и полнѣйшую потерю равновѣсія въ его психическую жизнь. Страсть имѣетъ всѣ признаки психическаго разстройства сама въ себѣ, не говоря уже о томъ, что въ медицинской наукѣ она признана одною изъ главныхъ причинъ душевныхъ болѣзней ¹⁾.

Но не станемъ разбивать душу человѣка на чувства, аффекты, страсти и проч., чтобы показать власть иллюзіи надъ нею. Есть какъ-бы въ самой природѣ духа человѣческаго общій источникъ иллюзіи, какъ-бы изъ глубины души бьютъ живымъ ключемъ иллюзіи. *Во внутренней жи* духа корень иллюзіи, въ живой природѣ души родникъ ихъ, ибо справедливо, что „всякъ человѣкъ ложь“. „Человѣкъ—ложь“: какая-то неудержимая сила постоянно влечетъ его ко лжи, человѣкъ лжетъ передъ другими, человѣкъ лжетъ передъ собою, — и передъ собою-то, разумѣется, прежде всего. Внутренняя, интимная жизнь души, жизнь самосознающаго духа — иллюзорная жизнь: она вся построена на неправильномъ представленіи, неправильной оцѣнкѣ субъектомъ его душевныхъ движеній, его дѣйствій, его цѣльной личности. Человѣкъ не знаетъ себя, человѣкъ постоянно заблуждается относительно себя, человѣкъ *социняетъ* себя, человѣкъ имѣетъ большею частью дѣло только съ иллюзіею, имъ-же созданною, а не съ дѣйствительнымъ своимъ „я“, не съ самимъ собою. „Человѣкъ всю жизнь не живетъ, а *социняетъ* себя, самосочиняется“ (изъ „записной книжки“ Ф. М. Достоевскаго, т. I изд. 1883 г.). Иллюзіи самосознанія можно раздѣлить на два разряда: частныя и общія: первыя относятся къ частнымъ, отдѣльнымъ душевнымъ движеніямъ въ каждый данный моментъ самосознательной жизни субъекта, вторыя — къ общему направленію душевной жизни, къ цѣльной личности. Общій законъ первыхъ (съ безчисленными, неподдающимися опредѣленію видоизмѣненіями) состоитъ въ томъ,

¹⁾ См. „Медицина страстей“ Дескюре.

что субъектъ принимаетъ то или иное изъ своихъ душевныхъ состояній такимъ, каково оно есть лишь для его представленія, но не дѣйствительно; или наоборотъ: то или иное состояніе не принимаетъ такимъ, каково оно въ дѣйствительности, но такимъ, каково оно лишь въ его представленіи. Это двѣ стороны одной и той-же иллюзіи. Нищій протягиваетъ ко мнѣ руку за милостыней; тронутый его видомъ, я подаю ему, что могу и на глазахъ у меня наворачивается слеза... отъ состраданія. Но пройдя шаговъ пять—шесть, я, послѣ нѣкотораго размышленія, нахожу, что моя слеза была неискренняя, что я разчувствовался отъ умиленія своею собственною добродѣтелию. Такимъ образомъ, состраданіе было таковымъ лишь въ моемъ представленіи, но его не было дѣйствительно; я, следовательно, подвергся иллюзіи, я *сочинилъ* слезы... Наученный этимъ опытомъ, въ другой разъ я уже прохожу мимо нищаго, съ какимъ-то даже ожесточеніемъ отвертываюсь отъ него, — между тѣмъ въ это-то время, быть можетъ, и шевельнулось во мнѣ настоящее состраданіе, но я его не принялъ за состраданіе: я *сочинилъ для себя равнодушіе*. Подобнымъ-же образомъ мы сочиняемъ себѣ смѣхъ, слезы, радость и горе, смиреніе, гордость, любовь и ненависть и проч., — намъ это ничего не стоитъ. И можетъ-ли человѣкъ въ каждый данный моментъ поручиться за то, что онъ *не сочиняетъ себя*? Неужели нѣтъ несочинителей?... Иллюзіи втораго порядка состоятъ въ неправильномъ представленіи объ общемъ характерѣ и направленіи душевной жизни, о личности за всякое данное время. Человѣкъ сочиняетъ себѣ не только тѣ или другія чувства, вообще отдѣльныя движенія души, но онъ сочиняетъ и всего самого себя, не будучи ничѣмъ и лишь постоянно стремясь къ чему-то, но въ то же время уже непремѣнно воображая себѣ *чѣмъ-то*. Человѣкъ никогда не знаетъ себя, свое дѣйствительное „я“ со всѣми его дѣйствительными нуждами, симпатіями, съ настоящею его природою; онъ знаетъ лишь свое сочиненное „я“, свою иллюзію, совсѣмъ и не подозревая, что его „я“, какое онъ знаетъ, есть лишь иллюзія. Гдѣ-же причина этого постояннаго самообмана? Въ томъ свойствѣ природы духа человѣческаго, которое еще ни одинъ языкъ не от-

мѣтлѣ поволнѣ; подходящимъ словомъ, и которое даетъ намъ понять, а именно: Св. Писаніе, говоря, что: „всякъ человекъ—ложь“... Ложь—вотъ ключъ къ иллюзіямъ самосознанія. А она откуда?

„Человекъ всю жизнь не живетъ“, говоритъ Достоевскій,—и это вѣрно; „человекъ всегда только собирается жить“, добавляетъ Паскаль,—и это также несомнѣнно. Онъ постоянно стремится быть, но онъ еще не есть; онъ хочетъ цѣннаго бытія въ себѣ самомъ, онъ ищетъ его въ себѣ, и не находитъ. Но за то истинное бытіе, истинную жизнь и дѣйствительность человекъ замѣняетъ мнимо-истиннымъ бытіемъ, иллюзорною жизнью (нѣмецъ сказалъ-бы: mit Scheinsein). Иллюзіями самосознанія человекъ, такимъ образомъ, восполняетъ недостатокъ въ себѣ истиннаго бытія; *иллюзія: самосознанія есть замѣна истинно-цѣннаго бытія въ человекѣ мнимоцѣннымъ бытіемъ*. Здѣсь, можетъ быть, корень лжи. Разъ возникнувъ такимъ путемъ, ложь могла принять разнообразныя формы и направленіе и пустить глубокіе корни въ зараженномъ ею духѣ человеческомъ. Нужно только разъ солгать, а потомъ уже будетъ легко идти по пути лжи. Въ самомъ дѣлѣ, съ себя, изъ своего внутренняго міра, человекъ переноситъ ложь и на внѣшній уже міръ, на „не-я“; онъ здѣсь ищетъ цѣннаго бытія, не находя его въ себѣ; но и здѣсь его поиски за цѣннымъ бытіемъ преслѣдуютъ иллюзіи,—одна иллюзія слѣдуетъ за другою: иллюзія семейнаго счастья, богатства, славы, почестей и проч. и проч. Развѣ можно исчислить всѣ виды этихъ иллюзій? Міръ будетъ для меня такимъ, какимъ я захочу его видѣть; онъ долженъ быть тѣмъ, что я потребую отъ него. Для пессимиста міръ отвратителенъ, для оптимиста—прекрасенъ; но и тотъ, и другой увѣрены въ истинности своего возрѣвія на цѣнность міра. Вещи внѣшнія, независяція отъ насъ, явленія сами по себѣ ни хороши, ни дурны, болѣе,—сами въ себѣ они ничто: они дѣлаются чѣмъ-нибудь смотря потому, какъ мы на нихъ взглянемъ, какъ къ нимъ отнесемъ. Вотъ человекъ. Пока я еще не составилъ себѣ никакаго опредѣленнаго взгляда на него, пока еще не связалъ съ нимъ никакихъ своихъ интересовъ,—я свободенъ,

иллюзіи нѣтъ. Но вотъ я замѣтилъ въ себѣ невольное влеченіе къ нему и съ его стороны ко мнѣ также; я принимаю это легкое влеченіе за болѣе глубокое, — дружбу, и говорю: „это мой другъ“, но тутъ-то и начало иллюзіи. Человѣкъ этотъ остается самъ по себѣ тѣмъ, чѣмъ былъ и прежде, до потери моей свободы, — однако же теперь онъ для меня другъ, иного какого-нибудь представленія я не могу и связывать съ его личностью. И этою иллюзіею я живу, пока что-нибудь не отрезвитъ меня.

Но довольно. Наша жизнь, наша дѣятельность опредѣляются нашими возрѣвіями на самихъ себя и на міръ: иллюзорны они, и наша жизнь иллюзорна, — она дѣлается похожею на сонъ. И такъ, возьмите-же теперь человѣка съ тѣмъ, что называется „внутренняя ложь“, возьмите его со всѣми его страстями, чувствами, аффектами, съ его воображеніемъ и сномъ, и вы увидите, что не одни умопомѣшанные страдаютъ иллюзіями. А если такъ, то не входятъ-ли иллюзіи и въ область религіозной жизни человѣка?

П. Святловъ.

(Окончаніе будетъ).

ПИСЬМА

Ф И Л О С О Ф А С Е Н Е К И.

ПИСЬМО LXV *).

КАКЪ ИЗЪ ОБЩЕНІЯ СЪ МЫСЛЯМИ ДРУГИХЪ МЫ ДОЛЖНЫ ПОПОЛНЯТЬ НАШУ ДУШЕВНУЮ ЖИЗНЬ И ВЕСТИ ЕЕ КЪ ЕДИНСТВУ МИРА И СОГЛАСІЯ, ТАКЪ ЭТО ЕДИНСТВО, ОПИРАЮЩЕЕСЯ НА СТРОГОЙ ОПРЕДѢЛЕННОСТИ МІРОВОЗЗРѢНІЯ, МЫ ДОЛЖНЫ ОБНАРУЖИВАТЬ И ВЪ ЖИЗНИ: ТОГДА НАША ЖИЗНЬ БУДЕТЬ ЖИЗНЬЮ ДОСТОЙНОЮ И СПОКОЙНОЮ.

Передвиженія, которыя вытряхиваютъ у меня мою косность, — я такъ сузу, — полезны и моему здоровью, и научнымъ занятіямъ. Въ какомъ отношеніи они помогаютъ здоровью, это очевидно: такъ какъ преданная любовь къ званію дѣлаетъ меня тяжелымъ на подъемъ и заставляетъ пренебрегать потребною для тѣла дѣятельностію, то я привожу въ дѣйствіе находящіяся безъ приложенія силы постороннихъ. А какъ они служатъ задаткомъ для моихъ занятій, я сейчасъ покажу. Отъ ознакомленія съ чужими мыслями въ чтеніи — я не отсталъ. Оно вѣдь, по моему расчету, совсѣмъ неотвратимо; сначала, въ виду того, чтобы мнѣ однимъ только своимъ обществомъ не привелось довольствоваться; затѣмъ, во вниманіи къ тому, чтобы, узнавши то, что найдено другими, я и самъ могъ потомъ судить объ открытомъ и собрать свои мысли въ направленіи предстоящихъ новыхъ открытій. Чтеніе питаетъ природные дары ума; и хотя умъ и утомляется отъ усерднаго упражненія своихъ силъ, однако затѣмъ возстановляется со всею способно-

*) Ер. 84.

стію къ новымъ занятіямъ. Не писать только,—и читать мы должны: одно изъ этихъ двухъ занятій способно навести тоску и можетъ до конца истощить силы,—я разумѣю писаніе; другое разбудить и раскроетъ ихъ до полного просвѣтленія. То и другое поочередно должно идти рядомъ, одно съ другимъ должно быть въ правильномъ соотношеніи, такъ чтобы то, что собрано изъ разныхъ мѣстъ въ чтеніи, способность рѣчи привела въ стройное органическое цѣлое. Мы должны подражать пчеламъ, какъ говорится: онѣ перелетаютъ съ цвѣтка на цвѣтокъ и срываютъ цвѣточную пыль, годную для переработки ея въ медъ; затѣмъ, что принесли, приводятъ въ порядокъ и размѣщаютъ по сотамъ; и, какъ утверждаетъ нашъ *Виргилій*,

Въ плотную массу жидкую сладость
Сводятъ, и ячейки сладкимъ питьемъ наполняютъ *).

Въ отношеніи къ послѣднимъ недостаточно прочно установлено, извлекаютъ-ли онѣ изъ цвѣтовъ тотъ сокъ, который непосредственно затѣмъ становится медомъ, или собранное превращаютъ въ такой вкусъ нѣкоторымъ примѣшеніемъ и особенною, имъ свойственною, силою жизнедѣятельнаго начала. Ибо у иныхъ принято признавать, что онѣ обладаютъ умѣньемъ не дѣлать медъ, а только собирать. Утверждаютъ *при этомъ*, что въ Индіи находится въ листьяхъ тростника родъ меда, который или раждается изъ росы индійскаго неба, или изъ довольно насыщенной сладкими частицами жидкости самого тростника,—что и въ нашихъ травахъ помѣщены такія-же частицы, только менѣе явныя и замѣтныя, которыя постепенно собираетъ и сгущаетъ тварь, родившаяся для этого дѣла. Другіе думаютъ, что вещество, которое пчелы извлекаютъ изъ нѣжнѣйшихъ частей растений и цвѣтовъ, претворяется въ такой особенный вкусъ посредствомъ нарочитаго приготовленія и переработки,—не безъ нѣкоторой, такъ сказать, закваски, при помощи которой совершенно различное срастается въ одно цѣлое.

Но дабы не отвлечься къ иному неподходящему сюда предмету рѣчи, я скажу, что и мы обязаны идти по слѣдамъ пчелъ;

*) *Аен. 1, 432 и слѣд.*

и что собрали отъ разнообразнаго чтенія, выдѣлать въ нѣчто самостоятельное, ибо выдѣленное при помощи различенія сохраняется у насъ въ лучшемъ видѣ; затѣмъ, заботливо прилагая способности нашего ума, все разнообразіе соковъ, изъ отвѣданныхъ нами, мы должны слить настолько, чтобы получился одинъ опредѣленный вкусъ; такъ чтобы, хотя пусть и обнаружилось, откуда взято то или иное, все-таки ясно было-бы, что это есть иное сравнительно съ тѣмъ, откуда оно взято: то-же самое—мы видимъ—и природа дѣлаетъ въ нашемъ тѣлѣ безъ всякаго труда съ нашей стороны. Питательныя вещества, воспринятія нами, пока твердо отстаиваютъ свое свойство и въ неразмягченномъ видѣ переливаются въ желудкѣ, составляютъ для насъ бремя; а когда изъ того, чѣмъ были, претворяются въ другой видъ, то затѣмъ переходятъ въ кровь и превращаются въ тѣлесныя силы. Такой-же приѣмъ будемъ прилагать и къ тому, чѣмъ питаются наши душевныя силы; такъ чтобы все, что ни почерпнули, мы не допускали оставаться непретвореннымъ, намъ чуждымъ. Будемъ переваривать до малѣйшихъ частицъ воспринятое: иначе оно только въ память войдетъ, не въ разумъ. Свои мысли правдиво сопоставимъ съ вычитанными, и изъ послѣднихъ содѣлаемъ свое собственное настолько, чтобы изъ многаго вышло нѣчто однородное; все равно какъ изъ отдѣльныхъ чиселъ образуется одно, когда вычисленіе меньшія и неравнозначація суммы обнимаютъ посредствомъ одного. Вотъ это пусть и будетъ занятіемъ нашего духа; все, что онъ по праву заимствовалъ, какъ помогающее ему, онъ пусть до времени хоронитъ въ сторонѣ; а на свѣтъ выводитъ только то, что воздѣлалъ вполнѣ. Даже если у тебя выверстается сходство съ какимъ-либо предметомъ, созерцаніе котораго отобразилось въ тебѣ чувствомъ глубокаго удивленія, то я желаю, чтобы это сходство было сходствомъ *внутреннимъ*, *сыновнимъ*, а не подобіемъ статуи: статуя вѣдь безжизненна. „Такъ какъ-же? скажешь. Нельзя будетъ и замѣтить, чѣму слововыраженію я подражаю, чѣму способу въ веденіи доказательствъ слѣдую; съ кѣмъ представляю сходство въ мысляхъ“. Я допускаю, что иногда возможно и совсѣмъ не выразумѣть этого, при условіи, что дарованіе

великаго мужа на все, что, на основаніи заимствованнаго, для принятой цѣли, онъ воздвигаетъ изъ желанныхъ источниковъ,—накладываетъ особенный отпечатокъ, такъ что все призанятое вкупѣ направляется къ полному единству. Ты развѣ не видишь, изъ сколь многихъ голосовъ состоитъ кругъ поющихъ? Однако ото всѣхъ ихъ отдаются звуки, какъ одинъ гармоничный тонъ. Иной голосъ тамъ поражаетъ слухъ выотою своего тона, другой степенно льется въ низкихъ тонахъ, третій—не выдается ни вверхъ, ни внизъ; къ мужскимъ голосамъ привходятъ тамъ женскіе, временемъ прорываются звуки флейты; и все-таки въ этомъ случаѣ голоса, единицъ отодвигаются для насъ и заслоняются, а голоса всѣхъ отчетливо выступаютъ для слуха. Я говорю о томъ кругѣ поющихъ, о которомъ вѣдали старые философы. На нашихъ пышныхъ, изъ соревнованія устраиваемыхъ, представленіяхъ пѣвцовъ больше бываетъ, чѣмъ нѣкогда бывало зрителей на театральныхъ позорищахъ: когда всѣ непрерывные ряды мѣстъ для зрителей наполнены поющими, и вся зрительная комната какъ поясомъ охвачена трубами, и съ подмостокъ раздаются за-разъ звуки флейтъ и иныхъ всякаго рода музыкальныхъ орудій,—тогда изъ разнообразнаго скопленія звуковъ возникаетъ все-таки единеніе стройнаго согласія. Я желаю, чтобы и духъ нашъ возымѣлъ такое-же расположеніе; пусть въ немъ многія знанія, многія наставленія и завѣты вѣковъ слагаются, лишь-бы только они были сплочены во-едино разумною мыслию души.

„Какъ можетъ создаться *изъ души* такое *единство стройнаго согласія?*“ скажешь. При строго внимательной сосредоточенности, когда мы будемъ дѣлать что-либо, только по внушенію вдохновляющаго разума. Пожелай ты слушать его—онъ скажетъ тебѣ: спозаранку покидай тѣ вещи, къ которымъ всѣ бѣгутъ вразсыпную; держи себя дальше отъ богатства, которое для владѣющихъ имъ или искушеніе, или бремя; покинь чувственныя удовольствія или похотствованія души,—онѣ усыпляютъ и изнуряютъ ее; пренебреги честолюбивое искательство: это—вещь, которая ширится и вздувается, какъ мыльный пузырь, пустопорожня, измѣняющаяся какъ вѣтеръ—она не имѣетъ опредѣленнаго объема; при ней по-

стоянная тревога за то, какъ-бы тотъ не опередилъ тебя, а этотъ не настигъ; честолюбіе несетъ свой удручающій трудъ по зависти, и при томъ трудъ двойной, какъ ты усматриваешь самъ. Какъ-же жалокъ человекъ, когда онъ, возбуждающій зависть въ другихъ, самъ завидуетъ! Взгляни на эти палаты властвующихъ, на эти шумные подъѣзды, гдѣ перекоряются люди, пришедшіе съ *утреннимъ* поклономъ и поздравленіемъ къ *владѣльцу*. Много наложить здѣсь на твои плеча поношеній и брани, прежде чѣмъ ты проберешься туда—въ домъ; и еще больше, когда очутишься внутри. Мимо этихъ ступенекъ, ведущихъ къ богатымъ, иди; не заглядывай въ эти колеблющіяся отъ роскошной настилки прихожія: ты будешь стоять тамъ не на обтесанномъ только подъ прямымъ угломъ, но и скользкомъ полу. Взамѣнъ этого лучше повернись сюда—къ мудрости; розыскивай ея сокровища, и душевнаго покоя ни мало не нарушающія, и наиболѣе широко разстилающіяся, *наиболѣе замѣстительныя*. Ко всему, что съ перваго взгляда высится между земными вещами, хотя оно само по себѣ и крохотно и выглядываетъ большимъ только по сравненію съ болѣе низменнымъ,—ко всему этому люди все-таки добираются не иначе, какъ по затрудненнымъ и пересѣченнымъ путямъ. Путь на вершину величаваго достоинства представляетъ неровную, волнообразную поверхность. А пожелай ты взобраться на ту высоту, гдѣ сама судьба въ безсиліи опускаетъ руки,—ты, правда, сначала усмотришь, что ниже тебя все то, что почитается обыкновенно стоящимъ на самомъ верху, по за то пойдешь на вершину по уравненному пути.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Іюля № 14. 1885 года.

Содержаніе: Опреѣленіе Святѣйшаго Синода.— Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго общества.— Свѣдѣніе о суммѣ запаснаго капитала духовенства Харьковской епархіи, установленнаго X епархіальнымъ съѣздомъ.— Епархіальныя извѣщенія.— Вѣдомость о средствахъ Харьковскаго епархіальнаго свѣчнаго завода на 1-е іюля 1885 года.— Отъ Совѣта Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища.— Отъ правленія Харьковской духовной семинаріи.— Извѣстія и замѣтки.— Объявленія.

Опреѣленіе Святѣйшаго Синода.

Отъ 19-го—29-го іюня 1885 года, за № 1200, о взносахъ съ діаконовъ, не получающихъ казеннаго содержанія.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали предложеніе г. синодальнаго Оберъ-Прокурора, отъ 17 мая сего года, за № 6300, о возстановленіи существовавшихъ до 1874 г. взносовъ въ составъ спеціальнаго сбора на пособія духовенству со всѣхъ діаконовъ, не получающихъ казеннаго содержанія, въ томъ числѣ и съ діаконовъ, состоящихъ на псаломщическихъ вакансіяхъ, въ размѣрѣ: съ городскихъ діаконовъ отъ 2 до 5 рублей и съ сельскихъ отъ 1 до 3 рублей въ годъ. Приказали: Припимая во вниманіе, что съ причтовъ, получающихъ содержаніе изъ казны, производится 2% вычетъ на пенсіи, что, въ соотвѣтствіе сему, установленъ въ 1866 году спеціальный сборъ съ причтовъ, не получающихъ казеннаго содержанія, для выдачи пособій зажиточному—городскому и сельскому духовенству, каковой сборъ нынѣ значительно сократился, что діаконы въ настоящее время возстановлены въ составъ церковныхъ причтовъ и что на діаконовъ и вдовъ ихъ распространено съ 1880 года право на полученіе, за 35-ти-лѣтнюю епархіальную службу, установленныхъ пенсій, безъ отношенія къ тому, получали-ли они во время

служенія содержаніе изъ казны, или таковымъ не пользовались, Св. Синодъ находитъ справедливымъ привлечь ко взносамъ въ спеціальный сборъ на воспособленіе духовенству, въ соотвѣтствіе съ діаконами, получающими казенное содержаніе и уплачивающими изъ онаго 2% въ пенсіонный кредитъ духовнаго вѣдомства, всѣхъ діаконѡвъ, которые не пользуются содержаніемъ отъ казны, безъ отношенія къ тому, будутъ-ли они занимать штатныя діаконскія мѣста, или состоятъ на вакансіяхъ псаломщиковъ, такъ какъ всѣмъ діаконамъ предоставлено право на пенсію изъ казны, по прослуженіи 35-ти лѣтъ. Вслѣдствіе сего, Св. Синодъ, согласно заключенію Хозяйственнаго Управленія, опредѣляетъ: возстановить существовавшіе до 1874 года взносы въ составъ спеціальнаго сбора со всѣхъ діаконѡвъ, не получающихъ казеннаго содержанія, въ томъ числѣ и съ діаконѡвъ, состоящихъ на псаломщическихъ вакансіяхъ, установивъ размѣры этихъ взносовъ: для городскихъ діаконѡвъ отъ 2 до 5 руб. и для сельскихъ отъ 1 до 3 руб. въ годъ, предоставивъ затѣмъ епархіальнымъ преосвященнымъ опредѣлить размѣръ этого сбора въ частности для діаконѡвъ каждаго изъ приходѡвъ ввѣренныхъ имъ епархій; о чемъ, для зависящихъ со стороны епархіальныхъ преосвященныхъ распоряженій, сообщить, циркулярно, чрезъ „Церковный Вѣстникъ“.

Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.

Харьковскій Комитетъ Православнаго Миссіонерскаго общества доводитъ до всеобщаго свѣдѣнія, что въ составъ суммъ Комитета въ маѣ и іюнѣ мѣсяцахъ сего 1885 года поступило: отъ протоіерея Василя Добротворскаго 3 р., отъ церковнаго старосты, купца Виктора Ивановича Ламехова 3 р., отъ Антоіевской церкви Императорскаго Харьковскаго университета 3 р., отъ священника Стефана Клепальскаго 1 р., отъ ректора Харьковской духовной семинаріи протоіерея І. Кратирова 3 р., отъ протоіерея Андрея Дюкова 3 р., отъ игумена Прокопія 3 р., отъ мѣщанина Якова Александровича Заряннинова 3 р., отъ неизвѣтнаго 3 р.; получено изъ Харьковскаго городского купеческаго банка полугодичныхъ процентовъ по 14 билетамъ вѣчныхъ вкладѡвъ на капиталъ 1500 р.—48 р. 75 к.; изъ Харьковской конторы государственнаго банка годовичныхъ процентовъ на капиталъ (100 р.) по билету за № 05751—4 р. и процентовъ по двумъ купонамъ облигацій 3-го восточнаго займа—5 р., всего 57 р. 75 к.; отъ горнаго инженера Анемподиста Алексѣевича Носова 3 р., отъ протоіерея Симеона Илларионова 3 р., отъ надворнаго совѣтника Георгія Петровича

Доронина 3 р., собрано священникомъ Дмитріемъ Вахнинымъ отъ разныхъ лицъ 3 р. Итого въ маѣ и іюнѣ мѣсяцахъ 1885 г. поступило 94 р. 75 к., а всего съ поступившими съ 1 января 1885 года—2535 р. 15 к.

Всѣхъ ревнителей православія, сочувствующихъ св. дѣлу распространенія онаго между язычниками, Комитетъ покорнѣйше проситъ доставлять свои членскіе взносы непосредственно въ Комитетъ при архіерейскомъ домѣ или вручать своимъ приходскимъ священникамъ.

Въ члены общества могутъ поступать лица всякаго званія, состоянія и пола; отъ члена требуется ежегодный взносъ не менѣе *трехъ* руб. или-же одновременно не менѣе *шестидесяти* рублей.

С В ъ Д Ѣ Н І Е

о суммѣ запаснаго капитала духовенства Харьковской епархіи, установленнаго X епархіальнымъ съѣздомъ.

Къ 1 января 1885 года оставалось наличными деньгами 194 р. 68 к. и билетами 12,200 р., съ 1 января по 1 іюля 1885 г. поступило: а) личнаго взноса отъ духовенства епархіи чрезъ окружныхъ о.о. благочинныхъ 1,726 р. 75 коп.; б) процентовъ по купонамъ и текущему счету 324 р. 84 к. Въ 1-й половинѣ 1885 г. израсходовано: а) на покупку облигацій восточнаго займа 2,214 р. 78 к.; б) на гербовыя марки при взносѣ денегъ въ контору государственнаго банка и на страховку билета 1-го внутренняго съ выигрышами займа 1 р. 50 к.; затѣмъ къ 1 іюля 1885 г. осталось: а) наличными, находящимися въ конторѣ государственнаго банка 29 р. 99 к. и б) билетами 14,500 руб.

ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

Священнику Воскресенской церкви слободы Новой Водолаги, Валковскаго уѣзда, *Александру Вербицкому*, за 10-лѣтніе безмездные труды по преподаванію закона Божія въ народномъ женскомъ училищѣ, изъявлена Архипастырская признательность, со внесеніемъ въ послужный списокъ.

— Утверждены штатными діаконами исаломщиками: Архангело-Михайловской церкви села Верхняго Бяшкина, Зміевского уѣзда, діаконъ *Іоакимъ Ротальскій*; Успенской церкви слободы Хрущевой Никитовки, Богодуховскаго уѣзда, діаконъ *Семень Петровскій*; Николаевской ц. слободы Колонтаевки, того-же уѣзда, діаконъ *Петръ Семеновъ*; Николаевской церкви села Липивки, Зміевского уѣзда, діаконъ *Алекскій Нестеровъ*; Архангело-Михайловской церкви села Шебелинки, того-же уѣзда, діаконъ *Павелъ*

Тимофеевъ и Николаевской церкви города Чугуева, діаконъ *Петръ Никитинъ*.

— Состоятъ праздными мѣста: штатнаго діакона при Іоанно-Предтечевской церкви села Станичнаго, Валковскаго уѣзда, и штатныя псаломщицкія при Покровской церкви слободы Ямной, Богодуховскаго уѣзда, и при Николаевской церкви г. Чугуева.

— Утверждены штатными діаконами псаломщики церквей: Валковскаго уѣзда, Воскресенской ц. діаконъ *Василій Поповъ* и Покровской ц. слободы Ямной, Богодуховскаго уѣзда, діаконъ *Максимъ Соколовъ*,— послѣдній къ Богодуховской Троицкой церкви.

— Діаконъ-псаломщикъ Николаевской церкви слоб. Долгинькой, Изюмскаго уѣзда, *Михаилъ Бумовъ* утвержденъ штатнымъ діаконѣмъ при той-же церкви.

— Діакону Покровской церкви слободы Рѣчекъ, Сумскаго уѣзда, *Григорію Надалкину* предоставлено священническое мѣсто при Предтечевской церкви слободы Ново-Павловки, Изюмскаго уѣзда.

— Діаконъ-псаломщикъ Іоанна Милостиваго церкви, слободы Рубцовой, Изюмскаго уѣзда, *Емсей Жуковъ* утвержденъ штатнымъ діаконѣмъ при той-же церкви.

— Священникъ Троицкой церкви слободы Малой-Камышевахи, Изюмскаго уѣзда, *Александръ Касьяновъ* утвержденъ законоучителемъ открытой нѣтъ церковно-приходской одноклассной школы въ его приходѣ.

— Діаконскій сынъ *Захарій Квитковскій* опредѣленъ псаломщикомъ въ Іоанно-Предтечевской церкви слободы Ново-Павловки, Изюмскаго уѣзда.

— Псаломщикъ-діаконъ Вѣлопольской Пророко-Ильинской церкви *Григорій Соколовъ* переимѣненъ штатнымъ діаконѣмъ къ Пророко-Ильинской церкви села Ульяновки, Сумскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Рождество-Богородичной церкви слободы Баромли, Ахтырскаго уѣзда, *Стефанъ Звиревъ* утвержденъ штатнымъ діаконѣмъ при сей же церкви.

— Священникъ Верхо-Харьковскаго Николаевскаго монастыря *Іоаннъ Пещенковъ* переимѣненъ къ Успенской г. Ахтырки церкви.

— Священникъ слободы Пригородка Каменнаго, Покровской церкви, Лебединскаго уѣзда, *Іоаннъ Добрежскій* переимѣненъ къ церкви Верхо-Харьковскаго Николаевскаго двѣвчьяго монастыря, Харьковскаго уѣзда.

— Священникъ села Каменнаго Пригородка, Лебединскаго уѣзда, *Панкратъевъ* переимѣненъ къ Ахтырской Архангело-Михайловской церкви.

— Воспитанику семинаріи *Яковлеву* предоставлено священническое мѣсто при церкви с. Рубежнаго, Волчанскаго уѣзда.

— Псаломщикъ-діаконъ Покровской церкви, слободы Тырновъ, Лебедин-

скаго уѣзда, *Іоаннъ Дикаревъ* утвержденъ штатнымъ діакономъ при той-же церкви.

— Псаломщикъ Петро-Павловской церкви, слободы Пушкарной, Ахтырскаго уѣзда, *Григорій Любинскій* переименъ псаломщикомъ къ Благовѣщенской церкви слободы Тростянца, того-же уѣзда.

— Псаломщикъ Архангело-Михайловской церкви с. Павловокъ, Сумскаго уѣзда, *Димитрій Сукачевъ* за нетрезвость отрѣшенъ отъ занимаемаго имъ мѣста.

— Сверхштатный псаломщикъ Покровской церкви села Пожни, Ахтырскаго уѣзда, *Афанасій Фальченковъ* утвержденъ штатнымъ псаломщикомъ при сей-же церкви.

— Псаломщикъ-діаконъ Ахтырскаго Петро-Павловской церкви *Николай Поповъ* утвержденъ штатнымъ діакономъ при сей-же церкви.

— Сверхштатный псаломщикъ той-же церкви *Іосифъ Гайдукъ* утвержденъ штатнымъ псаломщикомъ при сей-же церкви.

— Утверждены въ должности церковныхъ старостъ: къ церквамъ Валковскаго уѣзда: Рождество-Богородичной, села Дорофѣвки, крестьянинъ *Іванъ Шевченко*; Рождество-Богородичной, слободы Ковеговъ, отставной солдатъ *Федоръ Офій*; Богодуховскаго уѣзда—Троицкой, слободы Сѣнной, крестьянинъ *Порфирій Мошенскій* и Николаевской, села Александровки, мѣщанинъ *Павелъ Богомоловъ*; Коллежскій Совѣтникъ *Константинъ Лаврентьевичъ Замьскій* къ Усѣкновенской Кладбищенской г. Харьковна церкви на второе трехлѣтіе; на слѣдующее трехлѣтіе къ церквамъ Изюмскаго уѣзда: Всѣхсвятской, села Залиманья, крестьянинъ *Іосифъ Гончаренко*; Варваровской, села Капитольскаго, крестьянинъ *Хрисанфъ Бондаревъ*; Рождество-Богородичной, слободы Цареборисовой, крестьянинъ *Федоръ Коченура*; Успенской, слободы Савинець, отставной унтеръ-офицеръ *Григорій Лукиенко*; Николаевской, слободы Волобуевки, крестьянинъ *Ксенофонтъ Кандауровъ* и Троицкой слободы Гусаровки поселянинъ *Павелъ Шевченко*; крестьянинъ *Петръ Перевышковъ* къ Николаевской церкви, слободы Дробышевой, Изюмскаго уѣзда, на первое трехлѣтіе; къ Успенской церкви слободы Краснополя, Ахтырскаго уѣзда, утвержденъ на первое трехлѣтіе мѣщанинъ *Іосифъ Игнатъевичъ Иваненко*.

ВѢДОМОСТЬ

о средствахъ Харьковскаго епархіальнаго свѣчнаго завода на 1-е Іюля 1885 года.

Заводъ имѣетъ въ касѣ: деньгами 25003 руб. 62³/₄ коп. п билетами 100 руб. Итого 25103 руб. 62³/₄ коп. *Въ матеріалахъ:* свѣчей простыхъ и волоченыхъ 1075 п. 14⁵/₈ ф. — 22582 р. 68¹/₄ к., восковыхъ

крестиковъ 13⁵/₈ ф. — 13 р. 62¹/₂ к., воску бѣлаго 313 п. 8³/₈ ф. — 6107 р. 72 к., воску желтаго 3712 п. 16 ф. — 69608 р. 17 к., свѣчныхъ огарковъ 4 п. 29¹/₂ ф. — 75 руб. 80 коп., обвощенныхъ остатковъ 836 п. 4⁷/₈ ф. — 6688 р. 97¹/₂ к., золота 120 книж. — 74 р. 40 к., фугиальной бумаги 18 п. 9⁷/₈ ф. — 328 р. 44¹/₂ к., увязи для свѣчей 8 п. 5¹/₄ ф. — 69 р. 11¹/₂ к., оберточной синей бумаги 3 п. 14 ф. — 17 р. 57 к., этикетовъ 21⁵/₈ ф. — 43 р. 25 к., гумми-арабику 14 ф. — 5 р. 60 к., укупорочныхъ ящиковъ 1533 шт. — 766 р. 50 к., олеонафту 15 ф. — 1 р. 68³/₄ к., оберточной сѣрой бумаги 1 п. 13¹/₂ ф. — 4 р. 28 к., керосину 11 ф. — 44 к., свѣчей стеариновыхъ 2 ф. — 60 к., рогожяныхъ кулей годныхъ 5370 шт. — 1181 р. 40 к. и негодныхъ 234 р. — 4 р. 68 к. *Въ движимомъ имуществѣ:* паровикъ, трубы, котлы, вѣсы и пр. 1890 р.; обозъ и лошади 350 р., сѣна 1 стогъ — 100 руб., каменнаго угля 3150 п. — 488 р. 25 к., дровъ 5 саж. — 140 р., разныя хозяйственныя вещи 50 р.; столы, шкафы, мебель, нестораемый шкафъ, полки, вѣсы, конторка и друг. 375 р. *Въ недвижимомъ имуществѣ:* земля, лѣсъ и постройки 30000 р. *Въ домахъ заводу:* за комисіонерами за свѣчи 62914 р. 84³/₄ к., за церквами сельскими и городскими за свѣчи 5824 р. 19¹/₂ к., за свѣчной лавкой архіерейскаго домоуправленія 1008 р., выдано задаткомъ въ счетъ работъ по постройкѣ сарая 50 руб., выдано впередъ за наемъ лавки 166 р. 67 к., за проданныя хозяйственныя предметы 50 р. А всего заводъ имѣеть 236085 р. 53 к.

Заводъ долженъ: по займамъ отъ церквей Харьковской епархіи 10525 р. и процентовъ на нихъ 631 р. 99 к., по займамъ отъ причтовъ и частныхъ лицъ 1750 р. и процентовъ на нихъ 70 р. 83¹/₄ к., по авансовому взносу отъ церквей за 89 п. 10 ф. свѣчей 2320 р. 50 к., залоговъ 50 р. А всего 15348 руб. 32¹/₄ коп. А за исключеніемъ долга, числящагося на заводѣ, заводъ имѣеть 220737 руб. 20³/₄ коп. Кроме того выдано изъ средствъ завода въ 1-мъ полугодіи сего 1885 года на содержаніе духовно-учебныхъ заведеній и другія нужды епархіи 10580 руб. 84 коп. и израсходовано на постройку службъ на епархіальномъ заводѣ 3413 руб. 36 коп.

Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.

Непрочность устройства училищнаго зданія и происшедшія въ немъ поврежденія, въ общихъ чертахъ указанныя протоколомъ официальной комисіи инженеръ-техниковъ, составленной по назначенію г. начальника губерніи, вынудили Совѣтъ училища къ производству

капитальной ремонтной работѣ и надлежащихъ исправленій. Сказалась нужда почти во всѣхъ комнатахъ и корридорахъ всѣхъ четырехъ этажей перемостить полы и потолки, старыя отчасти прогнившія, отчасти выгнувшіяся балки, а также и накатники замѣнить новыми и крѣпкими, вмѣсто плохихъ деревянныхъ перегородокъ, внутри зданія вывести три капитальныхъ каменныхъ стѣны, пятьдесятъ три печи, устроенныя на прогнившихъ балкахъ, необходимо было разрушить и замѣнить болѣе удобнымъ калорифернымъ отопленіемъ съ устройствомъ правильной вентиляціи, устроить до четвертаго этажа другой ходъ, оштукатурить вновь все зданіе, покрасить полы, окна, двери и т. д. и т. д. Ко всему этому присоединяется еще крайняя нужда въ серьезной ремонтной работѣ училищной церкви, сѣверная стѣна которой, раздвигаемая сводомъ, на два вершка уже отошла „на-отмахъ“ и разошлась въ углахъ отъ западной стѣны, а полы грозятъ опасностію вслѣдствіе весьма ощутительныхъ сотрясеній.

Надѣясь, при помощи Божіей и попечительномъ содѣйствіи нашего Архипастыря, покрыть расходы по ремонтной работѣ жилыхъ училищныхъ помѣщеній, безъ обремененія епархіи, изъ сбереженій по училищной экономіи, Совѣтъ училища приступаетъ къ ремонтной работѣ, исправленію, надстройкѣ и украшенію училищнаго храма Божія, положительно не имѣя въ виду никакихъ опредѣленныхъ средствъ, съ одною только вѣрою, что Богъ поможетъ святому дѣлу, какъ помогаетъ Онъ созиданію храмовъ Своихъ и по всему лицу земли Русской. Вотъ почему, съ благословенія Его Преосвященства, Преосвященнѣйшаго Амвросія, Епископа Харьковскаго и Ахтырскаго, Совѣтъ училища симъ обращается къ о.о. благочиннымъ, священникамъ, діаконамъ, псаломщикамъ, церковнымъ старостамъ и всѣмъ бого-

любивымъ жертвователямъ съ просьбою о добровольныхъ пожертвованіяхъ на исправленіе и украшеніе училищной церкви. Пожертвованія лично или чрезъ о.о. благочинныхъ Совѣтъ училища просить высылать на его имя по слѣдующему адресу: „въ Совѣтъ Харьковскаго Епархіального Женскаго училища“. О поступившихъ пожертвованіяхъ каждый разъ, будетъ публикуемо чрезъ „Листокъ для Харьковской епархіи“.

Отъ Правленія Харьковской духовной семинаріи.

Правленіе Харьковской духовной семинаріи имѣетъ пріятный долгъ изъяснить искреннюю благодарность священнику слободы Ново-Павловки, Старобѣльскаго уѣзда, о. Алексію Грекову за пожертвованные имъ 5 руб. на украшеніе семинарскаго храма, пострадавшаго отъ пожара въ 1884 году.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ

Содержаніе: Къ характеристикѣ современнаго состоянія православной боснійско-герцеговинской Церкви.—Положеніе словаковъ въ Венгріи.—Преслѣдованіе старорусской партіи въ Галиціи.—Католическая пропаганда въ Болгаріи.—Предстоящій юбилей.—Движеніе въ православіе на островѣ Дагденѣ.—Возбужденіе китайцами Гольдовъ противъ миссіонеровъ.—Изъ учебнаго міра.—О соборѣ архипастырей въ Казани.—Послѣдніе пожары въ Россіи.—Некрологъ.

Въ „Церк. Вѣстн.“ помѣщена довольно обширная статья, характеризующая печальное состояніе современной православной боснійско-герцеговинской Церкви. По словамъ автора этой статьи, общество для распространенія религіозно-нравственныхъ идей, дѣйствующее въ Босніи и Герцеговинѣ съ цѣлю латинизаторскою подъ высочайшимъ покровительствомъ австрійскаго Габсбургскаго дома, весьма усердно способствуетъ скорѣйшему осуществленію плановъ своего правительства относительно латинизаціи коварно захваченныхъ православно-славянскихъ земель. Издавая между прочимъ и распространяя здѣсь по самымъ дешевымъ цѣнамъ (по 1 крейц.) брошюры религіозно-нравственнаго содержанія въ духѣ латинскомъ, оно нерѣдко печатаетъ ихъ кириллицей и благодаря такому незатѣйливому обману достаточно успѣваетъ среди православнаго населенія. Даже само офиціальное правительство, не стѣсняясь, явно покровительствуетъ пропагандѣ, повсюду выдвигая и поощряя главныхъ ея дѣятелей и проводниковъ. Извѣстно, что правительство

посылаетъ миссіонеровъ и миссіонерокъ (изъ разныхъ монашескихъ орденовъ) и всячески поддерживаютъ ихъ, лукаво пользуясь при этомъ услугами своихъ соединивърцевъ и измѣнниковъ славянства — поляковъ, продажной части хорватовъ, чеховъ и друг. славянъ латинскаго обряда; строятъ безъ нужды (несоотвѣтственно числу латинскаго населенія въ Босніи и Герцеговинѣ) латинскіе храмы, основываютъ училища для обученія славянской молодежи (даже православной) въ духѣ латинскомъ и въ особенности заботится о поддержаніи школъ для воспитанія пастырей и проповѣдниковъ латинства. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ характерны отношенія австрійскаго правительства къ вновь учрежденной въ Сараевѣ семинаріи православной сравнительно съ его заботливостью о латинской: первая, существующая для православнаго населенія, составляющаго, даже по официальной австрійской статистикѣ, большинство (больше 43 проц. всего населенія), получаетъ гораздо меньше правительственной субсидіи, чѣмъ семинарія латинская, которая существуетъ собственно для нуждъ латинскаго населенія, не превышающаго и 18 процентовъ всего народонаселенія. Этими и многими другими подобными преимуществами австрійское правительство отличаетъ проповѣдниковъ латинства, вѣрныхъ служителей идеѣ Габсбурговъ и панству. Мало того: дѣятельно помогая латинизаціи, оно силою устраниетъ и тѣ вопли естественныя и законныя съ другой стороны (со стороны православныхъ) пренятствія, которыя оказываютъ ему православные уже самымъ фактомъ своей испытанной стойкости въ вѣрѣ и преданіяхъ своихъ отцевъ. Вслѣдствіе этого, въ виду самой стойкости православныхъ, нерѣдко открываются противъ нихъ походы то въ формѣ грубыхъ гоненій на „непокорныхъ“ — защитниковъ православія, то въ видѣ совращенія простодушныхъ при помощи обмана и подкупа въ стѣснительныхъ обстоятельствахъ, то наконецъ — подъ іезуитскою личиною столь обычныхъ въ латинской церкви миссій въ православные приходы и т. п. И сколько-сколько еще путей и средствъ, которыми пользуются латинники для совращенія въ панскую церковь православныхъ босняковъ и герцеговинцевъ!

Назойливая пропаганда латинниковъ, доходящая иногда до неслыханнаго нахальства, надъ православною святынею (не говоря уже о насиліи надъ свободой совѣсти православныхъ), публично выставяющая православные обряды и священнодѣйствія произведеніями злаго духа и т. п., — эта пронаганда, силою заставляющая православныхъ покорно выслушивать злобную на ихъ вѣру хулу и

молчать, вызываетъ иногда болѣе смѣлыхъ защитниковъ православія на протестъ противъ насилій, или точнѣе—только на защиту своей Церкви. Но увы! дозволенная законами защита, возможная даже въ турецкое время, теперь становится неудобною: ей придаютъ характеръ прозелитизма, имѣющаго въ виду компрометировать церковь палскую и, слѣдовательно, оскорбляющаго особу его апостолическаго величества. Такъ оформливаютъ необходимость для православныхъ молчанія, которое все-таки разрѣшается иногда возраженіями, законными протестами, воплями о помощи и пр.

Въ концѣ своей статьи авторъ останавливается на разъясненіи слѣдующаго вопроса: чѣмъ, однако, помочь православной Церкви въ Босніи и Герцеговинѣ? Вопросъ этотъ связанъ съ общимъ вопросомъ о помощи (въ какой-бы то ни было формѣ) вообще православной Церкви въ Австріи, раздираемой правительственными интригами, внутренними междуусобными счетами и т. п. Нужно вообще обратить серьезное вниманіе и приложить отеческое попеченіе о страждущей нашей православной Церкви въ Австріи, гдѣ она разбита на нѣсколько самостоятельныхъ центровъ, другъ отъ друга независимыхъ, лишенныхъ почти всякой солидарности и не имѣющихъ даже между собою никакихъ сношеній. Чтобы подтвердить эту горькую дѣйствительность, мы имѣемъ убѣдительныя данныя и въ другой разъ постараемся привести несомнѣнныя доказательства относительно того, что восточная Церковь въ Австро-Венгріи (включая сюда греко-уніатовъ и армянъ) разбита на 11 отдѣльныхъ центровъ, изъ которыхъ каждый поставленъ въ свои (нерѣдко особыя) условія существованія. Въ настоящій разъ мы ограничимся пока этимъ простымъ указаніемъ, чтобы только напомнить о необходимости нашей помощи православной Церкви въ Австро-Венгріи. А въ какой формѣ осуществить эту помощь, вопросъ другой и въ виду существующихъ отношеній въ Австро-Венгріи—представляющій немаловажныя трудности для своего рѣшенія. Если прямое сообщеніе съ Россією славянъ, въ особенности православныхъ, считается, по несправедливому толкованію австрійскими властями австрійскихъ же законовъ, преступленіемъ (какъ показываютъ, на примѣръ, случаи съ русскими галичанами, обвиняемыми за это даже въ государственной измѣнѣ), если русскія пожертвованія и посылки задерживаются и не передаются по назначенію, подвергаясь даже позорному аутодафе (какъ это опять недавно случилось съ русскими брошюрами о Кириллѣ и Меѳодіи въ Галичинѣ), если все это и многое другое подобное совершается съ

явнымъ нахальствомъ и издѣвательствомъ надъ справедливостью, то, слѣдовательно, вопросъ о сношеніяхъ нашихъ съ австро-венгерскими славянами, въ особенности православными, требуетъ новаго урегулированія на основаніи международныхъ правъ и договоровъ. Мысль почтеннаго автора заслуживаетъ полнаго вниманія и мы можемъ только сочувствовать ея осуществленію.

— Одинъ словакъ повѣствуетъ въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ какъ тяжело живется на свѣтѣ венгерскимъ славянамъ вообще, а словакамъ въ особенности. Обитатель „варварской“ Россіи не можетъ и представить себѣ тѣхъ гоненій, которыя изобрѣтаются для славянъ въ просвѣщенной Венгріи. Вотъ примѣръ:

Г. Павелъ Валашекъ, адвокатъ въ городѣ Нитрѣ, желалъ отъ имени словаковъ отдать дань благоговѣнія Солунскимъ братьямъ, крестившимъ насъ, поѣхалъ съ двумя товарищами въ Кіевъ на кирилло-меодіевскія празднества. Дѣло, кажется совсѣмъ невинное и богоугодное. Однако венгерскіе чиновники и мадьярское образованное общество въ этомъ путешествіи увидѣли ни менѣ—ни болѣе, какъ ужасное преступленіе, — государственную измѣну. И что-же ожидало г. Валашека, вернушагося на родину? Гоненіе и разгромъ его дома

Мѣстныя, даже столичныя, газеты самыми дерзкими клеветами стали вызывать общество къ злодѣйствамъ противъ „панслависта“, „московскаго паломника“. Затѣмъ мадьярская интеллигенція города Нитры, не будучи въ состояніи уличить г. Валашека въ какомъ-нибудь противузаконномъ дѣйствіи и привлечь его къ суду, наняли и взбунтовали противъ него чернь. 8 го мая (нов. ст.), ночью, взбунтованная чернь напала на домъ г. Валашека, бросая камни и стаканы чернилъ въ окна. Стекла оконъ разбились въ дребезги, рамки сломались и брошенные чернила запачкали стѣны и испортили всю мебель въ переднихъ комнатахъ. Особенному счастью должно приписать, что г. Валашекъ остался цѣлъ и невредимъ. Полицейскія власти во время этого вандализма не только не шевельнулись, но, вопреки оффиціальнымъ донесеніямъ и жалобамъ г. Валашека, онѣ даже до сихъ поръ не произвели никакого слѣдствія, и зачинщики остаются не наказанными.

Вотъ какъ обезпечена неприкосновенность жизни и собственности въ странѣ „свободной“, конституціонной Венгріи!

Валашека не только выжили изъ Нитры, но куда онъ ни показывался въ Венгріи, вездѣ его ожидали тѣ-же погромы, тѣ-же неистовства науськанной черни, и та-же беззащитность со стороны полиціи.

— Изъ Львова въ „Кіевлянинъ“ пишутъ: „разбить, раздавить, унич-

тожить старо-русскую партію въ Галиціи—вотъ что составляетъ въ настоящее время главную задачу польскаго правительства въ Галиціи! Атмосфера тяжелая, невыносимая. Печать, въ виду постоянныхъ преслѣдованій и конфискацій изданій, молчитъ, едва дышетъ. Общему голосу народа никто не внимаетъ. Конституція, основные державные законы для Галицкой Руси не существуютъ; вездѣ господствуетъ полный произволъ; выборы по указу. Горе тому, кто, занимая извѣстное служебное или общественное положеніе, сказалъ-бы одно слово въ защиту писаннаго и императоромъ утвержденнаго права! Дорога въ Вѣну русскому человѣку закрыта. Между нимъ и императоромъ средостѣніе польскихъ интригъ. Деморализація повсюду полная. Во главѣ правительства — іезуитъ, ему покоряется Габсбургская имперія. Престоль галицкихъ митрополитовъ, стоявшихъ бывало во главѣ народа, опозоренъ габитомъ іезуита, край котораго долженъ цѣловать преемникъ Левицкихъ и Яхимовичей! Духовенство—несчастное стадо безъ верховнаго пастыря. Преслѣдуемое, матеріально обѣднѣвшее, оно молчитъ или покоряется, не видя другаго выхода изъ своего положенія. Народъ стонетъ подъ бременемъ налоговъ, доставляя горькимъ своимъ побѣтомъ польскимъ цивилизаторамъ средства къ ополченію края. Евреи съ каждымъ днемъ все больше укрѣпляются на русской землѣ въ качествѣ пановъ и крестьянъ. Одинъ лишь простой народъ спасается просвѣщеніемъ и трезвостью, и мѣстами вытѣсняетъ евреевъ изъ своихъ селеній. Въ 1500 русскихъ народныхъ школахъ, не смотря на колонизаторовъ учителей, дѣти обязательно учатся русскому письму, парализуя такимъ образомъ стремленіе враговъ русской народности разорвать связь народа съ Церковію. Тысячи грамотной русской молодежи, ежегодно выходящей изъ народныхъ школъ—вотъ залогъ лучшей будущности края. Враги видятъ для себя въ этомъ отношеніи серьезную опасность и не дремлютъ. Они составили уже общества съ цѣлью распространенія въ народѣ польско-патріотическихъ и ультрамонтанскихъ книжекъ и брошюръ, направленныхъ противъ Россіи и православной Церкви. Ультрамонтанская печать ни чѣмъ не стѣснена, и чѣмъ большимъ фанатизмомъ преисполнены ея произведенія, тѣмъ усерднѣе распространяютъ ихъ и самые органы правительства“.

„Въ совершенно иномъ положеніи находится наше общество имени Качковскаго. Его изданія конфискуютъ, напримѣръ, за напечатаніе тропаря и кондака св. славянскихъ Апостоловъ!

„Самая большая опасность угрожаетъ народу отъ деморализаціи

его духовенства. Несмотря на всеобщій голосъ, на народное вѣче, на депутацію къ императору по дѣлу базилианскихъ монастырей, занятыхъ іезуитами, они продолжаютъ воспитывать тамъ нашихъ монаховъ, миссіонеровъ, борцовъ противъ восточной схизмы. Дѣятельность этихъ іезуитскихъ воспитанниковъ уже начинаетъ обнаруживаться. Благодаря имъ наша депутація потерпѣла фіаско, нашъ меморандумъ, врученный императору, брошенъ ad acta. Епископамъ приказано утвердить іезуитовъ въ Добромиль, а насколько приказъ этотъ былъ строгій, доказывается тѣмъ, что и епископъ Іоаннъ Перемышльскій, до сихъ поръ не дававшій своего согласія на занятіе іезуитами Добромиля, въ концѣ концовъ долженъ былъ согласиться.

„Такъ готовится все, чтобы Галицію сдѣлать польскою крѣпостью для извѣстныхъ цѣлей польской шляхетчины. Къ намъ доходятъ вѣсти, что въ виду указанныхъ побѣдъ іезуитовъ въ Галиціи оживляется и за границей подпольная польская агитація. У насъ говорятъ, какъ о фактахъ, о переходѣ черезъ границу передѣтыхъ польскихъ миссіонеровъ и о броженіи умовъ въ польскомъ населеніи Привислянскаго края“.

— За послѣднее время агенты римской куріи обнаруживаютъ, какъ извѣстно, на Балканскомъ полуостровѣ усиленную дѣятельность и въ Римѣ, особенно въ конгрегации de propaganda fide, должны быть очень довольны. Іезуиты агитируютъ не только въ Сербіи, Босніи, Герцеговинѣ и Македоніи, но и въ болгарскихъ земляхъ, особенно въ Восточной Румелии. Доказательствомъ можетъ служить напечатанное въ извѣстномъ клерикальномъ органѣ „Germania“ письмо преосвященнаго Цеткова, епископа Гебринскаго и апостольскаго викарія болгаръ-уніатовъ въ Оракии. Въ письмѣ этомъ адресованномъ на имя Велеградскаго комитета, говорится, между прочимъ, слѣдующее:

„Вотъ уже 25 лѣтъ, какъ болгарская унія ведетъ борьбу съ врагами церкви. Вслѣдствіе неблагоприятныхъ условій она, правда, не приняла надлежащаго развитія, но все-таки она пускаетъ корни и представляетъ дѣйствительно геройскіе примѣры преданности святой вѣрѣ. Наши заблудшіеся братья увлекаются политическими движеніями, забывая, что святая католическая церковь была для нихъ матерью и наставницею. Не смотря на безчисленныя трудности, унія растетъ въ моемъ апостольскомъ викаріатѣ незамѣтно, но прочно, путемъ отдѣльныхъ обращеній. Католическіе болгары сосредоточены въ Адрианополь и въ 14 болѣе или менѣе населенныхъ деревняхъ. Мы имѣемъ восемь церквей и еслибъ мы имѣли средства для устройства часовень и школъ въ деревняхъ, то унія

сдѣлала бы безъ сомнѣнія значительные успѣхи. Наши соотечественники недовольны не уніатскимъ духовенствомъ и желаютъ воспріять католическую вѣру, но они привыкли къ тому, чтобы въ каждой деревнѣ были священникъ и церковь. Вся будущность уніи зависитъ отъ учрежденія сельскихъ школъ. Наше духовенство живетъ на щедроты прихожанъ, которые сами очень бѣдны, тѣмъ не менѣе оно исполняетъ возложенную на него задачу съ чисто апостольскимъ рвеніемъ“.

— Чрезъ три года исполнится 900 лѣтъ принятія русскими христіанства. Указывая на это обстоятельство, „Церков. Вѣстникъ“ высказываетъ слѣдующія мысли, не лишеныя интереса: Празднуя тысячелѣтіе блаженнаго Меѳодія, вспомнилъ-ли кто, что черезъ три года предстоитъ намъ отпраздновать торжество болѣе великое, которое праздновать должно бы не одинъ день, по крайней мѣрѣ хоть 9 дней, по числу столѣтій, полагая на каждое по дню. Мы разумѣемъ здѣсь 900-лѣтній юбилей принятія нами—русскими православною христіанскою вѣрою... Чтобы достойно отпраздновать это величайшее и важнѣйшее событіе въ нашей исторіи, благодаря которому предки наши (а также и мы) избавились не отъ какого-либо татарскаго порабощенія и не отъ Годуновскаго рабства (крѣпостничества), а отъ рабства діавола и грѣха, сбросили вѣковыя оковы и учинились сынами Божиими по благодати, слѣдовало бы заблаговременно къ тому приготовиться, оповѣстить всѣхъ христіанъ имперіи и предпринять какое-либо доброе дѣло, дабы оно во время празднованія юбилея было уже приведено въ исполненіе, а не такъ, какъ теперь,—прежде отпраздновать юбилей, а потомъ, когда всѣ или по крайней мѣрѣ большинство охладѣютъ, составлять „проекты“ о братствахъ, которые когда-то еще осуществятся, да и осуществятся-ли?... По нашему мнѣнію, полезно было бы теперь же открыть по всей имперіи подписку, или даже обязательный, съ cadaго христіанина обоихъ половъ, не исключая и такъ называемыхъ старообрядцевъ, во всѣ эти три года взносъ (съ бѣдныхъ, по крайней мѣрѣ, по копѣйкѣ съ души), а то мы—русскіе безъ обязательства и при хорошихъ средствахъ, пожалуй, ничего не дадимъ. Съ міру по ниткѣ и при 60.000,000 православнаго населенія въ Россіи составила бы бѣдному изрядная рубашка. Бѣдности-же и наготы у насъ довольно... Престарѣлые и увѣчные двухъ сословій—духовнаго и крестьянскаго, ихъ дѣти-сироты до сихъ поръ не имѣютъ даже гдѣ главы подклонити, для нихъ не существуетъ ни богадѣлень, ни приютовъ. Собранныя копѣйки составили бы огромную, сравнительно, сумму, которую и можно было бы употребить тогда

же на богоугодное и полезное бѣдному человѣчеству дѣло, вполне достойное христіанства (Мѡ. XXIV, 34—36, 40).

— Газета „Вирулане“ сообщаетъ, что православіе на островѣ Дагденѣ быстро распространяется. Въ концѣ прошлаго года было всего 202 православныхъ, теперь же число ихъ возрасло до полторы тысячи. Въ первыхъ числахъ февраля текущаго года гапсальскій священникъ присоединилъ въ продолженіе трехъ дней 127 человѣкъ. Скоро послѣ этого каррисскій священникъ съ Эзеля посѣтилъ островъ Дагденъ и муропомазалъ 207 человѣкъ. 12 марта прибылъ въ новооткрытый приходъ на островъ Дагденъ назначенный туда приходскій священникъ. Съ этихъ поръ каждую недѣлю—въ иную недѣлю даже ежедневно—присоединяются къ православной Церкви иновѣрные посредствомъ Св. таинства муропомазанія. Въ одно воскресенье муропомазано 169 человѣкъ. Больше этого числа въ одинъ день еще не приходилось муропомазывать. До 60—90 душъ муропомазывать въ одинъ день приходится довольно часто. Въ теченіе только послѣднихъ трехъ недѣль муропомазано здѣсь 312 человѣкъ. Вообще всѣхъ обратившихся изъ мѣстныхъ жителей-лютеранъ къ православной Церкви 1497 душъ. Если же къ этому числу прибавить еще русскихъ по происхожденію, какъ-то: служащихъ въ пограничной стражѣ и другихъ чиновниковъ коронной службы, которые живутъ на островѣ, то православная Церковь имѣетъ здѣсь 1627 душъ. Эти православные разбросаны по всему острову, такъ что одному священнику нѣтъ никакой возможности исполнять для нихъ всѣ требы, почему просятъ открыть еще два прихода и назначить сюда двухъ священниковъ. Это дѣло пока мѣстъ разсматривается въ Святѣйшемъ Синодѣ. Прошлою осенью были открыты двѣ школы для православныхъ крестьянскихъ дѣтей, гдѣ занятія велись всю зиму. Въ февралѣ настоящаго года была открыта третья, а въ мартѣ еще четвертая православныя школы. По настоящему положенію вещей необходимо открыть, самое малое, еще три школы, что, вѣроятно, скоро будетъ сдѣлано.

Если дѣло будетъ подвигаться впередъ такъ, какъ оно шло до сихъ поръ, то придется еще къ осени, къ началу школьнаго времени, открыть гдѣ-нибудь школу. Въ іюль ожидается прибытіе преосвященнѣйшаго Доната, епископа Рижскаго и Митавскаго, которому первому изъ выснихъ православныхъ духовныхъ лицъ суждено вступить на почву Дагдена.

— „Иркутскія Епархіальныя Вѣдомости“ сообщаютъ слѣдующее: Китайскіе войоны (старшины), эксплуатирующіе нашихъ Гольдовъ

и съ выгодой для себя внушающіе имъ покорность Китаю, съ обращеніемъ Гольдовъ въ христіанство, теряютъ много данниковъ. Недовольные этимъ, нойовы въ теченіе двухъ послѣднихъ лѣтъ всѣми мѣрами вооружали наивныхъ Гольдовъ противъ миссіонера, отца Θεодора Полекина. Они внушали Гольдамъ, что миссіонеръ хлопочетъ будто бы объ отдачѣ ихъ въ солдаты, въ доказательство чего выставляли требованіе миссіонера объ опредѣленіи гольдскихъ дѣтей въ училище. Такіе происки китайцевъ имѣли, какъ оказалось въ одномъ случаѣ, и успѣхъ. Однажды отецъ Θεодоръ Полекинъ въ октябрѣ мѣсяцѣ выѣхалъ на лодкѣ въ верхъ по Амуру для посѣщенія инородческихъ стойбищъ и доѣхалъ до стойбища Дондана. Тутъ вмѣстѣ съ своимъ псаломщикомъ вошелъ онъ въ одну изъ гольдскихъ юртъ, гдѣ было большое сборище инородцевъ. Оказалось, что старики отиравлиали молодежь на звѣриный промыселъ, продолжающійся до марта. Круговая чаша ханшина (китайской водки) ходила по рукамъ довольно уже опьянѣвшихъ Гольдовъ; это былъ вечеръ прощанья. Радужный, повидимому, хозяинъ подаль прощальную чашу и отцу Θεодору, который однакожь, будучи незнакомъ съ этимъ напитокомъ, отказался отъ него на отрѣзъ, ограничившись лишь добрымъ пожеланіемъ въ лѣсной промышленности. Въ это время на дворѣ была уже непроглядная осенняя ночь и капли пробивающагся сквозь крышу дождя то и дѣло гасили дымную лучину. Послѣ непродолжительнаго переговора между собою, Гольды стали очень сурово посматривать на отца Θεодора и даже принялись патачивать имѣющіеся у нихъ за поясами ножи. Отецъ Θεодоръ и его псаломщикъ не могли не понять своего положенія и выбѣжали изъ юрты. Первый засѣлъ въ близъ находившуюся яму, а второй побѣжалъ въ лѣсную чащу. Все сборище Гольдовъ съ крикомъ бросились отыскивать бѣжавшихъ, употребивъ для поимки ихъ даже собакъ. Промыселъ Божій спасъ и миссіонера и его сотрудника. Гольды ихъ не нашли.

— 18 іюля послѣдовало Высочайшее повелѣніе ограничить пріемъ евреевъ въ Харьковскій технологическій институтъ десятию процентами общаго числа студентовъ, а 20 іюля послѣдовало опредѣленіе, по которому пріемъ въ Харьковскій ветеринарный институтъ на слѣдующій 1886/7 учебный годъ приостановленъ Харьковскій ветеринарный институтъ, говоритъ „Южный Край“, какъ извѣстно, занимаетъ первое мѣсто въ ряду другихъ институтовъ Россіи, какъ по преобладающему числу студентовъ, такъ и потому, что матеріально онъ обставленъ лучше другихъ. Въ институтъ

этотъ всегда стекается обыкновенно масса учащейся молодежи — изъ гимназій, семинарій, реальныхъ училищъ и другихъ среднихъ учебныхъ заведеній. Въ настоящемъ году желающихъ поступить въ институтъ также много, но они должны будутъ, къ сожалѣнію, подчиниться печальной участи: никто изъ нихъ не будетъ принятъ; въ началѣ настоящаго академическаго года пріемные экзамены не будутъ произведены, въ виду того, что осталось на первомъ курсѣ много слушателей отъ прошлаго года.

Въ прошлый разъ мы сообщали о выпускахъ Петербургской и Московской духовныхъ академій; сообщаемъ теперь и о выпускахъ остальныхъ двухъ академій: въ Кіевской духовной академіи въ настоящемъ учебномъ году окончили курсъ 62 воспитанника: 51 съ кандидатскими дипломами, остальные 11 съ званіемъ дѣйствительныхъ студентовъ. Въ Казанской духовной академіи кончило нынѣ курсъ 45 человѣкъ; изъ этого числа только 6 человѣкъ выпущено магистрами. Въ общемъ числѣ окончившихъ курсъ во всѣхъ четырехъ академіяхъ достигаетъ до 300 человѣкъ.

— По словамъ „Каз. Листка“, въ Казани на совѣщаніяхъ собора преосвященныхъ, въ качествѣ „свѣдущихъ людей“, кромѣ уже приглашенныхъ—профес. Казанской духовной академіи Н. И. Иванова и директора учительской инородческой семинаріи Н. И. Пльминскаго, примутъ участіе: профессоръ Казанской духовной академіи — протоіерей Евѣимій Маловъ и редакторъ-издатель „Братскаго Слова“, —журнала, спеціально направленнаго противъ раскола, — проф. Московской духовной академіи Н. И. Субботинъ. Кромѣ того, нѣкоторые епархіальные преосвященные явились на соборъ со своими мѣстными епархіальными „свѣдущими людьми“, хорошо знакомыми съ нуждами епархій. Совѣщанія будутъ происходить въ присутствіи оберъ-прокурора Св. Синода К. П. Побѣдоносцева и управляющаго канцеляріей Св. Синода Саблера.

— Самымъ крупнымъ бѣдствіемъ нынѣшняго лѣта въ Россіи являются пожары, истребляющіе нажитое долгимъ трудомъ благосостояніе обывателей. Въ одной Москвѣ, по словамъ „Моск. Вѣдомостей“, за какіе-нибудь три дня пожары истребили болѣе, чѣмъ на миллионъ рублей имущества. Кромѣ извѣстнаго уже читателямъ Гродненскаго пожара, въ текущемъ мѣсяцѣ сильный пожаръ былъ въ г. Клину, истребившій двѣ трети лучшей части города. Мѣстный городской голова А. Вороновъ обратился къ издателю „Московскихъ Вѣдомостей“ со слѣдующимъ воззваніемъ: „М. г.— Не откажите помѣстить въ издаваемой вами газетѣ мое обращеніе ко всѣмъ сострадательнымъ къ несчастіямъ ближнихъ.

„11 іюля страшный пожаръ уничтожилъ двѣ трети лучшей части города Клина и весь торговый рядъ, гдѣ помѣщались склады муки и предметы первой необходимости. По опредѣленіи и выясненіи оказалось слѣдующее: опустошенію подверглись 147 домовъ и 146 лавокъ, убытокъ опредѣленъ въ одинъ миллионъ рублей. Все движимое и недвижимое имущество застраховано было во 150000 р. Положеніе погорѣвшихъ ужасное, необходима немедленная помощь. Кромѣ этого, одновременно сгорѣло въ двухъ подгородныхъ слободахъ 40 домовъ, убытокъ этотъ мнѣ неизвѣстенъ“.

Затѣмъ, и въ предѣлахъ Харьковской губерніи рѣдкій день проходитъ безъ того, чтобы гдѣ-нибудь не произошелъ пожаръ. Особенно сильное впечатлѣніе производитъ пожаръ въ сл. Ольшанѣ, бывшій 10 и 11 іюля. Вотъ что пишутъ объ этомъ пожарѣ въ мѣстные газеты: „первое впечатлѣніе ужаса, произведенное страшнымъ пожаромъ 10 и 11 іюля, прошло. Несчастные погорѣльцы приходятъ въ себя и начинаютъ подумывать о возможномъ выходѣ изъ бѣдственнаго положенія; ихъ болѣе счастливые однослобожане готовы имъ помочь, жаль только, что имѣютъ для этого мало средствъ. Погорѣльцы размѣщены частію въ уцѣлѣвшихъ домахъ, частію лагеремъ близъ пожарища; дневное продовольствіе ихъ обезпечено. Для вспомоствованія потерпѣвшимъ отъ пожара и для сбора пожертвованій образованъ комитетъ подъ предѣдательствомъ о. благочиннаго изъ мѣстныхъ священниковъ и сельскихъ властей; комитетъ надѣется получить пожертвованія изъ богатаго Харькова. Производится точный учетъ понесенныхъ убытковъ. Уцѣлѣли большая часть слободы и всѣ общественныя зданія—храмы, волостное правленіе, школы.

На подъемъ духа у пострадавшихъ весьма сильное вліяніе имѣлъ пріѣздъ въ Ольшану 17 іюля начальника губерніи барона А. А. Икскуля, котораго населеніе радостно встрѣтило съ хлѣбомъ-солью. У нашего крестьянина является какая-то бодрость настроенія, когда видитъ, что въ бѣдственную для него пору онъ не остается покинутымъ, что его положеніе возбуждаетъ участливое вниманіе высшей власти. Сопровождаемый толпою потерпѣвшихъ и непотерпѣвшихъ, его превосходительство обошелъ все пожарище, распрашивалъ о положеніи погорѣльцевъ, о средствахъ помочь имъ, обѣщавъ свое содѣйствіе въ этомъ дѣлѣ и лично отъ себя внесъ комитету 100 р. с. Выраженіями непритворной благодарности и надежды на лучшую будущность провожали погорѣльцы, а съ ними и все населеніе Ольшаны, г. начальника губерніи во время его отъѣзда.

НЕКРОЛОГЪ.

16-го іюля 1885 года, послѣ исповѣди и напутствованія Св. Тайнами Тѣла и Крови Христовой, скончался протоіерей Старобѣльскаго уѣзда, сл. Верхней-Покровки, Іоаннъ Васильевичъ Яковлевъ на 73-мъ году отъ рожденія. Покойный былъ сынъ священника, родомъ изъ сл. Павловка, Старобѣльскаго уѣзда, окончилъ полный курсъ ученія въ Харьковскомъ коллегіумѣ въ 1837 году съ аттестатомъ 2-го разряда. 5-го декабря того-же года рукоположенъ во священника къ Петро-Павловской церкви сл. Павловки Старобѣльскаго уѣзда; въ 1854 году перемѣщенъ въ сл. Верхнюю-Покровку; въ 1856 году за отлично ревностную и усердную службу награжденъ фіолетовою скуфьею; въ 1866 году—камялавкою; въ 1873 г. возведенъ въ санъ протоіерея; въ 1880 году награжденъ наперснымъ крестомъ. Болѣзнь, сведшая о. протоіерея въ могилу, началась еще въ 1878 г. по слѣдующему случаю. Во время обхожденія кругомъ церкви, въ пасхальную утреню, кто-то изъ больныхъ лихорадкою легъ поперекъ церковнаго крыльца (по повѣрью, что если пройдутъ съ иконами черезъ лежащаго, то пройдетъ и лихорадка); о. протоіерей, выходя изъ церкви, не замѣтивъ лежащаго, споткнулся и упалъ и такъ испугался, что едва въ состояніи былъ окончить службу, затѣмъ сильно ослабѣлъ и съ нимъ случилась бѣлая горячка. Современемъ она прошла, но слѣды ея—слабость памяти и нѣкоторая косность въ языкѣ оставались до смерти. Въ 1882 году ослабѣнный предыдущею болѣзнію организмъ былъ пораженъ параличемъ, отъ котораго еще болѣе ослабѣла память и сдѣлалась замѣтною косность въ языкѣ. Но и отъ этой болѣзни о. протоіерей успѣлъ настолько оправиться, что еще около трехъ лѣтъ въ состояніи былъ отправлять священнослуженіе и другія пастырскія обязанности, хотя уже съ большимъ усиліемъ. Наконецъ, силы его, ослабѣнные продолжительнымъ служеніемъ, при скудости средствъ къ жпзни, и пораженные двумя тяжкими недугами, настолько истощились, что 5-го іюля, сего года, онъ подавъ прошеніе объ увольненіи за штатъ и о назначеніи ему установленной скудной пенсіи за 35-ти-лѣтнюю службу въ должности священника; но и этою пенсіею онъ не успѣлъ воспользоваться; 16 іюля онъ скончался, къ глубокому огорченію его паствы и всѣхъ близкихъ и знакомыхъ, прослуживъ честно и безпорочно въ должности священника 47 лѣтъ и 7 мѣсяцевъ. Погребеніе покойнаго о. протоіерея совершено было 18-го іюля съ подобающею честью благочиннымъ и сосѣдними священниками. Въ семействѣ покойнаго остались: престарѣлая жена и дочь, вдова священника; старшій сынъ Іоаннъ состоятъ председателемъ банка Харьковскаго взаимнаго кредита; другой сынъ—машинистомъ на желѣзной дорогѣ; дочь меньшая, дѣвица, акушеркою. Изъ имущества осталось—скромный сельскій домъ съ надворными постройками.

Благочинный 1-го округа Старобѣльскаго уѣзда,

Священникъ *Николай Шохотскъ.*

ПЕЧАТАЕТСЯ НОВАЯ КНИГА:

„ПРАВИЛО ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ“

ВЫСКАЗАННОЕ

ПО УЧЕНІЮ ХРИСТИАНСКОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Священникомъ Петромъ Масловскимъ.

два вольшихъ тома. СОДЕРЖАНІЕ ПЕРВАГО: ГРѢХЪ, ВТОРАГО — ДОБРОДѢТЕЛЬ.

Первый писанъ на текстъ: уклонися отъ зла, второй на продолженіе его: сотвори благо. Всѣ совѣты высказаны не отъ себя, а отъ Святыхъ Отцевъ и церковныхъ писателей аскетическаго направленія. Цѣль книги: подать послѣдную помощь вслкому нипмающему себѣ въ дѣлѣ немаловажномъ, спасеніи души, и особенно монашествующимъ, духовникамъ, проповѣдникамъ, миссіонерамъ, учителямъ и воспитателямъ и освѣжить нравственное богословіе.

Надѣяться можно, что многолѣтній трудъ служителя Алтара Господня встрѣтитъ себѣ сочувствіе всѣхъ, кто печется объ устроеніи жизни своей и ближнихъ не на словахъ только, а и на дѣлѣ.

ЦѢНА: за два тома въ Россіи ДВА рубля, а за границу Россіи ТРИ рубля, съ пересылкою. Желашіе подписаться благоволятъ адресовать свои требованія такъ, ниша свой собственный адресъ разборчивѣе:

Въ Казань Священнику Скорбяще - Богородицкой церкви при Окружной Лечебницѣ Петру Петровичу Масловскому.

Оба тома въ рукахъ подписчика будутъ не далѣе средины текущаго года. Прошу у добрыхъ людей поддержки моему предпріятію, пока не имѣя къ изданію книги своихъ средствъ никакихъ.

Священникъ П. Масловскій.

Съ октября настоящаго года будетъ издаваться на сербскомъ языкѣ при Православной Духовной Семинаріи въ Зарѣ (въ Далмаціи) церковно-литературный журналъ „**ИСТИНА**“ Задача журнала — распро- странять здравую православную науку въ этомъ послѣднемъ краѣ православнаго Славянства на западѣ, знакомить съ главными событіями церковной жизни въ православномъ мірѣ и чрезъ библіографическія замѣтки поддерживать духовную связь между православными всѣхъ странъ.

Журналъ будетъ выходить два раза въ мѣсяцъ. Подписная цѣна: для Россіи ТРИ рубля въ годъ. Гг. подписчиковъ просимъ обращаться съ требованіями по слѣдующему адресу: Redakciji „Istine“, Zara (Dalmatien).

Редакторъ-Издатель Іоаннъ Вучновичъ.

ГОДИЧНОЕ ИЗДАНИЕ ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

въ 1885 году будетъ состоять изъ 24 №№ или полу-
мѣсячныхъ книжекъ и будетъ раздѣляться на пять час-
тей—съ особымъ счетомъ страницъ для каждой части.
Первыя двѣ части составятся изъ церковнаго отдѣла,
вторыя двѣ части—изъ философскаго отдѣла, а пятую
часть составить собою „Листокъ для Харьковской епар-
хіи“. Къ каждой части въ свое время будетъ приложенъ
особый заглавный листъ съ обозначеніемъ статей.

ОТЪ РЕДАКЦІИ.

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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


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

Жалоба на неполученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы въ томъ, что книжка журнала дѣйствительно не была получена конторою.

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 2-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 10 к., за два раза 18 к., за три раза 24 к.