

# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1885.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Церковно-религіозное состояніе запада и вселенская Церковь. Свящ. Т. Вуткевича . . . . .	647—671
Наши новые „философы и богословы“. Графъ Левъ Николаевичъ Толстой (продолженіе). М. Остроумова . . . . .	672—698
Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству. (продолженіе). Т. Стоянова. . . . .	694—723
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Идеализмъ и реализмъ (продолженіе). Профессора Кіевской духовной академіи П. Липницкаго. . . . .	449—481
Цицеронъ и его „Тускуланскія бесѣды“. Ф. Садова. . . . .	482—492
Письма философа Сенени (продолженіе). * * * . . . . .	493—496
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе: Опредѣленія Святѣйшаго Синода. — Отчетъ о дѣятельности комитета для сбора пожертвованій бѣднымъ церквамъ и приходамъ Харьковской епархіи съ 18 октября 1884 года по 18 октября 1885 года. — Списокъ инициаторовъ жертвователей, внесенныхъ заявленіями ими пожертвованій, въ теченіи отчетнаго 1884-го года. — Списокъ лицъ, сдѣлавшихъ одновременно пожертвованія комитету съ 18 октября 1884 года по 18 октября 1885 года. — Отъ Совѣта Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища. — Епархіальныя извѣщенія. — Отъ управленія Харьковской духовной семинаріи. — Извѣстія и замѣтки. — Объявленія.	

ХАРЬКОВЪ.

ТЕОГРАФИЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, ИМЕРСКАЯ № 26.

# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръніе 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 цѣлю замѣнить для харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ 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.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской Духовной Семинаріи, въ свѣтной лавкѣ при Покровскомъ 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.

*Върою разумъваемъ.*

Евр. XI. 3.

Довожено цензурою. Харьковъ. Декабря 1 дня 1885 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

---

## ЦЕРКОВНО-РЕЛИГИОЗНОЕ СОСТОЯНИЕ ЗАПАДА

и

# ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ.

---

Въ текущемъ году, и при томъ очень недавно, въ Германіи (въ Бременѣ и Лейпцигѣ) издава небольшая книжка, весьма богатая однакоже своимъ содержаніемъ, и для лицъ, принадлежащихъ къ православной восточной Церкви представляющая весьма живой и непосредственный интересъ. Книжка эта озаглавлена такимъ образомъ: „Sechs Briefe über die kirchlich-religiösen Zustände im Abendlande und die ökumenische Kirche vom Standpunkte eines morgenländischen Christen“, т. е. „Шесть писемъ о церковно-религіозномъ состояніи на западѣ и о вселенской Церкви съ точки зрѣнія восточнаго христіанина“.

Изданію этой книги, какъ кажется, не мало содѣйствовалъ Германъ Дальтонъ. Имя Дальтона не ново въ богословской германской литературѣ. Какъ кажется, Германъ Дальтонъ въ настоящее время состоитъ въ Петербургѣ въ должности пастора евангелической церкви и консисторіала; въ прошломъ году въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ мы разбирали его сужденія о русской штундѣ и папковщинѣ; кромѣ того Дальтонъ снабдилъ отъ себя предисловіемъ нѣмецкій переводъ „Сердечнаго слова къ нашему юности“ г. оберъ-прокурора Св. Синода К. П. Побѣдоносцева; затѣмъ Дальтону принадлежатъ еще многія другія оригинальныя сочиненія, хотя, впрочемъ, болѣе популярнаго, чѣмъ научнаго характера.

Указанная нами книжка не принадлежитъ перу самого Дальтона; онъ снабдилъ ее лишь предисловіемъ, въ которомъ высказывается нѣсколько руководительныхъ мыслей, столь необходимыхъ съ точки зрѣнія нѣмецкаго пастора для его единавѣрцевъ. Сдѣлавъ замѣчаніе о томъ, что въ Германіи еще слишкомъ мало имѣется свѣдѣній о духовной жизни русскаго народа, такъ какъ изъ молчаливыхъ залъ русской Церкви за границу голосъ проникаетъ очень рѣдко, почему и Церковь эта кажется неподвижною, окаменѣлою, — Дальтонъ съ благодарною радостію привѣтствуетъ появленіе за границей писемъ православно-восточнаго христіанина. Его печалитъ лишь то, что этотъ голосъ русской Церкви раздался не отъ служителя Церкви. „Впрочемъ, замѣчаетъ Дальтонъ, это не покажется страннымъ тому, кто имѣлъ случай поближе узнать русское духовенство“. Не знаемъ, что хотѣлъ онъ этимъ сказать. Обыкновенно нѣмецкіе пасторы, которымъ въ сравненіи съ русскими учеными богословами слишкомъ дешево достаются ученые, въ томъ числѣ даже и докторскіе дипломы, привыкли свысока смотрѣть на русское духовенство, представляя его себѣ въ мрачныхъ краскахъ повальнаго невѣжества, не знающихъ иногда даже догматовъ своего вѣроисповѣданія. Не дѣлаетъ чести Дальтону, если и онъ, живя въ русской столицѣ, можетъ быть уличенъ въ анахронизмъ подобнаго рода. Въ настоящее время безъ самообольщенія можно сказать, что русскіе богословы по своему научному образованію ничуть не ниже нѣмецкихъ ученыхъ теологовъ. Только въ XVI вѣкѣ въ Россіи могли обвинять Артемія за то, что онъ ѣздилъ въ нѣмецкій Новый Городокъ, говорилъ тамъ съ нѣмецкимъ княземъ и хвалилъ тамъ нѣмецкую вѣру, и только въ XVI вѣкѣ на объясненіе Артемія, что онъ спрашивалъ, не найдется-ли у нѣмцевъ челоуѣка, кто-бы „поговорилъ съ нимъ книгами“, могли сказать съ упрекомъ: „А зачѣмъ тебѣ его? Самъ вѣдаешь, что наша вѣра греческаго закона сущая православная вѣра, а латинская вѣра св. отцами отречена и проклятію предана. Это ты чинилъ не гораздо, это тебѣ вина“. Но было это, повторяемъ, слишкомъ давно. Съ тѣхъ поръ много воды утекло, многое перемѣнилось. Но и тогда въ русскомъ духо-

венствѣ, какъ видитъ читатель, сильно уже было стремленіе къ знанію, настойчива была потребность поговорить съ нѣмцемъ книгами и узнать, „у нихъ христіанскій законъ такой-ли, какъ у насъ“. Если-же за-границей въ настоящее время не раздастся голосъ служителей русской Церкви, если залы этой Церкви для нѣмцевъ и нынѣ остаются нѣмыми,—то на это есть другія причины. Не о нихъ теперь рѣчь. Для самаго-же дѣла, какъ увидимъ ниже, гораздо лучше, что „письма восточнаго христіанина“ принадлежать не служителю русской Церкви.

Авторомъ этихъ писемъ въ предисловіи къ нимъ Дальтонъ называетъ высокое государственное лицо, всей душой преданное своей Церкви, что дѣйствительно всецѣло подтверждается и самими письмами. При этомъ для насъ весьма важно то, что авторъ писемъ горячо любитъ свою Церковь не потому, что это *его* Церковь, что въ ея нѣдрахъ онъ рожденъ и воспитанъ, а потому, что онъ съ полнымъ сознаніемъ, вслѣдствіе серьезнаго изученія, убѣжденъ въ ея правотѣ, а потому и съ полною откровенностію говоритъ западу при посредствѣ даже нѣмецкаго пастора, что католичество и протестантство идутъ ложными дорогами, и что если они хотятъ избѣжать зіяющей передъ ними пропасти, имъ остается одно—отречься отъ себя и обратиться къ Церкви вселенской, такъ какъ въ пей и только въ ней одной—истина.

„Письма о церковно-религіозномъ состояніи на западѣ и о вселенской Церкви“ не переведены Дальтономъ на нѣмецкій языкъ, какъ „Слово“ оберъ-прокурора Св. Синода К. П. Побѣдопосцева, но написаны на этомъ языкѣ непосредственно самимъ авторомъ. „Такое образцовое владѣніе чужимъ языкомъ у образованнаго русскаго человѣка, говоритъ Дальтонъ, не есть нѣчто необыкновенное“. Трудно однако-же согласиться съ Дальтономъ въ томъ, будто-бы авторъ не только написалъ свои письма непосредственно на нѣмецкомъ языкѣ, но даже отчасти и думалъ въ нѣмецкомъ духѣ (*die Briefe auch zum Theil in deutschem Geiste gedacht sind*). Лучшее опроверженіе такого предположенія Дальтона читатель найдетъ въ подробномъ изложеніи содержанія писемъ „восточнаго христіани-

на“, думавшаго на самомъ дѣлѣ не только не въ нѣмецкомъ духѣ, но и въ духѣ совершенно противоположномъ нѣмецкой богословской мысли, въ духѣ православной вселенской Церкви.

Всѣхъ писемъ „восточнаго христіанина“ издано шесть, и каждое трактуетъ объ отдѣльномъ предметѣ. Такъ, въ первомъ письмѣ авторъ говоритъ о современномъ церковно-религіозномъ состояніи западной Европы и отчасти Америки и, находя его слишкомъ безотраднымъ и неестественнымъ, указываетъ какъ на самый естественный выходъ, какъ на единственное средство спасенія, на присоединеніе къ вселенской Церкви. Во второмъ письмѣ онъ говоритъ объ истинныхъ причинахъ отпаденія западной церкви отъ союза съ Церковію вселенскою. Въ третьемъ онъ разбираетъ понятіе о Церкви, выработанное католичествомъ и протестантствомъ, и противопоставляетъ ему истинное понятіе о Церкви, заключающееся въ ученіи Церкви вселенской. Четвертое письмо авторъ посвящаетъ разъясненію того, какимъ образомъ авторитетъ Церкви въ области Церкви вселенской можетъ не исключать свободы богословскаго ученія. Въ пятомъ письмѣ рѣчь идетъ объ отношеніи между Церковію и государствомъ съ точки зрѣнія католичества и протестантства и объ отношеніи къ государству Церкви вселенской. Шестое письмо авторъ посвящаетъ выясненію связи между идеею Церкви и ея осуществленіемъ какъ въ католичествѣ и протестантствѣ, такъ и въ жизни и дѣятельности Церкви вселенской.

Уже изъ сказаннаго видно, какой живой и непосредственный интересъ представляютъ для насъ письма достопочтеннѣйшаго нашего соотечественника и сочлена св. матери нашей—православной Церкви, рѣшившагося предъ заносчивою Европою сказать правдивое слово и указать на то несравнимое превосходство, которое принадлежитъ исключительно только одной вселенской Церкви. Иновѣрецъ, прочитавшій эти письма безъ предвзятой мысли, съ должнымъ вниманіемъ и сравнительною оцѣнкою западныхъ вѣроисповѣданій, невольво долженъ обратить свой взоръ къ востоку, этому мѣсторожденію дневнаго свѣта, дающаго возможность ходить по землѣ безъ опасенія впасть въ какую-либо ужасную пропасть. „Непод-

вижная“, „окаменѣлая“ восточная христіанская Церковь явится для него только бережливою хранительницею сокровища, завѣщаннаго ей нашимъ Спасителемъ и св. апостолами, недопускающею касаться его ничьей грязной рукѣ и оберегающею его отъ всякихъ святотатственныхъ попытокъ лжеименнаго разума. Письма эти написаны не духовнымъ лицомъ, а свѣтскимъ и притомъ занимающимъ высокій постъ государственной службы. Весьма отрадное явленіе! Значить, міряне— не мертвые члены нашей православной Церкви, когда среди нихъ есть люди, которые съ полнымъ сознаниемъ и глубокимъ убѣжденіемъ въ истинности своего вѣроисповѣданія могутъ выступить предъ иновѣрцами и сказать вѣское слово въ защиту своихъ вѣрованій, несравнимыхъ достоинствъ и преимуществъ своей Церкви. Значить, не далеко, быть можетъ, и конецъ тому неестественному положенію вещей, въ силу котораго, по взгляду многихъ, дѣла русской Церкви казались чужими русскому обществу, —конецъ восхваленію чужаго и порицанію своего, не исключая даже и дѣла Церкви. Всмотрѣвшись получше въ свое вѣковое достояніе, быть можетъ, скоро мы найдемъ въ немъ то драгоцѣнное сокровище, которое такъ усердно ищутъ, потерявъ однажды, наши западные руководители и никакъ не могутъ найти его, ибо ищутъ не тамъ, гдѣ потеряли..

Съ чувствомъ искренней и глубокой благодарности къ неизвѣстному намъ автору, которому мы обязаны, конечно, больше, чѣмъ нѣмецкій пасторъ, мы рѣшаемся теперь познакомить своихъ читателей, насколько возможно полнѣе (очень часто даже въ дословномъ переводѣ), съ содержаніемъ „Шести писемъ о церковно-религіозномъ состояніи на западѣ и о вселенской Церкви съ точки зрѣнія восточнаго христіанина“.

Слѣдуя оригиналу, мы также будемъ излагать содержаніе „писемъ“ по шести отдѣльнымъ рубрикамъ, на которыя оно, дѣйствительно, вполне естественно распадается.

## I.

Въ своемъ первомъ письмѣ, какъ мы сказали уже, авторъ рисуетъ предъ нами мрачную, безотрадную картину церковно-религіознаго состоянія западной Европы. Исходнымъ пунктомъ



и непосредственнымъ матеріаломъ для его сужденій служить № 5 Лейпцигской Allgem. Evang. Luther. Kirchen-Zeitung, въ которомъ главнымъ образомъ онъ и находитъ всѣ необходимыя данныя для характеристики современнаго церковно-религіознаго состоянія запада, каковы напр. свѣдѣнія о политически-религіозной борьбѣ въ Бельгіи, отрывокъ изъ американской церковной исторіи, о церковномъ состояніи Швейцаріи, статья „der Altkatholicismus“ (старокатолицизмъ) и т. д.

Безспорно, говоритъ авторъ, что въ продолжительной борьбѣ между христіанскою вѣрою, религіознымъ раціонализмомъ и грубымъ невѣріемъ всякое истинно-религіозное чувство ищетъ твердой почвы, на которой можно было-бы остановиться. Но гдѣ найти эту почву?

Существуетъ древняя тысячелѣтняя западная церковь, которая прежде всего, повидимому, должна-бы быть такою твердою почвою,—это—Римъ съ его католицизмомъ. Но какого достоинства эта почва на самомъ дѣлѣ? Отвѣтъ на это мы находимъ, говоритъ достопочтенный авторъ излагаемыхъ нами писемъ, въ статьѣ о Бельгіи. Laveleye признаетъ непрочнымъ положеніе такъ называемыхъ либеральныхъ католиковъ, которые стремятся къ примиренію новѣйшаго государства съ Церковію и придерживаются той ложной мысли, будто-бы столкновенія большею частію происходятъ только вслѣдствіе недоразумѣній. Откровенно и добровольно ультрамонтанизмъ никогда не признаетъ новѣйшихъ понятій о свободѣ, не признаетъ свободы культуры, прессы, совѣсти и воспитанія, равно какъ не признаетъ никогда равноправія различныхъ вѣроисповѣданій предъ закономъ и независимости свѣтской власти. Все это вещи такого рода, которыя осуждены уже силлабусомъ римской церкви, а раньше его—папами. О либеральныхъ католикахъ еще Veillot сказалъ: „либераль — не католикъ и католикъ—не либераль“. Но если ни отъ одной изъ трехъ этихъ партій — ультрамонтановъ, либеральныхъ католиковъ и радикаловъ—нельзя ожидать спасенія, то что-же остается дѣлать, особенно въ виду того, что ультрамонтанству либерализмъ не можетъ противопоставить никакой другой положительной и устойчивой вѣры. Согласно съ мнѣніями какого-то Quinet'a и

Eug. Pelletan'a объ этомъ предметѣ, упомянутый уже нами Laveleye, признавая справедливость за положеніемъ Torqueville, что народъ, который не вѣруетъ, становится народомъ порабощеннымъ, — единственный выходъ усматриваетъ только въ поведеніи либераловъ нашего времени: они оставляютъ религію, осуждающую и анафематствующую то, что мы называемъ повѣйшею цивилизаціею, а для своихъ дѣтей, но ни въ какомъ случаѣ не для самихъ себя, принимаютъ ту религію, которая вызвала къ жизни всѣ новѣйшія понятія о свободѣ, именно — христіанство Іисуса, протестантизмъ, который во всѣхъ сочувствующихъ ему государствахъ всегда содѣйствовалъ и благопріятствовалъ развитію этихъ понятій о свободѣ.

Такимъ образомъ, какъ-бы то ни было, но отъ католической церкви ничего ожидать нельзя. Она не можетъ доставить той твердой почвы, которой ищутъ на западѣ религіозные люди. Ни мы не можемъ искренно остановиться на ней, ни даже тѣ, которые уже стоятъ на этой почвѣ, не могутъ, по мнѣнію Laveleye, оставаться на ней, если только они честно относятся къ христіанству.

Что касается старокатоликовъ, то направленіе это появилось только вмѣстѣ съ Ватиканомъ. Лейпцигская Allgemeine Zeitung не придаетъ этому направленію никакого значенія и до извѣстнаго пункта дѣлаетъ это, по мнѣнію автора излагаемыхъ нами писемъ, совершенно справедливо. Ватиканъ былъ только окончаніемъ продолжительнаго предшествовавшаго развитія. Уже прежніе давніе лютеранскіе догматисты, какъ напримѣръ, I. Герардъ въ первой половинѣ XVII вѣка, признавали и считали непогрѣшимость папы за основной догматъ римской церкви. Поэтому невозможно прервать исторію 1870 годомъ и возвратиться просто къ 1869 году. Напротивъ, нужно исправлять и реформировать гораздо рѣшительнѣе; вмѣстѣ съ этимъ стоитъ и надаютъ требованіе, въ которомъ католическіе писатели усматриваютъ единственное спасеніе: вступить въ союзъ съ старокатолическою церковію и оказывать ей энергическую поддержку.

Итакъ, западу ничего, повидимому, не остается, какъ искать твердой почвы и основы для христіанской вѣры въ протестантизмѣ.

Но имѣеть-ли возможность и протестантизмъ противопоставить радикальному невѣрію какую-нибудь положительную и устойчивую вѣру?

Въ отдѣльныхъ личностяхъ, говоритъ авторъ излагаемыхъ нами писемъ, конечно протестантизмъ такую возможность имѣеть, ибо благодаря искренности, которою онъ отличается, протестантская вѣра проявляется иногда съ такою глубиною и сердечностію, которыхъ нельзя не видѣть. Но само собою понятно, когда говорятъ о твердой почвѣ въ борьбѣ противъ невѣрія, то дѣло идетъ не объ отдѣльныхъ личностяхъ, —будеть-ли ихъ много или немного, —но о вѣрѣ дѣлой Церкви; и между католическими христіанами есть, конечно, много глубоко вѣрующихъ. Каковъ же у протестантизма символъ вѣры, каково то ученіе, которое отстаивать готовы всѣ протестанты?

Вотъ что читаемъ мы снова, говоритъ нашъ авторъ въ отвѣтъ на поставленный вопросъ, въ статьѣ о церковныхъ состояніяхъ въ Швейцаріи: послѣднія границы обязательнаго исповѣданія для церковнаго учительства пали, отношеніе къ Св. Писанію брошено на произволь судьбы въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, даже значеніе таинства крещенія въ Базелѣ и Цюрихѣ отмѣнено оффиціально. Въ Швейцаріи нѣтъ болѣе общественнаго исповѣданія, нѣтъ общественной вѣры, нѣтъ никакого связующаго церковнаго порядка, нѣтъ твердо установленныхъ границъ между пастырскимъ произволомъ и правомъ христіанской общины, между минутнымъ настроеніемъ случайнаго большинства и правомъ церковныхъ должностей... Реформаторы видятъ себя опережаемыми отрицаніемъ, ежедневно врывающимся въ ихъ собственную жизнь... Изображающій предъ нами эту картину церковнаго состоянія Швейцаріи заключаетъ свою рѣчь такимъ увѣщаніемъ: мы знаемъ, что ненависти противъ Евангелія часть на землѣ пробьетъ. Приготовимся же, чтобы страшный дель нашелъ насъ вооруженными!

Въ Германіи, повидимому, дѣла если и не настолько плохи, то все-таки весьма не отрадны. По крайней мѣрѣ въ статьѣ о Гессенскомъ синодальномъ дѣлѣ, говоритъ авторъ излагаемыхъ нами писемъ, мы читаемъ, что правительство, допускающее

все-таки въ принципѣ верховное епископство, т. е. главу протестантской мѣстной церкви, выработало синодальный проектъ, имѣющій для церкви существенное значеніе, и предложило депутатамъ, не давши напередъ этого дѣла духовенству, высказать объ этомъ проектѣ свое мнѣніе, — проектъ, который, что для него характеристично, содержитъ и такой параграфъ, какъ, на примѣръ, о большинствѣ двухъ третей мірянъ.

Все это относится, впрочемъ, только къ Европѣ, — старому, отжившему свѣту; быть можетъ, въ иномъ положеніи дѣло находится въ новомъ, свѣжемъ, юношескомъ свѣтѣ, въ Америкѣ, гдѣ дѣятельности протестантизма предоставляется широкое поле.

Но и тамъ распространяется также антиконфессиональное, отвергающее всякую форму вѣроисповѣданія, свободное или — лучше сказать — ничѣмъ несдерживаемое, произвольное направленіе, которое можно назвать религіознымъ раціонализмомъ, и распространяется въ гораздо болѣе сильной мѣрѣ, чѣмъ противоположное ему — лютеранско-церковное направленіе.

Чтобы поднять церковное сознаніе, которое совершенно было исчезло, говоритъ нашъ авторъ словами статьи объ американской церковной исторіи, — въ двадцатыхъ годахъ тамъ были основаны генеральный синоды. Но онъ привелъ совершенно къ противоположному результату и обратился въ убѣжище или орудіе для направленія, уничтожающаго исповѣдную форму. — Сначала равнодушный къ исповѣданію, затѣмъ постепенно все болѣе и болѣе перасположенный къ нему, съ теченіемъ времени онъ пришелъ къ отвращенію, а въ концѣ концовъ къ открытой враждебности и преслѣдованію... Въ извѣстномъ посланіи 1845 года генеральный синоды называли свою точку зрѣнія точкою зрѣнія объединенныхъ церквей Германіи, отличительныя ученія признавали несущественными, а лютеранское ученіе о причащеніи — „давнымъ давно уничтоженнымъ“... И не лютеранскіе элементы скоро получили перевѣсъ. Въ 1856 году явилась „Definite Synodical Platform“ — американская рецензія Аугсбургскаго исповѣданія. Она устраняла лютеранское ученіе о крещеніи, какъ банѣ возрожденія, ученіе о таинствѣ причащенія и др... На будущее время эта „Platform“ должна

была стать нормою для принятія и сочленства генеральнаго сѹнода... Въ 1864 году на конвенціи въ Йоркѣ потребовалъ для себя признанія еще одинъ—областной сѹнодъ. Онъ никогда не признавалъ Аугсбургскаго исповѣданія, въ 1844 году въ процессѣ объ одномъ свѣтскомъ судѣ онъ былъ даже объявленъ за *не лютеранскій сѹнодъ*, который отвергъ исповѣданіе лютеранской церкви и установилъ *новое вѣроисповѣданіе*,—и, не смотря на это, былъ признанъ. Дѣло зашло такъ далеко, что Пенсильванскій сѹнодъ формально отдѣлился даже отъ генеральнаго сѹнода. Въ томъ-же 1866 году изъ элементовъ вѣрныхъ исповѣданію былъ образованъ особый церковный соборъ, но такъ какъ предварительно не было установлено надлежащаго объединенія, то этимъ путемъ также не могли достигнуть желанной цѣли. Не смотря на ясныя резолюціи Питтсбурга и Галесбурга, что общеніе таинства причащенія есть общеніе церквей, что лютеранскія кафедры существуютъ только для лютеранскихъ пасторовъ,—все-таки не пришли къ желанной цѣли взаимнаго убѣжденія. Такимъ образомъ соборъ этотъ даже въ себѣ самомъ заключаетъ зародышъ дисгармоніи, который препятствуетъ его успѣхамъ.

И такъ, съ одной стороны мы видимъ въ протестантизмѣ враждебное исповѣданію рационалистическое большинство, а съ другой стороны—вѣрность лютеранскому исповѣданію,—большинство притомъ, состоящее изъ элементовъ, которые не могутъ прійти къ единству даже въ главныхъ вопросахъ!

При такомъ положеніи дѣлъ справедливо слѣдуетъ спросить,—какова же та единая, положительная вѣра, которую протестантизмъ можетъ противопоставить радикальному невѣрію?—Если же вообще такой единой протестантской вѣры нѣтъ, то мы имѣемъ полное право сомнѣваться въ томъ, чтобы протестантизмъ дѣйствительно могъ представить ту твердую почву въ борьбѣ противъ невѣрія, которую въ немъ ищетъ Laveleye.

Laveleye, говоритъ авторъ излагаемыхъ нами писемъ, правъ въ томъ отношеніи, что протестантизмъ въ противоположность католицизму не противопоставляетъ себя новѣйшему ученію о свободѣ; это его большое преимущество. Но опасность заклю-

чается здѣсь въ противоположномъ направленіи, именно въ его чрезмѣрномъ развѣтвленіи, производимомъ раціонализмомъ и невѣріемъ, и именно честнымъ раціонализмомъ и невѣріемъ,— т. е. тѣмъ невѣріемъ, которое основывается не на злой, похотливой волѣ, не на инстинктивномъ отвращеніи ко всему трансцендентальному,—но на мѣрѣ, которое протекаетъ изъ принципиальной невозможности *привести въ согласіе протестантскій принципъ съ символомъ*.—Такъ какъ свободное толкованіе Св. Писанія лежитъ въ основѣ всѣхъ протестантскихъ идей, то ученіе о *Scriptura sufficiens* и есть то именно ученіе, которое чистѣйшимъ образомъ выражаетъ протестантскій принципъ, и потому протестантскій субъективизмъ никогда не можетъ ужиться съ постояннымъ и неизмѣннымъ символомъ. И какой-бы долженъ быть этотъ символъ,—быть можетъ, тотъ, который у протестантовъ извѣстенъ подъ названіемъ *Augustana*? Но можетъ-ли быть приписана Лютеру и Меланхтону такая степень непогрѣшимости, чтобы выставленные ими члены могли оставаться неизмѣнными на всѣ времена и во всѣхъ своихъ частяхъ? Впрочемъ, уже вскорѣ послѣ нихъ (въ 1540 г.) явилось „измѣненное Аугсбургское исповѣданіе“. Такимъ образомъ единственнымъ основаніемъ вѣры является *Св. Писаніе*;—при этомъ дѣло зашло такъ далеко, что стали даже утверждать, будто-бы, не смотря на возможность различнаго рода индивидуалистическаго толкованія Св. Писанія, ученіе всегда останется во всей своей чистотѣ, благодаря всегда дѣйствующему чуду Божию. Но въ дѣйствительности предположеніе это не оправдалось. Изъ того же самаго Св. Писанія почерпнули свое ученіе не только лютеране, но также и баптисты, и нужно согласиться, что, если совершенно устранить всякое церковное преданіе, если мыслить только человѣчески,—логическая истина находится на сторонѣ послѣднихъ, ибо въ Св. Писаніи мы не читаемъ ничего о крещеніи дѣтей.—Изъ того же самаго Писанія вычитали свое ученіе также и методисты, и ирвингіане, не смотря на то, что они стоятъ на совершенно противоположномъ принципѣ, именно одни на принципѣ церкви *снизу*, т. е. общинной церкви, а другіе—на принципѣ церкви *сверху*, т. е. церкви, какъ установленія

божественнаго.—И всему этому учатъ на основаніи одного и того же Св. Писанія. До сихъ поръ, мы все-таки, впрочемъ, находимся еще на почвѣ специфически-христіанской. Но вотъ намъ предстоитъ бросить взглядъ и на унитаріевъ, которые также указываютъ опору для себя въ Св. Писаніи. Да, въ *протестантскихъ кружкахъ* были дѣлаемы нападки даже на ученіе о Троичности лицъ въ Богѣ и на божество Іисуса Христа; достаточно указать только на споръ объ этихъ ученіяхъ, поднятый нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ французской реформаторской церкви, но подобное, какъ извѣстно, происходило также и въ Германіи. Гдѣ же, слѣдовательно, прекращается протестантизмъ? У унитаріевъ, въ свободныхъ общинахъ, у религіозныхъ раціоналистовъ?—Всѣ они однако же черпаютъ свои убѣжденія изъ Св. Писанія и всѣ стоятъ въ этомъ отношеніи на чисто протестантскомъ принципѣ свободнаго субъективнаго толкованія Св. Писанія.

Здѣсь, говоритъ авторъ излагаемыхъ нами писемъ, для раціонализма и невѣрія, очевидно, свободное поле. Во что же мы должны вѣровать, могутъ сказать чистосердечные раціоналисты, когда протестанты въ триста лѣтъ не могутъ придти къ соглашенію относительно символическаго ученія? Эту опасность лютеранская церковь признала уже давнымъ давно; отсюда-то—и движеніе въ чисто церковномъ смыслѣ, которое въ Германіи началось еще въ двадцатыхъ годахъ. Искренніе лютеранскіе христіане, остановившіеся предъ дилеммою—или подвергнуть христіанскую вѣру серьезной опасности, или уклониться отъ строго-логическаго развитія протестантскаго принципа о свободѣ субъективнаго толкованія Св. Писанія,—не сомнѣвались въ необходимости проложить эмпирической путь, который съ протестантской точки зрѣнія вовсе не былъ послѣдовательно-логиченъ, но за то менѣе опасенъ. Слѣдуя голосу своего вѣрующаго сердца, они подчинили требованіямъ вѣры человѣчески-логической доктринаризмъ. Сообразно съ этимъ теперь они учатъ такъ: толкованіе Св. Писанія дѣйствительно должно быть свободнымъ, но не въ абсолютномъ смыслѣ, такъ какъ толкованіе это должно опираться на традиціональныя ученія церкви. Какой же церкви? спрашиваютъ

противники этого направленія. Наслѣдственной церкви (der ErbKirche), говорятъ старо-лютеране съ своимъ символомъ, установленнымъ Лютеромъ и сохраняемымъ въ теченіи трехсотъ лѣтъ. Но противъ нихъ раздаются грозные голоса протестантскихъ доктринеровъ съ крикомъ: „наслѣдственная Церковь“, значитъ—преданіе! Не достаточно вамъ трехсотъ лѣтъ для обнаруженія характера „наслѣдственной церкви“,—какое же тогда право имѣлъ протестантизмъ отвергать Церковь, существовавшую полторы тысячи лѣтъ? Если рѣчь идетъ о церковномъ преданіи, какое же тогда онъ имѣлъ право осуждать преданіе, происхожденіе котораго относится даже ко Христу? Какъ извѣстно, уже Шинкель сказалъ въ двадцатыхъ годахъ слѣдующее: „или ученіе Св. Писанія во всѣхъ своихъ существенныхъ частяхъ такъ просто и ясно, что добросовѣстные толкователи не могутъ понимать его различно... или Св. Писаніе не ясно и не доступно настолько, чтобы черпать изъ него необходимое спасительное ученіе,—тогда Римъ правъ; авторитетъ церкви долженъ придти на помощь Св. Писанію, долженъ дать подлинное толкованіе его. Тогда не правы реформаторы, которые отпали отъ авторитета церкви. Кто далъ имъ право ставить свой авторитетъ на мѣсто авторитета католической церкви?..“

Эта дилемма похожа на заколдованный кругъ, изъ котораго, повидимому, нельзя найти никакого выхода.

А между тѣмъ и на эту дилемму есть рѣшительный отвѣтъ. Но этотъ отвѣтъ, по нашему мнѣнію, говоритъ авторъ излагаемыхъ нами писемъ, можетъ быть данъ только съ точки зрѣнія восточной Церкви. Указанный нами логическій выводъ *формально* правиленъ, но по *существу* своему неоснователенъ такъ какъ онъ построенъ на ложномъ основаніи.

Онъ оставляетъ безъ вниманія тотъ важный историческій моментъ, что сама римская церковь отпала отъ Церкви вселенской и потому несправедливо усвоила себѣ даже и имя „католической“. Римская церковь сама первая разорвала христіанское вселенское начало. Ея отпаденіе и соединенное съ нимъ раздѣленіе христіанскаго міра на двѣ половины—западную и восточную—было частною побѣдою идей изычскихъ



надъ христіанскими, ибо отпаденіе это было обусловлено исключительно эгонистическими національными интересами, политическими мотивами, ревностію и властолюбіемъ; не дѣйствительный религіозный мотивъ, не истинно-догматическій моментъ лежалъ въ основѣ этого отпаденія.

Отдѣлившись отъ Рима, протестантизмъ сдѣлалъ только второй шагъ по тому-же самому пути, по которому Римъ сдѣлалъ уже первый шагъ; второй шагъ христіански-иоически былъ мотивированъ только совершенно иначе, чѣмъ первый, такъ какъ онъ былъ вызванъ виною римской церкви. При данныхъ обстоятельствахъ реформація могла быть разсматриваема даже какъ шагъ назадъ по тому ложному пути, на который ступилъ Римъ. На реформацію могли смотрѣть не только какъ на протестъ противъ злоупотребленій, господствовавшихъ тогда въ римско-католической церкви, но также вообще и какъ на протестъ противъ основной погрѣшности Рима, его отпаденія отъ вселенской Церкви,—и какъ на шагъ къ воссоединенію съ послѣднею, хотя путь по новой дорогѣ былъ-бы еще гораздо длиннѣе. Если протестантизмъ, послѣ отдѣленія своего отъ отпавшей церкви, не соединился съ истинною Церковію и основалъ самостоятельное догматическое ученіе, то это случилось по достаточному основанію, — такъ какъ при тогдашнихъ обстоятельствахъ такое соединеніе было невозможно. Тѣмъ не менѣе Лютеръ все-таки признавалъ значеніе восточной Церкви и этимъ признаніемъ положилъ на своемъ дѣлѣ пророческую печать. Въ 1519 году Лютеръ изложилъ въ Лейпцигѣ свое ученіе о церкви и при этомъ выражался совершенно согласно съ ученіемъ Церкви вселенской, а въ спорѣ съ Эккомъ Лютеръ открыто защищалъ чистоту восточнаго православія (Walch. XV). Иоическое величіе Лютера и состоитъ именно въ томъ, что онъ руководствовался болѣе своимъ глубокимъ, можно-бы сказать, пророчески-религіознымъ чувствомъ, чѣмъ основаннымъ на чисто человѣческой логикѣ доктринаризмомъ, которымъ въ позднѣйшія времена такъ часто была увлекаема протестантская церковь. Такъ, онъ не колебался осудить сумазбродную анабаптистическую секту, не смотря на то, что она стояла на совершенно логической по-

чвѣ; такъ съ другой стороны онъ не усумнился признать истину восточнаго понятія о Церкви, не смотря на то, что онъ долженъ былъ видѣть, что соединеніе съ нею тогда было не мыслимо. При такихъ обстоятельствахъ онъ былъ вынужденъ установить ученіе о церкви невидимой (хотя только и въ формѣ апологіи).

Понимая такимъ образомъ, мы только и можемъ уразумѣть величіе и глубину задачи, возложенной Богомъ на протестантизмъ. Прежде чѣмъ можно было-бы думать о воссоединеніи съ Церковію, должна была сначала предшествовать въ теченіи столѣтій предуготовительная работа, а для этой работы протестантизмъ долженъ былъ доставить соотвѣтственную почву, на которой искренняя религіозность перемѣшалась-бы съ свободною наукою. Задача реформаціи является такимъ образомъ задачею временною; по выполненіи дѣла, возложеннаго на нее Богомъ, она прямиетъ къ Церкви вселенской. Это—смыслъ стремящагося къ церковности движенія, которое въ нашъ вѣкъ проявилось въ протестантской церкви,—движеніе можетъ продолжаться еще цѣлымъ десятилѣтіемъ и даже столѣтіемъ,—но оно есть во всякомъ случаѣ доказательство вѣрности нашего пониманія.

Съ западной точки зрѣнія этотъ основной пунктъ можетъ и даже будетъ оспариваемъ \*), ибо до сихъ поръ западное богословіе подъ *церковію* всегда разумѣло только Римъ. Вселенская восточная Церковь имъ оставляется совершенно безъ разсмотрѣнія, какъ будто-бы для запада только и можетъ имѣть значеніе церковь западная. Это—все еще рассовый отголосокъ римской закваски.

Но если въ Германіи вопросъ о церкви вообще пріобрѣлъ столь великое значеніе, то было-бы неестественно, чтобы нѣмецкое богословіе не отвело мѣста въ области своихъ изслѣдованій также сущности и духу Церкви восточной. Мы говоримъ—духу и сущности,—такъ какъ формальныя догматическія положенія

---

\*) Хотя уже Тиршъ сказалъ: „Это обстоятельство.. въ сущности есть только выраженіе вѣрнаго взгляда, что все произведенное реформою состояніе вещей слѣдуетъ понимать только какъ предуготовленіе (Provisorium)“. Vorles. über Kathol. u. Protest. S. 276.

могутъ быть найдены въ каждомъ сравнительномъ катихизисѣ. Слѣдующія письма сообщать нѣкоторыя поясненія относительно затронутой нами столь важной матеріи.

Такъ достопочтенный авторъ заканчиваетъ свое первое письмо. Насколько это письмо было продумано въ нѣмецкомъ духѣ, о которомъ говоритъ Дальтонъ, — предоставляемъ судить самимъ читателямъ. Мы его не замѣчаемъ.

## II.

Второе письмо свое, отправляемое по адресу западной Европы, нашъ достопочтенный соотечественникъ посвящаетъ, какъ мы сказали уже, вопросу о причинахъ раздѣленія церквей. Исходнымъ пунктомъ въ этомъ случаѣ для него служатъ слова миссіонерскаго директора, д—ра Вангемана, который въ своей книгѣ о лютеранской церкви настоящаго времени говоритъ (стр. 75 — 76): „Послѣ того, какъ Господь Іисусъ во время Своей скорби предъ страданіями молился такъ: *Ut omnes unum!* — *да будутъ все едино: какъ Отецъ въ Немъ и Онъ во Отца,* такъ и они все да будутъ едино между собою, — послѣ того ни одинъ христіанинъ, будь онъ римскаго или лютеранскаго, или греческаго, или реформаторскаго исповѣданія, или какая-бы вѣра во Христа ни была у него, — не можетъ не питать въ себѣ влеченія къ этому единству. Христосъ Самъ влечетъ его къ единству во Христѣ, ученіемъ и таинствами; члены могутъ быть вполне дѣятельными только тогда, когда они будутъ соединены въ единствѣ тѣла, которое есть *Una Sancta*\*)! Вотъ почему чрезъ всю, нынѣ почти четырехсотлѣтнюю, исторію раздѣленія святой Церкви Божіей проходитъ это глубокое внутреннее влеченіе и продолжительное стараніе о воссоединеніи раздѣленнаго“...

Приведши эти слова Вангемана, авторъ излагаемыхъ нами писемъ останавливается и дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе. Да, говоритъ онъ, безспорно, — ни одинъ христіанинъ не можетъ быть свободнымъ отъ влеченія къ этому единству, въ этомъ духѣ пишутся даже и настоящія письма.

Но какъ, спрашиваетъ онъ, слѣдуетъ понимать заключеніе

\*) Т. е. единая святая (Церковь).

Вангемана о четырехсотлѣтнемъ раздѣленіи Церкви Божіей и стараніи о воссоединеніи раздѣленнаго? Неужели Церковь Божія является раздѣленною только съ XVI вѣка—или неужели Римъ былъ *Una Sancta*? Неужели то, о чемъ высказывается сожалѣніе, есть отдѣленіе отъ Рима, а то, къ чему стремятся, простое воссоединеніе съ нимъ?

И какая польза была-бы отъ этого? Неужели такимъ соединеніемъ западная церковь сдѣлала-бы хотя одинъ шагъ къ осуществленію вселенскаго церковнаго принципа? Нисколько. Черезъ соединеніе съ Римомъ было-бы достигнуто только одно—подчиненіе власти могущественной отдѣльной церкви, но ни въ какомъ случаѣ не вступленіе въ свободный союзъ вселенской Церкви. Протестантская церковь, применивъ къ католицизму, могла-бы стать римскимъ епископствомъ; большаго Римъ ей не можетъ дать послѣ того, какъ вселенскій принципъ свободного союза отдѣльныхъ самостоятельныхъ, но соединяемыхъ миромъ и единомысліемъ помѣстныхъ церквей римская церковь всецѣло превратила въ абсолютную монархію съ неограниченнымъ повелителемъ, намѣстникомъ Христа.

Если лютеранская церковь ищетъ вселенскаго принципа, то она должна искать его не въ Римѣ.

Съ другой стороны лютеранская церковь, желая достигнуть цѣли, къ которой она стремится, не должна исходить также и отъ своего собственнаго основнаго принципа. Каковъ-бы ни былъ этотъ основной принципъ, но во всякомъ случаѣ не ученіе о *невидимой церкви*, которое, какъ мы увидимъ, даже у Лютера не имѣло характера ученія, но—характеръ апологіи. „Послѣ этого“, читаемъ мы у Вангемана (стр. 68), кажется, какъ будто-бы апологія исключительно смотритъ на положеніе *объ оправданіи въроу*, какъ на единственное основное положеніе“. Но неужели, спрашиваетъ авторъ излагаемыхъ нами писемъ, лютеранская церковь можетъ когда-нибудь надѣяться на признаніе этого основнаго своего положенія въ церкви католической? А если она не можетъ надѣяться на это, то или ложно ея основное положеніе, или церковь, къ которой она все еще обращаетъ свой взоръ, нельзя считать истиннымъ продолженіемъ древней христіанской Церкви.

Между тѣмъ есть еще другая Церковь, признающая единственнымъ главою Спасителя нашего Иисуса Христа и не знающая на землѣ никакого намѣстника Его лица,—Церковь, сохранившая неповрежденно вселенскій принципъ, а именно—восточная вселенская Церковь. Это—не греческая, или русская, или Константинопольская, или Иерусалимская частная церковь, но соединеніе всѣхъ этихъ церквей. И въ этой вселенской Церкви еще недавно одно высокопоставленное духовное лицо высказало слѣдующее (въ публичной рѣчи, произнесенной въ С.-Петербургѣ): „Такимъ образомъ, въ совершенномъ согласіи съ ученіемъ православной Церкви, мы не можемъ даже и оспаривать такъ называемаго протестантскаго или—вѣриѣ—божественнаго ученія о томъ, что человѣкъ достигаетъ спасенія только чрезъ вѣру“.

А между тѣмъ для запада восточная вселенская Церковь все-таки болѣе или менѣе есть *terra incognita*. И когда рѣчь заходитъ о соединеніи *съ Церковію*, то протестантизмъ всегда имѣетъ въ виду только Римъ и совершенно забываетъ о существованіи вселенской Церкви, какъ будто-бы для запада она и не существуетъ. Отчего происходитъ это?—Отъ того, что западные народы своею исторіею, рассами, національностями, культурою, духомъ, развитіемъ, цивилизаціею,—однимъ словомъ безчисленными человѣческими нитями такъ соединены съ Римомъ, что для запада съ естественной точки зрѣнія онъ дѣйствительно есть церковь, *какъ таковая*. Тотъ-же самый принципъ, таже самая естественная *сила* (*natürliche Kraft*), которая вызвала раздѣленіе церквей, все еще и до сихъ поръ затрудняетъ соединеніе ихъ и противодѣйствуетъ ему.

Чтобы составить себѣ правильное представленіе объ отношеніи восточной Церкви какъ къ католичеству, такъ и къ протестантству, нужно сдѣлать нѣкоторое отступленіе и хотя въ краткихъ чертахъ воспроизвести главный и основной ходъ историческаго развитія вопроса о Церкви со времени раздѣленія церквей.

И прежде всего, что было причиною раздѣленія церквей?

„Частныя церкви, говоритъ Вангемаль (стр. 51), существуютъ особнякомъ по той причинѣ, что въ другихъ церквахъ

они находятъ ложное ученіе и ложное распредѣленіе таинствъ и относительно ихъ не могутъ достигнуть единства. Поэтому задача ихъ—хранить въ чистотѣ слово и таинства“. По поводу этихъ словъ д-ра Вангемана авторъ излагаемымъ нами писемъ говоритъ: такъ какъ д-ръ Вангеманъ относитъ раздѣленіе церкви только къ XVI вѣку и такимъ образомъ имѣетъ въ виду лишь отдѣленіе протестантовъ отъ католической церкви, раздѣленіе протестантовъ на лютеранъ и реформатовъ и т. д., то его сужденіе совершенно вѣрно. Но если понимать дѣло дѣйствительно исторически и говорить собственно о раздѣленіи церквей, ставящихъ себя на мѣсто *единой Церкви*, то нужно согласиться, что причиною такого раздѣленія было нѣчто совершенно иное. Дѣйствительная, глубже лежащая причина заключалась *въ разрывъ*, а не въ различіи догматическихъ мнѣній; она заключалась въ погрѣшности противъ христіанской любви, а не противъ христіанскаго ученія.

Самый естественный въ человѣкѣ принципъ есть *эгоизмъ*. Этому принципу христіанство противопоставило принципъ пожертвованія въ пользу другихъ, т. е. *самоотреченіе*. Христіанство признаетъ и освящаетъ права личности, но оно осуждаетъ *эгоизмъ*; оно требуетъ, чтобы каждый христіанинъ уважалъ права личности не только въ отношеніи къ себѣ, но также и въ отношеніи къ другимъ; оно требуетъ даже, чтобы онъ, побуждаемый любовью, въ случаѣ нужды, былъ въ состояніи права и интересы своей собственной личности пожертвовать для блага брата. А братомъ для него является всякій, нуждающійся въ его помощи, какъ тому христіанина научаетъ притча о милосердомъ самарянинѣ. Только при такихъ условіяхъ изъ членовъ, разсѣянныхъ по всему міру и весьма существенно различавшихся между собою возрастомъ, образованіемъ, состояніемъ и національностью, могло образоваться и существовать вселенское общество. Поэтому Церковь и есть выраженіе наивысшей ступени ионическаго развитія человѣка.

Христіанство „возродило“ *естественнаго* человѣка, но ветхій человѣкъ еще все-таки не совершенно умеръ въ христіанинѣ. Христіанство есть побѣда духа, но борьба между новымъ духовнымъ и ветхимъ естественнымъ принципомъ все-таки

будетъ продолжаться въ человѣкѣ до тѣхъ поръ, пока онъ будетъ пребывать на этой землѣ. Триумфъ христіанства, какъ мы видѣли уже, состоитъ въ свободномъ подчиненіи эгоистически-индивидуальнаго принципа благу общества. Напротивъ, сущность естественной грѣховной природы состоитъ въ безмѣрномъ эгоизмѣ. Поэтому борьба естественнаго грѣховнаго элемента съ высшимъ духовнымъ принципомъ въ прямомъ соотвѣтствіи къ борьбѣ дохристіанскаго личнаго и національнаго индивидуализма съ вселенскимъ обществомъ—въ лонѣ Церкви и должна была найти свое преимущественнѣйшее выраженіе. И дѣйствительно, съ самаго начала борьба эта происходила въ лонѣ Церкви,—но христіански-духовный принципъ одерживалъ верхъ въ теченіи цѣлыхъ восьми столѣтій. Только въ IX вѣкѣ было нарушено единство вселенской Церкви. Поэтому отдѣленіе запада представляетъ первый, хотя и частный триумфъ древняго, дохристіанскаго принципа надъ принципомъ христіанскимъ.

Безспорно, говоритъ авторъ излагаемыхъ нами писемъ, что отдѣленіе запада было обусловлено естественнымъ ходомъ событій. Культурно-историческія и политическія обстоятельства на востокѣ и западѣ сложились слишкомъ различно для того, чтобы эти двѣ половины христіанства могли совмѣстно далѣе оставаться на естественномъ базисѣ. Между тѣмъ сущность и задача христіанства, какъ идеи, возвышающейся надъ естественными движеніями, и состоитъ именно въ томъ, чтобы оно удерживало въ извѣстныхъ границахъ естественное, или даже подчинило его своему духу.

На кого-же должна пасть вина раздѣленія церквей?

Католическая церковь обвиняетъ въ этомъ Церковь восточную, патріархъ которой—Фотій произнесъ проклятіе на папу Николая. Но едва-ли справедливо, говоритъ авторъ излагаемыхъ нами писемъ, видѣть въ этомъ фактѣ дѣйствительную причину раздѣленія. Фотій произнесъ проклятіе не на западную церковь, но только на лицо одного папы, котораго вмѣстѣ съ тѣмъ онъ объявилъ лишеннымъ и его папскаго достоинства. Такимъ образомъ, это былъ споръ только между главными представителями двухъ мѣстныхъ церквей, каковыя

споры въ тѣ мрачныя времена, къ сожалѣнію, происходили часто. Что и сама римская церковь такъ смотрѣла на это дѣло, доказываетъ то обстоятельство, что, по устраненіи личныхъ спорныхъ вопросовъ, она не замедлила признать Фотія патриархомъ (Папа Іоаннъ VIII) и что послѣ этого событія около столѣтія обѣ церкви жили въ относительномъ согласіи. Раздѣленіе церквей произошло окончательно уже только въ XI вѣкѣ при Михаилѣ Керуларіи (въ 1054 г.).

Но что и въ этомъ послѣднемъ случаѣ большую роль играли также личные и политическіе мотивы,—это не подлежитъ никакому сомнѣнію. Событія въ Константинополѣ (точно также какъ и въ Римѣ) въ теченіи послѣдняго столѣтія предъ паденіемъ Византійской имперіи ни въ какомъ случаѣ не могли бы быть названы идеальными. Но если человѣческія страсти и слабости какъ въ Византіи, такъ и въ Римѣ, и играли большую роль при раздѣленіи церквей, то мы вправѣ все-таки утверждать, что не смотря на это, дѣло никогда не дошло-бы до полнаго раздѣленія церквей, если-бы римская церковь требованіемъ главенства и измѣненіемъ вселенскаго символа сама не отпала отъ вселенскаго принципа и такимъ образомъ сама не дала-бы основанія къ раздѣленію церквей. При этомъ также дѣйствовали политическіе и личные интересы, именно спорный вопросъ о принадлежности Болгаріи. Не будь этого, дѣло вѣроятно ограничилось-бы личными спорами и отлученіями, но прекращеніи которыхъ единеніе было-бы восстановлено снова, какъ это уже случилось въ IX вѣкѣ. Тѣмъ не менѣе во всѣхъ личныхъ и политическихъ спорахъ между Византією и Римомъ, начиная съ IX вѣка, со стороны римской церкви уже былъ замѣтенъ диссонансъ; мы говоримъ о появившемся въ Римѣ уже въ то время ученіи о памѣстничествѣ Христа и о подчиненіи господству Рима всѣхъ остальныхъ церквей. Восточная Церковь не отказывала папѣ въ первенствѣ чести, но подчиненія Риму она допустить не могла. Это-то діаметрально противоположное вселенскому принципу требованіе въ концѣ концовъ и стало главною причиною раздѣленія церквей. Что Римъ прямо требовалъ верховнаго господства,—этого не отрицаютъ и католическіе писатели. Такъ,



въ *Исторіи отпаденія греческой Церкви отъ латинской* аббата L. Maimbourg'a, вѣмецкій переводъ F. X. Meuser'a, Aachen, 1841, мы читаемъ слѣдующее: „Уже въ семидесятыхъ годахъ IX вѣка папскіе посланники укоряли грековъ рѣзкими словами, говоря, что св. престоль, который они должны-бы были признавать стоящимъ выше себя, и которому одному только принадлежитъ право рѣшать дѣла во всей Церкви, не избиралъ ихъ третейскими судьями въ своемъ дѣлѣ (относительно принадлежности болгарской церкви“) и т. д. (стр. 50). Затѣмъ въ 885 году папа Стефанъ писалъ императору Василю, что папамъ въ лицѣ св. Петра, котораго пріемниками они являются, Богъ вручилъ духовное управленіе всею вообще Церковію, не дозволяя князьямъ въ него вмѣшиваться. Въ силу этого папа оправдываетъ поведеніе своихъ предшественниковъ и серьезно, хотя и отечески, поставляетъ затѣмъ императору на видъ, что римская церковь имѣетъ верховную власть надъ всѣми другими церквами, упорядочиваетъ ихъ дѣла и привлекаетъ ихъ къ своимъ обязанностямъ, если-бы онѣ уклонялись отъ нихъ (стр. 72). Папа Левъ IX въ началѣ XI вѣка, по поводу обвиненія Никиты Пектората, сдѣлалъ возраженіе, въ которомъ было приведено все, „что только можно сказать въ пользу особыхъ правъ и преимуществъ, данныхъ римской церкви Самимъ І. Христомъ, между тѣмъ какъ Константинопольская Церковь только отъ папъ получила тѣ права, которыми она довольствуется“ (стр. 81).

Тотъ-же самый характеръ посягательства на вселенскій принципъ имѣло и слѣланное въ символѣ вѣры прибавленіе слова „Filioque“. Это было даже не столько ученіе, сколько фактъ своевольнаго измѣненія вселенскаго христіанскаго символа,—каковой фактъ констатировали позже также и старокатолики,—въ немъ снова выразилось аятивселенское притязаніе запада. Ученіе, что Духъ Святой исходитъ не только отъ Отца, но также и отъ Сына, какъ особое богословское ученіе, существовало по мѣстамъ на западѣ уже за-долго до раздѣленія церквей. Для вселенской Церкви это оставалось не безъизвѣстнымъ, но пока символъ былъ сохраняемъ неприкосновеннымъ, она не считала своею обязанностію вступать

въ споръ съ этимъ мѣстнымъ богословскимъ ученіемъ. Какія же причины привели западъ къ тому, что онъ пересталъ довольствоваться терпимостію къ вышеозначенному ученію и захотѣлъ ввести его во вселенскій символъ? Преслѣдованная при этомъ цѣль была также чисто политическая и, — что особенно замѣчательно, — она исходила вовсе не отъ западной церкви, но отъ западной свѣтской власти. Вставка въ символъ слова, о которомъ идетъ рѣчь, была рѣшена на Ахенскомъ соборѣ 809 года. Но соборъ этотъ даже въ глазахъ самихъ латинянъ не имѣлъ характера собора вселенскаго, а потому онъ и не могъ имѣть права измѣнять вселенскій символъ. Защитникомъ постановленія 809 года и, такъ сказать, адвокатомъ за него предъ папою явился Карлъ Великій. Едва-ли можно думать, чтобы къ этому привело его религиозное убѣжденіе, особенно если принять во вниманіе, что высшій ученый авторитетъ того времени, Алкуинъ, былъ совершенно противоположнаго мнѣнія. Это были, какъ сказано, чисто политическія побужденія, которыя привели его къ такому рѣшенію, и его намѣреніе прямо было направлено на разрушеніе вселенскаго принципа, который противодѣйствовалъ его идеѣ — объединить весь западъ въ одно церковно-государственное цѣлое, главная сила котораго находилась бы въ рукахъ римскаго императора. Все, что папскій престолъ пріобрѣлъ во власти и независимости благодаря вліянію императора, должно было также возвышать и власть римскаго императора. Но для этого прежде всего было необходимо гарантировать западную церковь отъ всякаго чуждаго вмѣшательства, какъ свободно и независимо извнѣ было уже поставлено западное государство. Но римскій престолъ въ этомъ смыслѣ не могъ быть признаваемъ ни свободнымъ, ни независимымъ до тѣхъ поръ, пока папа былъ только однимъ изъ пяти вселенскихъ патріарховъ, пока для всякаго измѣненія не только догмата, но и господствующихъ церковныхъ установленій нужно было принимать во вниманіе авторитетъ вселенскихъ соборовъ. Однимъ словомъ, — Карлъ Великій хотѣлъ создать государственную церковь и для этой цѣли воспользовался различіемъ мѣстнаго ученія на западѣ.

Но папа Левъ III отклонилъ требованіе могущественнаго императора и удержалъ вселенскій символъ. Не смотря на это, новое ученіе распространялось на западѣ все болѣе и болѣе, а въ концѣ концовъ было усвоено также и церковію. Тѣмъ не менѣе, еще долгое время послѣ того, какъ это уже случилось, въ главныххъ моментахъ богослуженія, напр., во время мессы римская церковь по прежнему оставляла вселенскій символъ безъ измѣненія. Со временемъ, впрочемъ, погибло также и это послѣднее воспоминаніе о прежнему вселенскомъ характерѣ католической церкви.

Такимъ образомъ эгоистическое стремленіе къ власти и верховному господству какъ со стороны церкви, такъ и со стороны свѣтской власти запада и было именно тѣмъ, что отдѣлило западную церковь отъ вселенскаго тѣла, а потому и вина раздѣленія всецѣло тяготѣетъ на западѣ. Что собственно причина раздѣленія церквей заключалась въ требованіи со стороны Рима верховнаго господства, это, хотя, и не прямо, также допускаютъ и католическіе писатели. Такъ, у аббата Maimbourg'a (стр. 86) мы читаемъ слѣдующее: „Если хотите знать, въ чемъ состоятъ тѣ пункты, въ которыхъ обѣ церкви уклоняются одна отъ другой, то въ сущности ихъ немного. Что касается вѣры, которая въ Церкви повсюду должна быть одна и та же, то отдѣлившіеся отъ латинской церкви греки также, какъ и мы, признаютъ семь первыхъ соборовъ и т. д... Они уклоняются отъ насъ напротивъ въ употребленіи опрѣснковъ и ученіи объ исхожденіи Духа Святаго и о первенствѣ римской церкви. Что касается перваго пункта, то онъ относится лишь къ такому обычаю, который сущности таинства не касается, онъ поэтому не могъ дать и достаточнаго основанія для отдѣленія... Ученіе объ исхожденіи Святаго Духа также не могло причинить раздѣленія... Поэтому причину раскола собственно слѣдуетъ отнести къ одному пункту о первенствѣ римской церкви“...

Но въ требованіи первенства и верховнаго церковнаго господства западная церковь совершенно отрицаетъ *вселенскій принципъ*, который послѣ провсшедшаго раздѣленія сохраняется еще только въ восточной Церкви. На западѣ церковь

осталась съ намѣстникомъ Христа во главѣ. На востокѣ остались въ добровольномъ союзѣ четыре мѣстныхъ церкви, Константинопольская, Александрійская, Антиохійская и Иерусалимская, соединенныя на основѣ христіанскаго вселенскаго начала.

По этой причинѣ восточная Церковь справедливо смотритъ на себя какъ на непрерывное продолженіе древней вселенской Церкви и благодаря этому обстоятельству восточная вселенская Церковь можетъ хранить себя свободною отъ практическихъ и догматическихъ отступленій римской церкви,—каковы, напр., продажа индульгенцій и установленіе новыхъ догматовъ.

Такъ нашъ достопочтенный соотечественникъ заканчиваетъ свое второе письмо, которое, хотя и въ немногихъ, но самыхъ существенныхъ чертахъ рельефно обрисовываетъ предъ нами тотъ ложный путь, на который вступила римская церковь тысячу лѣтъ тому назадъ, и ту чистоту и незапятнанность восточной вселенской Церкви, о которой свидѣтельствуетъ громко и неумолкающая историческая правда. Выводы и сужденія автора тѣмъ болѣе заслуживаютъ вниманія, тѣмъ болѣе заключаютъ въ себѣ непосредственнаго интереса, что они построены, такъ сказать, на самосвидѣтельствѣ западной церкви.

Сдѣлавъ одинъ ложный шагъ, римская церковь уже пошла по ложной дорогѣ и въ ходѣ своего дальнѣйшаго развитія. Столкнутая въ началѣ съ основъ вселенскаго принципа не чѣмъ инымъ, какъ свѣтскою властію, римская церковь скоро же увидѣла себя именно въ ложномъ положеніи какъ въ отношеніи къ вселенской Церкви, такъ въ отношеніи къ свѣтской власти или государству. Поэтому авторъ излагаемыхъ нами писемъ поступаетъ совершенно послѣдовательно, когда отъ указанія причинъ раздѣленія церквей прямо переходитъ къ вопросу объ истинномъ понятіи Церкви и церковномъ авторитетѣ и объ отношеніи между Церковію и государствомъ, что и составляетъ содержаніе его третьяго, а затѣмъ и четвертаго писемъ.

Свѣтъ М. Бушкевичъ.

(Продолженіе будетъ).

---

## НАШИ НОВЫЕ „ФИЛОСОФЫ И БОГОСЛОВЫ“.

---

Графъ Левъ Николаевичъ Толстой.

(Продолженіе \*).

### III.

#### Отчаяніе и ужасъ безбожной жизни.

Если-бы мы могли во всякую минуту безпристрастно и со вниманіемъ заглядывать въ свою душу, то мы въ каждую минуту находили-бы въ глубинѣ ея постоянную борьбу двухъ возможностей и двухъ силъ, влекущихъ ее въ разныя стороны: одна сила влечетъ направо, другая на лѣво, въ діаметрально противоположную сторону. Съ одной стороны мысль о Богѣ, о томъ, что Его всевѣдѣніе зритъ меня въ каждую минуту, въ самыхъ сокровенныхъ изгибахъ моего сердца; съ другой — мысль объ удовольствіи и наслажденіи удовлетворенія своимъ потребностямъ, т. е. тѣмъ похотямъ, которыя каждую секунду возбуждаются во мнѣ прикосновеніемъ къ внѣшнему міру. Мысль о Богѣ налагаетъ на меня долгъ ходить предъ Богомъ въ каждую минуту моей жизни, въ каждую минуту вѣрять себя Его волѣ, въ каждую минуту приносить Ему въ жертву то, что Онъ далъ мнѣ въ мою исключительную собственность вмѣстѣ съ бытіемъ, т. е. свободу. Напротивъ, мысль о наслажденіи чрезъ удовлетвореніе своимъ похотямъ требуетъ для нихъ этого удовлетворенія, возбуждаетъ во мнѣ заботу о своихъ потребностяхъ, обращаетъ свободу мою на служеніе

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 21.

страстямъ. Всегда для насъ открыта эта альтернатива: или быть рабомъ Господнимъ, или быть рабомъ страстей. Тутъ нѣтъ выбора. Все дѣло въ томъ, куда мы переносимъ центръ тяжести. Оттого каждому нашему поступку, каждому нашему дѣйствию предшествуетъ внутренняя борьба этихъ мыслей и возможностей, оттого каждый поступокъ и каждое дѣйствіе наше суть лишь выраженіе этой борьбы, въ которой человекъ склоняется то на ту, то на другую сторону. Конечно, эта незримая борьба сокрыта въ самыхъ сокровенныхъ тайникахъ души, такъ что она не всегда доходитъ отчетливо до сознанія даже тѣхъ, въ комъ она совершается; но она совершается въ каждомъ и въ каждомъ составляетъ истинное содержаніе его духовной жизни. Всѣ человѣческіе характеры можно расположить въ серединѣ между этими двумя крайностями: между исключительнымъ служеніемъ наслажденію и между исключительнымъ служеніемъ Богу, смотря по тому, что беретъ перевѣсъ. Ибо даже люди, отрицающіе Бога и ходящіе повидимому единственно въ похотяхъ сердца своего, во глубинѣ души все-таки дѣйствуютъ предъ лицомъ Того, Кого они отрицаютъ, и всѣ ихъ дѣйствія характеризуются различными мѣропріятіями и уловками, чтобы увѣрить себя, что Его нѣтъ, чтобы не признаться самимъ себѣ, что не быть Ему нельзя; ибо въ глубинѣ совѣсти всегда должна тревожить ихъ мысль о томъ: какъ это такъ—Его нѣтъ? Жизнь безбожника есть лишь неудачная попытка освободиться совершенно отъ мысли о Богѣ, и потому все-таки опредѣляется въ своемъ теченіи тою-же мыслью о Верховномъ Существоѣ, какою опредѣляется и жизнь вѣрующаго. Разница состоитъ въ томъ, что вѣрующій по грѣховности своей природы не всегда успѣваетъ жить согласно своей мысли о Богѣ, въ Котораго онъ вѣруетъ, а невѣрующій по бессилію своему всегда неудачно усиливается жить такъ, какъ если-бы совсѣмъ не было этого Бога, Котораго онъ старается отрицать. Неподражаемое, глубокое, художественное изображеніе духовной нашей жизни съ этой точки зрѣнія читатель можетъ найти у незабвеннаго и величайшаго изъ современныхъ художниковъ Федора Михайловича Достоевскаго въ его „Братьяхъ Карамазовыхъ“, гдѣ, начиная

отъ раба Божія старца Зосимы и кончая безбожнымъ лакеемъ Смердяковымъ, представлена цѣлая галлерей характеровъ, развивающихся подъ неотразимымъ вліяніемъ идеи о Богѣ, которая такъ или иначе даетъ себя чувствовать въ глубинѣ совѣсти каждаго дѣйствующаго лица \*).

Итакъ, если-бы мы могли часто заглядывать въ свою душу въ часы уединенныхъ размышленій съ цѣлію безпристрастнаго самоиспытанія, мы всегда-бы въ самой глубинѣ ея находили смутную или ясную мысль о Богѣ, положительно-ли мы къ ней относимся, или отрицательно — это все равно. Но житейскія заботы, или-же „вѣчнымъ праздникомъ быстро бѣгущая жизнь“ обыкновенно только изрѣдка даютъ намъ очнуться, и то развѣ по поводу какихъ-нибудь сильныхъ впечатлѣній въ чрезвычайныхъ случаяхъ. Развѣ лишь въ минуты несчастій, или при мысли о смерти мы обращаемся къ самоиспытанію и желаемъ подвести итоги нашей дѣятельности. Безъ этихъ чрезвычайныхъ обстоятельствъ, мы обыкновенно держимся лишь на поверхности и не спускаемся въ глубины своей совѣсти. Намъ важны только лишь внѣшніе поводы нашей дѣятельности, лишь внѣшняя цѣлесообразность дѣйствій, а не внутренне и основные мотивы нашей жизни. Долго можетъ прожить человекъ на этой поверхности, и, повидимому, совершенно счастливо. Но стоитъ лишь дрогнуть этому спокойствію до самаго дна души, какъ сейчасъ-же всплыветъ невыносимый и мучительный разладъ между этою поверхностною жизнію и глубокими требованіями совѣсти. Тутъ-то именно невольно вступаетъ въ наше сознаніе мысль о Богѣ, которая всегда гдѣ-то таилась до этого времени, какъ-будто въ тѣни. А вмѣстѣ съ тѣмъ тутъ же наступаетъ и судъ нашей жизни предъ лицомъ этой мысли; тутъ совѣсть съ поразительною и мучительною ясностію обнаруживаетъ передъ нами все противорѣчіе этой жизни мысли о Божествѣ, все несоотвѣтствіе ея съ этою мы-

\*) Этотъ принципъ въ міросозерцаніи Ф. М. Достоевскаго указанъ мнѣ однимъ изъ монаховъ братьевъ. По его мнѣнію, какъ у древнихъ трагиковъ идея судьбы, какъ у Шекспира страсти, такъ у Достоевскаго мысль о Богѣ, дѣйствующая въ глубинѣ совѣсти, составляетъ ключъ къ уразумѣнію характеровъ и колорита творчества.

слію. Здѣсь открывается новая точка зрѣнія, которую человѣкъ доселѣ игнорировалъ, и съ этой новой точки зрѣнія прежняя жизнь теряетъ смыслъ, представляется заблужденіемъ, ложью, обманомъ. Человѣкъ чувствуетъ, что смыслъ его жизни долженъ быть иной. Мучительно чувство этого противорѣчія для вѣрующаго, но еще мучительнѣе оно для невѣрующаго. Вѣрующій имѣетъ передъ собою будущее: онъ можетъ измѣнить жизнь, чтобы дать ей смыслъ, можетъ надѣяться на милосердіе Божіе, можетъ жаждать некупительнаго подвига для своихъ заблужденій, потому что онъ вѣритъ въ бытіе Божіе. Напротивъ невѣрующій самъ у себя отнимаетъ свое будущее, свою надежду и возможность подвиговъ, потому что не вѣритъ въ бытіе Божіе. Единственная мысль, которая обнаруживаетъ всю ложь прежней жизни и можетъ дать ей смыслъ въ будущемъ, это единственная мысль о Богѣ для невѣрующаго не имѣетъ сама реальнаго смысла. И вотъ передъ нимъ разверзается бездна абсолютнаго безсмыслія, противъ котораго однако возмущается всею силою нашъ разумъ. Безсмысленный конецъ этого безсмыслія — смерть, приводящая всю эту пустую игру къ безмысленному ничтожеству. И весь этотъ безысходный ужасъ безсмыслія разрѣшается въ полное отчаяніе, въ которомъ человѣкъ рѣшительно не знаетъ, что дѣлать: онъ не можетъ воротиться назадъ, ибо онъ знаетъ теперь, что жизнь можетъ имѣть смыслъ лишь при существованіи Божества, онъ не можетъ двинуться и впередъ, ибо онъ не вѣритъ въ это существованіе. Такъ вступающая въ сознаніе мысль о Богѣ служитъ безбожнику лишь для обнаруженія безмыслицы его безбожной жизни, но не можетъ дать ему руководства, какъ даетъ вѣрующему.

Подобное состояніе пережилъ графъ Толстой. Мы слышали отъ него въ его „Исповѣди“, что онъ чуть не съ дѣтства жилъ безъ вѣры въ Бога. Тоже подтверждаетъ онъ въ другомъ своемъ сочиненіи подъ заглавіемъ: „Въ чемъ моя вѣра?“ Здѣсь онъ говоритъ: „я прожилъ на свѣтѣ 55 лѣтъ, и за исключеніемъ 14 и 15 дѣтскихъ, 35 лѣтъ я прожилъ пикилистомъ въ настоящемъ значеніи этого слова, т. е. не социалистомъ и революціонеромъ, какъ обыкновенно понимаютъ это слово, а ни-



гилистомъ въ смыслѣ отсутствія *осякой* вѣры“. Мысль о Богѣ, конечно, была у графа, но онъ ей не вѣрилъ. И это, повидимому, не мѣшало жить ему очень счастливо. По собственному его признанію, онъ наслаждался цвѣтущимъ здоровьемъ, богатствомъ, счастіемъ въ семейномъ кругу, влияніемъ въ обществѣ и славой. Всѣмъ прихотямъ онъ могъ удовлетворять безъ труда. Слостолюбіе, любостыжательность и гордость были удовлетворены совершенно. Казалось, все, чего только можетъ человѣкъ пожелать, было дано ему. Но именно тогда, когда онъ достигъ этой вершины человѣческаго счастья, вдругъ и оказалось, что для счастья еще недостаточно одного счастья. Спокойное теченіе жизни нарушила, повидимому, мысль о смерти, которая въ 50 лѣтъ отъ роду естественно должна приходитъ въ голову довольно часто. Смерть есть мгновенное превращеніе въ ничто всей этой спокойной и счастливой жизни. Такъ по крайней мѣрѣ должно было казаться графу при его невѣрїи; ибо если нѣтъ Бога и нѣтъ безсмертія, то смерть ничѣмъ инымъ не можетъ быть, какъ полнымъ уничтоженіемъ. Но если смерть—полное уничтоженіе, то жизнь есть бессмысленный фарсъ, который ни за чѣмъ никому не нуженъ, ибо его конецъ одинъ—уничтоженіе. Если нѣтъ Бога и безсмертія, то какъ жизнь, такъ и смерть одинаково не имѣютъ никакого смысла. Правда, смѣшно горделиво вздуться и фигурировать цѣлыя года во всей красѣ подобно мыльному пузырю, чтобы потомъ лопнуть безслѣдно; но что дѣлать, если другой выводъ совершенно невозможенъ. Смѣшно и глупо, но если это такъ,—слѣдуетъ примириться. А это несомнѣнно такъ, если нѣтъ Бога и нѣтъ безсмертія. Графъ, однако, не примирился съ этимъ выводомъ. Выводъ этотъ представлялся ему ясно, но въ то же время въ его душѣ жилъ какой-то глухой протестъ противъ него. Смутное чувство подсказывало, что возможность смысла жизни существуетъ. Стоило вспомнить о Богѣ, въ Котораго онъ не вѣровалъ, и при одной мысли о Немъ жизнь сейчасъ-же получаетъ уже нѣкоторый смыслъ. Въ сущности эта-то именно мысль, которую онъ гналъ отъ себя, но которая все-таки таилась въ глубинѣ его совѣсти,—она была причиною, почему онъ не примирился съ выводомъ, что жизнь

есть бессмысленный процессъ, но всеѣми силами души возмущался противъ этой бессмыслицы. Да, въ этой *гонимой мысли* о Богѣ была причина, почему для него легче было умереть, чѣмъ продолжать жизнь, нелѣпость которой стала очевидна. И стоило ему повѣрить въ Бога, какъ все получило-бы свое значеніе; но онъ не хочетъ вѣрить, не хочетъ покориться, и потому кромѣ отчаянія не имѣетъ никакого выхода. Замѣчательно то, что онъ не вѣритъ въ Бога, но ропщетъ на Него и какъ-будто раздражается противъ Него; не вѣритъ въ Бога, а сопротивляется Ему. И именно въ этомъ-то противорѣчii заключается весь ужасъ его положенія: близко къ нему спасеніе, но онъ далекъ отъ него. Отъ того-то можетъ быть въ его отчаяніи сквозить какъ будто какое-то гордое ожесточеніе. Ему какъ-будто не хочется сдаться... И мы, къ сожалѣнію, увидимъ, что вынужденный уступить, онъ не уступилъ, какъ слѣдуетъ. Предоставимъ, однако, говорить самому графу. Во всей его „Исповѣди“ нѣтъ страницъ поучительнѣе и правдивѣе той, въ которой онъ описываетъ это свое душевное состояніе.

„Пять лѣтъ тому назадъ, говоритъ графъ, со мною стало случаться что-то страшное; на меня стали находить минуты сначала недоумѣнія, остановки жизни, какъ будто я не зналъ, какъ мнѣ жить, что мнѣ дѣлать, и я терялся и приходилъ въ уныніе. Но это проходило, и я продолжалъ жить по прежнему. Потомъ эти минуты недоумѣнія стали повторяться чаще, и все въ той-же самой формѣ. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: зачѣмъ? ну, а потомъ?... Сначала мнѣ показалось, что это такъ безцѣльныя, неумѣстные вопросы. Мнѣ казалось, что это все извѣстно, и что если я когда и захочу заняться ихъ рѣшеніемъ, то не будетъ стоить мнѣ труда, что теперь только некогда этимъ заниматься, а когда я вздумаю, тогда и найду отвѣты. Но чаще и чаще стали появляться вопросы, настоятельнѣе и настоятельнѣе требовавшие отвѣты, и какъ точки, падая все на одно мѣсто, сглотились эти вопросы безъ отвѣтовъ въ одно темное пятно. Случилось то, что случается съ каждымъ, заблуждающимся смертельно внутреннею болѣзнію. Сначала появляются ничтожные признаки недомоганія, потомъ признаки

эти повторяются чаще и чаще и сливаются въ одно нераздѣльное по времени страданіе. Страданіе растеть, и больной не успѣеть оглянуться, какъ уже сознаеть, что то, что онъ принималъ за недомоганіе, есть то, что для него всего значительнѣе въ мірѣ, что это смерть. Тоже случилось и со мной. Я понялъ, что это не случайное недомоганіе, а что-то очень важное, и что если повторяются все тѣ-же вопросы, надо отвѣтить на нихъ. И я пытался отвѣтить. Вопросы казались такими глупыми, простыми, дѣтскими вопросами. Но только что я тронулъ ихъ и попытался разрѣшить, я тотчасъ-же убѣдился, во-первыхъ; въ томъ, что это не дѣтскіе и глупые вопросы, а самые важные и глубокіе вопросы жизни, и во-вторыхъ, что я не могу, и не могу, сколько-бы ни думалъ, разрѣшить ихъ. Прежде, чѣмъ заняться Самарскимъ имѣніемъ, воспитаніемъ сына, писаніемъ книги, надо знать, зачѣмъ я это буду дѣлать. Пока я не знаю зачѣмъ, я ничего не могу дѣлать, я не могу жить. Среди моихъ мыслей о хозяйствѣ, которыя очень занимали меня въ то время, вдругъ приходитъ въ голову вопросъ: ну, хорошо, у тебя будетъ 6000 десятинъ въ Самарской губерніи, 300 головъ лошадей, а потомъ? и я совершенно опѣшивалъ и не зналъ, что дѣлать дальше. Или, начипая думать о томъ, какъ я воспитаю дѣтей, я говорилъ себѣ: зачѣмъ? Или, рассуждая о томъ, какъ народъ можетъ достигнуть благосостоянія, я вдругъ говорилъ себѣ: а мнѣ что? Или, думая о той славѣ, которую приобрѣтутъ мнѣ мои сочиненія, я говорилъ себѣ: ну, хорошо, ты будешь славнѣе Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, всѣхъ писателей въ мірѣ, и что-жь? И я ничего не могъ отвѣтить. Вопросы не ждутъ; надо сей часъ отвѣтить, а не то, нельзя жить. А отвѣта нѣтъ“.

Бѣда была, впрочемъ, вовсе не въ томъ, что нѣтъ отвѣта, какъ повидимому думаетъ графъ. Она состояла въ томъ, что при томъ невѣріи, въ какомъ графъ до сихъ поръ жилъ, онъ могъ получить лишь одинъ единственный отвѣтъ на всѣ эти вопросы. И въ сущности графъ вполне предвидѣлъ и признавалъ этотъ отвѣтъ, какъ иногда люди предвидяютъ и признаютъ свое несчастье заранѣе, не имѣя повидимому на это никакихъ данныхъ. Данные эти, конечно, существуютъ и только какъ-то

смутно тревожатъ душу, но выводъ изъ нихъ представляется сознанию во всей ясности. Человѣкъ не знаетъ хорошенько, почему онъ ждетъ несчастія, но самое несчастіе онъ видитъ отчетливо. Такъ и графъ. Онъ можетъ быть и не сознавалъ отчетливо оснований для того отвѣта, который долженъ былъ получиться на его вопросы при его невѣріи, но онъ ясно зналъ, въ чемъ долженъ состоять самый отвѣтъ. И отвѣтъ этотъ былъ такъ ужасенъ, что все сознаніе графа какъ-бы концентрировалось въ немъ, такъ что онъ, какъ парализованный, на время какъ-бы лишился всякой способности изслѣдовать причины и основанія этого отвѣта, подобно тому, какъ человѣкъ, пораженный ужасомъ при видѣ своей неизбежной гибели, цѣпенѣетъ на мѣстѣ и не можетъ оторвать глазъ отъ ужаснаго предмета. И этотъ ужасъ вѣроятно еще болѣе усиливался контрастомъ съ прежнимъ довольствомъ и счастливою жизнью графа,—контрастомъ, который былъ особенно чувствителенъ для тонкой его организаціи. При ясномъ небѣ, при свѣтломъ настроеніи, когда все кругомъ улыбалось ему, графъ вдругъ почувствовалъ ужасный ударъ землетрясенія подъ своими ногами, мгновенно понялъ все и оцѣпенѣлъ. Жизнь въ немъ, какъ будто замерла, онъ не могъ двинуться ни впередъ, ни назадъ, не зналъ, жить-ли ему, или умирать.

„Жизнь моя, говоритъ графъ, остановилась; я могъ дышать, ѣсть, пить, спать, и не могъ не дышать, не ѣсть, не пить, не спать, по жизни не было. Потому что не было такихъ желаній, удовлетворить которыя я нахожу разумнымъ. Если я желалъ чего, я впередъ зналъ, что удовлетворю, или не удовлетворю мое желаніе, изъ этого ничего не выйдетъ. Если-бы пришла волшебница и предложила мнѣ исполнить мои желанія, я бы не зналъ что сказать. Если есть у меня не желаніе, но привычка прошлыхъ желаній, въ пьяныя минуты, то въ трезвизя я знаю, что это обманъ, что нечего желать. Даже узнать истину я не могъ желать, потому что я догадывался, въ чемъ она состояла (т. е. потому что графъ зналъ уже истину). Истина была то, что жизнь есть безсмыслица. Я будто жилъ—жилъ, шелъ—шелъ, и пришелъ къ пропасти, и увидѣлъ то, что впереди ничего нѣтъ, кромѣ гибели. И остановиться нельзя,

и назадъ нельзя, и закрыть глазъ нельзя, чтобы не видѣть, что ничего нѣтъ впереди, кромѣ страданій и настоящей смерти—полнаго уничтоженія. Со мною сдѣлалось то, что я не могу болѣе жить; какая-то непреодолимая сила влекла меня къ тому, чтобы какъ-нибудь избавиться отъ жизни. Нельзя сказать, чтобы я хотѣлъ (sic!) убить себя. Сила, которая влекла меня прочь отъ жизни, была полнѣе, сильнѣе, общѣе (sic!) хотѣнія. Это была сила подобная прежнему стремленію къ жизни, только въ обратномъ отношеніи. Я всѣми силами стремился прочь отъ жизни. Мысль о самоубійствѣ пришла мнѣ также естественно, какъ прежде приходила мысль объ улучшеніи жизни. Мысль эта была такъ соблазнительна, что я долженъ былъ употреблять противъ себя хитрости, чтобы не привести ее слишкомъ поспѣшно въ исполненіе. Я не хотѣлъ торопиться только потому, что хотѣлъ употребить всѣ усилія, чтобы распутаться (въ чемъ?); если распутаюсь, то всегда успѣю. И вотъ тогда я, счастливый человѣкъ, пряталъ отъ себя шнурокъ, чтобы не повѣситься на перекладинѣ между швапами въ моей комнатѣ, гдѣ я каждый вечеръ бывалъ одинъ, и пересталъ ходить съ ружьемъ на охоту, чтобы не соблазниться слишкомъ легкимъ способомъ избавленія себя отъ жизни. Я самъ не зналъ, чего я хочу: я боялся жизни, стремился прочь отъ нея, и между тѣмъ чего-то еще надѣялся отъ нея“.

И такъ, если опустить немного усиленное описаніе влеченія къ самоубійству и упоминаніе о какой-то мнѣческой непреодолимой силѣ, которая была и полнѣе, и сильнѣе, и общѣе хотѣнія, т. е. находилась къ хотѣнію въ логически невозможномъ отношеніи, ибо сразу представляется и какъ будто отдѣльно отъ хотѣнія существующею, самостоятельною силою, и какъ будто такимъ общимъ понятіемъ, въ которое хотѣніе входитъ, какъ частный случай, и которое входитъ въ хотѣніе какъ общій законъ,—если, говорю, опустить все это, то въ приведенномъ описаніи мы увидимъ именно изображеніе того ужаснаго состоянія, въ которомъ человѣкъ не можетъ жить, не можетъ и умереть, въ которомъ онъ ни „живъ, ни мертвъ“. И такое положеніе на острии меча между жизнью и смертию графъ испытывалъ среди самыхъ блестящихъ внѣшнихъ обстоятельствъ.

„И это сдѣлалось со мною, говоритъ графъ, въ то время, когда со всѣхъ сторонъ было то, что считается совершеннымъ счастьемъ. Это было тогда, когда мнѣ не было 50 лѣтъ, у меня была добрая, любящая и любимая жена, хорошія дѣти, большое имѣніе, которое безъ труда съ моей стороны росло и увеличивалось. Я былъ уважаемъ близкими и знакомыми больше, чѣмъ когда-нибудь прежде, былъ восхваляемъ чужими, и могъ считать себя славнымъ безъ особеннаго самообольщенія. При этомъ я не только не былъ помѣшанъ или душевно боленъ, — напротивъ, пользовался силой, и духовной, и тѣлесной, какую я рѣдко встрѣчалъ въ своихъ сверстникахъ: тѣлесно я могъ работать на покосахъ, не отставая отъ мужиковъ; умственно я могъ работать по восьми, десяти часовъ подъ рядъ, не испытывая отъ такого напряженія никакихъ послѣдствій. И въ такомъ положеніи я пришелъ къ тому, что не могъ жить, и боясь смерти, долженъ былъ употреблять хитрости противъ себя, чтобъ не лишиться себя жизни, т. е. не могъ жить и, боясь смерти, не могъ умереть“. Это значить, читатель, что графъ былъ сраженъ среди полного расцвѣта его жизни, именно сраженъ и сокрушенъ; ибо положеніе было ужасное и вмѣстѣ унижающее. Этотъ счастливый человѣкъ, до болѣзненности развинтивъ свою гордость, привыкшій, чтобы все передъ нимъ преклопалось, приводившій въ исполненіе всякую свою прихоть, не вѣровавшій „ни въ Бога, ни въ черта“, — эта знаменитость, вдругъ безпомощно притиснута къ стѣнѣ, такъ что не можетъ шевельнуться, не можетъ предпринять никакого разумнаго и цѣлесообразнаго дѣйствія, отъ страха не знаетъ, — жить, или умереть. Поэтому при первой-же попыткѣ осмотрѣться, чтобы дать себѣ отчетъ въ своемъ неожиданномъ положеніи, должно было сейчасъ-же присоединиться къ чувству ужаса чувство своего безсилія выдти изъ этого положенія, чувство своего униженія, чувство оскорбленной, въ самомъ корнѣ уязвленной гордости. А сознание этого досаднаго чувства у гордаго человѣка должно было возбудить затѣмъ раздраженіе и безсильный гнѣвъ. Трагическое чувство ужаса такимъ образомъ должно было разрѣшиться въ комическое положеніе сердитаго безсилія. Но на кого сер-

даться въ такомъ положеніи, когда видишь, что жизнь бессмыслица, грозящая тебѣ уничтоженіемъ, и находишься въ ужасномъ состояніи невозможности жить и умирать, и когда въ то-же время не вѣришь въ Творца этой жизни? Замѣчательно въ высшей степени, что въ такомъ своемъ положеніи графъ раздражается какъ-разъ именно противъ того, въ Кого онъ не вѣритъ,—противъ Бога. Графъ говоритъ:

„Духовное состояніе это (т. е. что онъ не могъ жить и, боясь смерти, употреблялъ хитрости, чтобы не убить себя) выражалось для меня такъ: жизнь моя есть какая-то, сыгранная надо мною, глупая и злая шутка. Не смотря на то, что я не признавалъ того, который меня сотворилъ, эта форма представленія, что кто-то надо мной подшутилъ зло и глупо, произведя меня на свѣтъ, была самая естественная форма представленія. Невольно (слѣдовательно, вопреки?) мнѣ представлялось, продолжаетъ графъ, что тамъ, гдѣ-то, есть кто-то, который теперь потѣшается, глядя на меня, какъ я цѣлые 30—40 лѣтъ жилъ—жилъ здѣсь, учась, развиваясь, выростая тѣломъ и духомъ, и какъ теперь совсѣмъ окрѣпнувъ умомъ, дойдя до этой вершины жизни, съ которой открывается вся она, какъ я дуракъ—дуракомъ стою на этой вершинѣ, ясно понимая, что ничего въ жизни нѣтъ, не было и не будетъ. А ему смѣшно! Но есть-ли, или нѣтъ, этотъ кто-нибудь, кто смѣется надо мной, мнѣ отъ этого не легче. Я не могъ придать никакого разумнаго смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни. Меня только удивляло, какъ могъ я не понимать этого въ самомъ началѣ (чего?). Все это такъ давно всѣмъ (?) извѣстно. Не нынче, завтра, придутъ болѣзни, смерть и приходили уже—на моихъ любимыхъ, на меня, и ничего не останется кромѣ смрада и червей. (Большинство, однако, думаетъ, графъ, что кое-что останется). Дѣла мои, какія были, всѣ забудутся—раньше, позднѣе, да и меня не будетъ. Такъ чего-же хлопотать? Какъ можетъ человѣкъ не видѣть этого и жить—вотъ что удивительно! Можно жить только тогда, когда пьянъ жизнию; а какъ протрезвишься, то нельзя не видѣть, что все это обманъ, и глупый обманъ. Вотъ именно, даже ничего нѣтъ смѣшнаго и остроумнаго, а просто жестоко и глупо!“

И такъ, графъ ропщетъ на Бога, обвиняетъ Его въ неразуміи и жестокости, и вмѣстѣ съ тѣмъ продолжаетъ сознать себя безбожникомъ. Мало того, онъ полагаетъ, что отрицать Бога и порицать Его за то, что онъ будто-бы шутитъ надъ нимъ,—что это была самая естественная форма представленія. Но по моему, читатель, такая форма не только не естественна, а просто невозможна. Неужели въ самомъ дѣлѣ возможно какимъ-нибудь образомъ представить, что шутитъ тотъ, кого на самомъ дѣлѣ вовсе нѣтъ? Развѣ въ одно и то-же время можетъ существовать предметъ и не существовать, быть и не быть? Нѣтъ, тутъ графу измѣняетъ его мышленіе, какъ измѣняло и въ другихъ мѣстахъ. Тутъ нѣтъ этой невозможности, которая уму графа, по его увѣренію, кажется совершенно естественною формою представленія; тутъ есть нѣчто иное, чего онъ не хочетъ признать. Онъ въ сущности потому ропщетъ на Бога, что мысль о бытіи Бога взяла перевѣсъ надъ мыслью о Его несуществованіи, и оттѣснила эту послѣднюю изъ сознанія и, взявши перевѣсъ надъ отрицаніемъ, освѣтила новымъ неприятнымъ свѣтомъ всю 35-лѣтнюю безбожную жизнь его. Въ самомъ дѣлѣ, графъ, по его сознанію, жилъ 35 лѣтъ безъ всякой вѣры и не подозрѣвалъ, что жизнь не имѣетъ смысла. Онъ удивляется, какъ онъ долго не видѣлъ безсмыслицы ея. Почему-же прежде онъ этой безсмыслицы жизни не видѣлъ, а потомъ увидѣлъ? Вообще при какихъ условіяхъ можно увидѣть отсутствіе смысла въ жизни? Если жизнь есть процессъ развитія, обанчивающійся полнымъ уничтоженіемъ, то кто сказалъ вамъ, что это безсмыслица? Чтобы рѣшить, безсмыслица этотъ процессъ или нѣтъ, нужно напередъ знать, въ чемъ состоитъ смыслъ. Безсмыслица—понятіе отрицательное, возможное лишь тогда, когда есть положительное, которое оно отрицаетъ. Чтобы рѣшить, что жизнь не имѣетъ смысла, нужно имѣть понятіе объ этомъ смыслѣ, котораго ей недостаетъ. Иначе вы не можете догадаться, что въ ней нѣтъ смысла. Графъ 35 лѣтъ жилъ безбожною жизнью и не догадывался, что она не имѣетъ смысла, потому что не имѣлъ понятія о ея смыслѣ. И если вдругъ онъ замѣтилъ отсутствіе смысла въ ней, то именно потому, что началъ подозрѣвать возможность этого смысла



жизни. Но жизнь можетъ имѣть смыслъ лишь тогда, если есть Богъ, давшій ей опредѣленное назначеніе. И потому какъ только сталъ думать графъ о Богѣ, даже не вѣруя въ Него, для него стало проясняться, что жизнь можетъ имѣть смыслъ совершенно опредѣленный. Онъ не повѣрилъ еще, что Богъ есть и что жизнь имѣетъ именно этотъ опредѣленный смыслъ, но жизнь безъ Бога, безъ назначенія, жизнь никому и ни для чего ненужная, оканчивающаяся полнымъ уничтоженіемъ, уже стала казаться ему бессмыслицей, съ безпощадною ясностію поразившею его ужасомъ и отчаяніемъ. А разъ сознаніе графа стало на эту точку, ему оставалось одно изъ двухъ: или отрицать всякій возможный смыслъ въ жизни и остаться въ состояніи ужаса и отчаянія, или признать, что жизнь имѣетъ смыслъ и, слѣдовательно, допустить бытіе Божіе. Но онъ не могъ отрицать возможнаго смысла жизни, потому что только при допущеніи этого возможнаго смысла возможно было его отрицаніе. Онъ могъ утверждать, что жизнь не имѣетъ смысла, только лишь допуская, что она можетъ его имѣть. Но она можетъ имѣть его лишь тогда, если есть Богъ, давшій ей опредѣленное назначеніе. Итакъ, самое сознаніе бессмыслицы жизни, поражавшее его ужасомъ, вело его къ признанію Бога съ логическою необходимостію. И это чувствовалъ самъ графъ. „Невольно, говоритъ онъ, мнѣ представлялось, что тамъ, гдѣ-то, есть кто-то“. Такимъ образомъ въ мысли графа переворотъ уже совершился. Логическою необходимостію онъ вынужденъ признать бытіе Божіе. Но признать бытіе Божіе для графа значило признать, что вся его безбожная мудрость, которой онъ руководствовался въ жизни и вся жизнь эта, построенная на этой мудрости, есть глупость, ведущая къ гибели. Онъ долженъ былъ сознаться, что онъ „цѣлые 30—40 лѣтъ жилъ—жилъ здѣсь, учась, развиваясь, выростая тѣломъ и духомъ, и вотъ теперь, совсѣмъ окрѣпнувъ умомъ, дойдя до этой вершины жизни, съ которой открывається она вся, по его выраженію, дуракъ-дуракомъ стоитъ на этой вершинѣ, ясно сознавая, что ничего въ жизни нѣтъ, не было и не будетъ, кромѣ смрада и червей“. Этого посрамленія своей мудрости графъ выносить не могъ, и потому отъ этой мудрости совсѣмъ

не отказался. И признавъ бытіе Божіе, обнаружившее ему бессмыслицу жизни, какъ онъ ее до сихъ поръ понималъ, съ тѣми свойствами, какія онъ ей приписывалъ, онъ не хочетъ это пониманіе свое, это свое разумѣніе жизни въ видѣ безцѣльнаго процесса, считать глупостію. Но онъ отлично видитъ, что если это такъ, то это глупо. И вотъ вмѣсто того, чтобы заподозрить свою непогрѣшимость въ уразумѣніи жизни, вмѣсто того, чтобы отказаться отъ мысли о полномъ уничтоженіи, допустивъ мысль о безсмертіи и Промыслѣ; вмѣсто того, чтобы признать, что его воззрѣніе на жизнь нелѣпо, онъ вполнѣ продолжаетъ вѣрить, что это глупое воззрѣніе истина, и что поэтому сама жизнь глупа; свое субъективное воззрѣніе на жизнь при гордой вѣрѣ въ свою непогрѣшимость, считаетъ за самую объективно-текущую жизнь. Итакъ, есть Богъ, а потому въ жизни долженъ быть смыслъ; но мое разумѣніе и опытъ въ ней смысла не видятъ; значитъ Виновникъ жизни виноватъ въ томъ, что она такова, что она бессмысленна, какъ это для меня очевидно. Въ сущности графъ обвиняетъ Бога не за дѣйствительныя свойства жизни, а за жизнь, какъ онъ ее прожилъ и какъ она ему представляется въ его сознаніи. Душевное состояніе графа было, слѣдовательно, таково: логическое его развитіе привело его мысль къ признанію Бога и возможнаго смысла жизни; съ этой точки зрѣнія безбожная жизнь и воззрѣнія, руководившія его доселѣ, должны были казаться бессмыслицей съ поражающею ясностію; но онъ продолжаетъ при этомъ сохранять увѣренность, что прежняя безбожная жизнь и воззрѣнія ея руководившія, получившія теперь для него свойство бессмыслицы, единственно возможныя для человѣка, потому что они для него при его вѣрѣ въ себя продолжаютъ казаться безошибочными. Логика ума требуетъ одного, а вѣра въ свою непогрѣшимость, въ непогрѣшимость своего житейскаго опыта и разумѣнія требуетъ другаго. Съ одной стороны графъ видитъ, что жизнь, какъ онъ ее имѣетъ въ своемъ сознаніи и опытѣ, глупа; съ другой—онъ вѣритъ, что его сознаніе и опытъ непогрѣшимы, и вотъ у него выходитъ, что Богъ, создавшій жизнь, неразуменъ. Богъ неразуменъ, потому что моя глупость непогрѣшима! Графъ такъ и

остался повидимому на всю жизнь при этой вѣрѣ въ свою непогрѣшимость, поддерживаемой его до болѣзненности развитою гордостью. Много разъ онъ мѣняетъ форму своихъ возрѣній, но въ нихъ всегда сквозитъ твердая увѣренность, что онъ понялъ („и я понялъ“...) все ясно и безошибочно. И эта вѣра въ свою непогрѣшимость, возведенная имъ въ послѣдствіи въ основной догматъ его возрѣній, всегда оказывалась во враждѣ съ логикой. Въ настоящемъ случаѣ эта вѣра въ собственную непогрѣшимость поставила графа въ положеніе строптиваго сына, который, непослушаніемъ отцу будучи доведенъ до несчастія, обвиняетъ отца, почему отецъ не воспиталъ его такъ, чтобы онъ его слушался. Сынъ правъ, а отецъ виноватъ!

Вѣра въ истинность своего опыта и возрѣніе на жизнь, какъ бессмысленный процессъ, поражаютъ графа ужасомъ. Онъ видитъ себя въ положеніи человѣка, которому ежеминутно грозитъ смерть, а съ этою смертію—гибель и уничтоженіе. И потому его начинаетъ искушать мысль: не лучше-ли самому умереть и уничтожить себя, чѣмъ ждать, чтобы этотъ, по его возрѣнію, единственный ужасный исходъ пришелъ самъ собою. Онъ сравниваетъ себя съ путникомъ, о которомъ рассказываетъ восточная легенда. „Давно уже, говоритъ онъ, сказана восточная басня про путника, застигнутаго въ пустынѣ разъяреннымъ звѣремъ. Спасаясь, онъ вскакиваетъ въ безводный колодезь, но на днѣ видитъ дракона, разинувшаго пасть схватить его, и несчастный ухватывается за вѣтви дико растущаго куста и держится на немъ. Руки его ослабѣваютъ, онъ чувствуетъ, что скоро ему придется отдаться погибели, съ обѣихъ сторонъ ждущей его. Тутъ онъ видитъ, что двѣ мыши, черная и бѣлая, равномерно обходя стволину куста, подтачиваютъ ее. И кустъ самъ собою рухнетъ съ нимъ въ пасть дракона. Обводя кругомъ глазами, онъ видитъ капли меда на листьяхъ, достаетъ ихъ языкомъ и лижетъ. Такъ и я держался за вѣтви жизни, зная, что неминуемо попаду въ пасть дракону—смерти. И не понимаю, зачѣмъ я попалъ на это мученіе. И я пытаюсь лизать тотъ медъ, который прежде утѣшалъ меня, но видя мышей, дракона—и медъ уже не сладокъ мнѣ. Я вижу

одно — неизбежнаго дракона и мышей, и не могу отвратить отъ нихъ взора. (Вотъ въ этомъ-то и бѣда). И это не басня, это истинная, неоспоримая и всякому понятная правда. (А можетъ быть это тяжелое, бессмысленное сновидѣніе, графъ, которое потому только и продолжается, что вы не просыпаетесь подъ вліяніемъ снотворнаго порошка). Превжній обманъ радостей жизни, заглушавшій ужасъ дракона, уже не обманываетъ меня. Сколько ни говори мнѣ: ты не можешь понять смысла жизни, не думай, живи—я не могу дѣлать этого, потому что слишкомъ долго дѣлалъ это прежде. (А не потому-ли, что есть увѣренность въ обладаніи правильнымъ пониманіемъ жизни?). Теперь я не могу не видѣть дня и ночи, бѣгущихъ и ведущихъ меня къ смерти. (Но можно видѣть въ смерти не дракона, а ангела-утѣшителя). Я вижу это одно, потому что это одно истина. Остальное все ложь. (Что день и ночь ведутъ къ смерти—это истина, но что смерть драконъ, это само можетъ быть ложью). Тѣ двѣ капли меда, которыя больше другихъ отводили мнѣ глаза отъ жестокой истины (а можетъ быть прерывали сновидѣніе), любовь къ семьѣ и писательству, которое я называлъ искусствомъ, уже не сладки мнѣ. „Семья!“ говорилъ я себѣ. „Но семья—жена, дѣти; они тоже люди. Они находятся въ тѣхъ-же самыхъ условіяхъ, какъ и я (но могли находиться и въ другихъ); они должны или жить во лжи, или видѣть ужасную истину (но ваша истина для нихъ могла быть ложью, а ваша ложь — истиной). Зачѣмъ-же имъ жить? Зачѣмъ-же мнѣ любить ихъ, беречь, растить и блюсти ихъ? Для того-же отчаянія, которое во мнѣ, или для тупоумія? (Итакъ, всѣ не ваши воззрѣнія—это тупоуміе!) Любя ихъ, я не могу скрывать отъ нихъ истины. Всякій шагъ въ познаніи ведетъ ихъ къ этой истинѣ. (Если привелъ васъ, то, вы думаете, и другаго долженъ привести). А истина—смерть“ (это они, вѣроятно, уже знали, а что она есть гибель, какъ вы разумѣете, это еще подлежало спору). „Искусство, поэзія?“... „Но когда я зналъ (хотя можетъ быть и невѣрно), что жизнь бессмыслица и ужасъ (можетъ быть не сама по себѣ, а въ рукахъ уродующаго ее человѣка),—игра (цвѣтовъ) въ зеркальцѣ (искусства) не могла уже забавлять меня. Никакая сладость меда

не могла уже быть сладка мнѣ, когда я видѣлъ дракова и мышей, подтачивающихъ мою опору. Но и этого мало. Если-бы я просто понялъ, что жизнь не имѣетъ смысла, я спокойно-бы могъ знать, что это мой удѣлъ. Но я не могъ успокоиться на этомъ. (Почему?). Если-бы я былъ человѣкомъ, живущимъ въ лѣсу, изъ котораго, онъ знаетъ, что нѣтъ выхода, я-бы могъ жить; но я былъ какъ человѣкъ, заблудившійся въ лѣсу (но вы не сознавали, что заблуждались), на котораго напелъ ужасъ оттого, что онъ заблудился, и онъ мечется, желая выбратъся на дорогу; знаетъ, что всякій шагъ еще болѣе путаетъ его, и не можетъ не метаться. Вотъ что было ужасно. И чтобы избавиться отъ этого ужаса, я хотѣлъ убить себя. Я испытывалъ ужасъ передъ тѣмъ, что ожидаетъ меня; зналъ, что ужасъ ужаснѣе самаго положенія, но не могъ терпѣливо ожидать конца. Какъ ни убѣдительно было разсужденіе о томъ, что все равно, разорвется сосудъ въ сердцѣ, или лопнетъ что-нибудь, и все кончится,—я не могъ терпѣливо ожидать конца. Ужасъ тѣмъ былъ слишкомъ великъ, и я хотѣлъ поскорѣе избавиться петлей или пулей. И вотъ это-то чувство сильнѣе всего влекло меня къ самоубійству“.

Такимъ образомъ жизнь въ той формѣ, въ какой испыталъ и представлялъ ее себѣ графъ, при невольномъ пробудившемся сознаніи Божества, освѣтившаго ее новымъ свѣтомъ, была для него ужаснѣе смерти, такъ что онъ самъ хотѣлъ броситься въ пасть дракова, котораго онъ видѣлъ. Что жизнь безъ Бога есть бессмыслица, это конечно правда. Правда и то, что такая жизнь есть духовная смерть, которая ужаснѣе смерти физической, потому что представляетъ какъ-бы предвкушеніе адскаго ужаса. Но такая форма жизни не есть дѣйствительная жизнь. Это созданіе человѣческаго заблужденія. Это какое-то бессмысленное сновидѣніе, полное ужаса, которое человѣкъ въ заблужденіи ума своего почитаетъ дѣйствительностію. Конечно, и сновидѣніе само по себѣ дѣйствительный фактъ, и такая жизнь — фактъ; но какъ фактъ сновидѣнія есть мечта грезящаго воображенія, несоотвѣтствующая дѣйствительному положенію вещей, такъ и фактъ такой жизни есть созданіе человѣческаго заблужденія, не заключающее въ себѣ истинной

жизни. Чтобы не грезить, нужно проснуться и бодрствовать; чтобы не жить бессмысленною жизнью и не бояться уничтоженія, нужно отказаться отъ этой жизни со всеѣми свойственными ей воззрѣніями и начать жизнь другую съ истиннымъ смысломъ и воззрѣніями. Тутъ путь прямой. Если безбожная жизнь съ воззрѣніемъ на смерть, какъ на уничтоженіе, ужасна, то нужно вести жизнь съ вѣрою въ Бога и въ безсмертіе души. Эта жизнь не должна быть ужасна, но, по противоположности съ первой, должна быть отрадна. Въмѣсто того чтобы метаться по лѣсу, чувствуя, что каждый шагъ только запутываетъ, слѣдуетъ идти все прямо, обращая при этомъ вниманіе на свѣтъ солнца или другіе руководящіе признаки, чтобы не измѣнить незамѣтно направленія. Но графъ не пошелъ прямою дорогою и не обратилъ вниманія на свѣтъ озарившей его идеи Божества. Онъ не отказался отъ воззрѣнія на смерть, какъ на уничтоженіе, и бессмысленную жизнь безъ Бога продолжалъ считать дѣйствительною жизнью, а не призракомъ; потому что вѣрилъ въ непогрѣшимость своего опыта и разумѣнія, и, ослѣпленный этой вѣрою, не видѣлъ другой жизни, жизни съ Богомъ и ради Бога. Но пусть онъ не видѣлъ жизни съ Богомъ и ради Бога, пусть онъ эту отверженную уже имъ жизнь продолжалъ считать ложною, а не единственно истинною, — онъ все-таки могъ-бы очень легко замѣтить, что его опытъ и его воззрѣніе въ данную минуту очень односторонни и не исчерпываютъ собою всехъ формъ жизни. Онъ могъ-бы справиться съ опытомъ другихъ людей, узнать воззрѣнія ему противоположныя, — словомъ, расширить свой духовный горизонтъ въ возможной степени; но самоослѣпленіе и самоигнорированіе его были въ это время такъ велики, что все опыты, все воззрѣнія въ мірѣ, всякіе другіе горизонты—все онъ считалъ ложью. Онъ вѣрилъ, что онъ открылъ то, къ чему все люди должны приближаться съ каждымъ шагомъ знанія. Но его мірвиною только, тугоуміе могло видѣть что-нибудь другое кромѣ дракона и ужаса, т. е. кромѣ того ужаснаго свидѣнія, въ реальность котораго онъ вѣрилъ. Во многихъ отношеніяхъ, наиримѣръ, относительно вопроса о безсмертіи, относительно свободы человѣка, относительно

грѣха, онъ такъ и остался при своихъ воззрѣнiяхъ; нѣкоторые же вынужденъ былъ измѣнить, но измѣнилъ такъ, какъ можетъ измѣнить человѣкъ, самомнѣнiе котораго возрастаетъ часъ отъ часу все болѣе и болѣе. И замѣчательно, что все, что графъ извлекъ дѣйствительно истиннаго, хотя и обезображеннаго заблужденiемъ, изъ своей многомятежной жизни,—все это было давнымъ-давно извѣстно. Не смотря на то, что онъ какъ-будто на каждомъ шагу все дѣлаетъ новыя открытiя, которыя другимъ неизвѣстны, не смотря на его постоянныя заявленiя: „и я сталъ наблюдать, и я нашель, и я поняль“, все, что ему пришлось наблюдать, все, что онъ нашель, все, что онъ дѣйствительно поняль,—все это давнымъ-давно было наблюдаемо, найдено и понято. Графъ все это могъ найти въ той же „сказкѣ о мудрецѣ Керимѣ“, изъ которой онъ заимствовалъ рассказъ о драконѣ. Я позволю себѣ здѣсь напомнить эту поучительную сказку читателямъ, изъ коихъ многiе вѣроятно читали ее въ дѣтствѣ, въ разныхъ христоматiяхъ, въ прелестныхъ стихахъ Жуковскаго.

„Жилъ на востокѣ одинъ царь; при дворѣ его жилъ мудрецъ, Керимъ. Однажды царь задалъ Кериму такой вопросъ: „съ чѣмъ можемъ мы сравнить земную жизнь и свѣтъ?“ Керимъ просилъ отсрочки сначала на день, потомъ на два, потомъ на цѣлую недѣлю. Наконецъ приходитъ къ царю и говоритъ: „вопросъ твой, царь, неразрѣшимъ; мой слабый умъ не можетъ его обнять и потому позволю спросить людей, которые мудрѣе меня“. И отправился Керимъ искать отвѣта. Сначала посѣтилъ онъ одного богатаго философа, жившаго въ богатомъ городѣ въ великолѣпномъ домѣ. Этотъ философъ сказалъ ему: „свѣтъ можно уподобить великолѣпной пировой палатѣ, гдѣ всякій часъ накрытъ для всѣхъ роскошный столъ; кто хочетъ, садись и пируй!“ Затѣмъ философъ подробно описалъ, какая въ этой палатѣ роскошь, какъ все тамъ манитъ взоры и ласкаетъ чувства, какъ гости постоянно смѣняются и какъ, напировавшись до-сыта, уходятъ спать домой, простившись съ сосѣдями и сказавъ хозяину: спасибо! Выслушалъ Керимъ и думаетъ: „не вѣрна эта картина: не всѣ мы здѣсь ѣдимъ, пьемъ и веселимся; много есть голодныхъ, много оди-

нокихъ и плачущихъ“. И отправился Керимъ къ отшельнику, который жилъ въ густомъ лѣсу. Отшельникъ рассказалъ ему такую исторію: „Однажды путникъ велъ стенью верблюда. Вдругъ верблюдъ озлился и бросился на путника. Куда дѣваться? Кругомъ голая степь. И вотъ видитъ онъ неподалеку глубокой безводный колодезь. Въ испугѣ бросается онъ прямо туда и, ухватившись за сукъ малины, росшей въ обрывистомъ краю колодца, свѣшивается надъ мрачною бездною. Но въ ней жилъ змій. Поднявъ глаза кверху, онъ видитъ разинутую пасть верблюда; смотритъ къ низу и видитъ зіяющаго голоднымъ зѣвомъ змія. Такъ повисъ онъ между двухъ бѣдъ на тонкой вѣткѣ. Виситъ и къ ужасу своему замѣчаетъ, что двѣ мыши, одна бѣлая, другая черная, поочередно грызутъ корень этой вѣтки. Бѣдному путнику не остается никакой надежды на спасенье. Гибель грозитъ ему со всѣхъ сторонъ. И вотъ среди всего этого ужаса, онъ видитъ на ближней вѣтви много ягодъ, жадно хватаятъ ихъ одной рукой и, забывши верблюда, змія и мышей, спокойно начинаетъ ихъ кушать. Жалкій путникъ этотъ, забывшій свой страхъ,—человѣкъ, пустыня съ колодеземъ—свѣтъ, путь черезъ пустыню—жизнь, верблюдъ—грѣхъ, всюду бѣгущій за человѣкомъ, змій-же—смерть, ждущая насъ всѣхъ. А мыши,—это день и ночь, сокращающія нашу жизнь и ведущія къ смерти. Душистая ягода малины, это—услада чувствъ, „невѣрное минуты наслажденье“, ради котораго человѣкъ забываетъ все—и грѣхъ, и смерть, и быструю работу дня и ночи, приближающихъ насъ къ могилѣ. Вотъ свѣтъ, и жизнь, и смертный человѣкъ“. Выслушалъ Керимъ отшельника и подумалъ про себя: „замысловатъ рассказъ, но моего вопроса онъ еще не разрѣшилъ: не такъ печальна наша жизнь, какъ степь, ведущая къ одной лишь безднѣ смерти, и не однимъ минутнымъ наслажденіемъ плѣняется безпечно человѣкъ“. Поѣхалъ Керимъ дальше и встрѣтилъ ницаго. „Съ чѣмъ можно сравнить земную жизнь и свѣтъ?“ спросилъ его Керимъ. Нищій отвѣчалъ: „на это у меня въ запасѣ есть повѣсть. Послушай! Одинъ нѣмой сказалъ слѣпому: если увидишь ты арфиста, попроси его ко мнѣ, чтобы онъ сына моего, который впалъ въ уныніе, своей игрой развеселилъ. На то слѣпой



сказалъ: такого арфиста мнѣ уже случалось видѣть здѣсь; я за нимъ отправлю безногаго своего сына. Безногій побѣжалъ и скоро нашелъ арфиста. Былъ этотъ арфистъ безъ рукъ; но онъ не сталъ упрямыться и такъ прескрасно началъ на безструнной арфѣ играть, что меланхоликъ безъ ума расхохотался. То слѣпой увидя, сплеснулъ руками, вслухъ нѣмой хвалить сталъ музыканта, а безногій началъ плясать, и такъ разыгрался, что много сбѣжалось народу и изъ толпы его выскочилъ дуракъ и всѣмъ изъявилъ свое благоволенье. Мимо ихъ тихонько прошла мудрость, и увидѣвъ, что дѣлалось, шепнула про себя: таковъ смѣшной, безумный, жалкій свѣтъ и такова на свѣтѣ наша жизнь!“ Выслушалъ Керимъ и думаетъ: „хотя много въ жизни мы встрѣчаемъ пустоты, дурачества и лжи, но высокое значеніе и правда въ ней заключены благимъ Создателемъ“. И воротился Керимъ домой и все рассказалъ царю. Тогда царь спросилъ: „скажи теперь, Керимъ, что самъ ты думаешь?“ Въ отвѣтъ Керимъ рассказалъ сначала, съ какими онъ удобствами путешествовалъ, благодаря милости, щедрости и предусмотрительности царской, какъ ничтожны были всѣ его безпокойства и путевыя радости съ той бездной благодатью, которыми онъ былъ осыпанъ отъ царя, какъ онъ старался всѣми силами исполнить порученіе царя, чтобы отдать ему наконецъ отчетъ, и какъ возвращался, опечаленный тѣмъ, что возвращается безо всякой заслуги. И въ заключеніе прибавилъ: вдругъ у самой обители твоей, мой царь, какъ скорлупа съ моихъ упала глазъ, и я постигнулъ, что наша жизнь есть странствіе по свѣту, такое-же, какъ мое, во исполненіе верховной воли Высшаго Царя“. Такова сказка о мудрецѣ Керимѣ въ сокращенномъ изложеніи.

Она учитъ насъ, что жизнь не есть одно лишь удовольствіе или наслаженіе, какъ говорилъ Кериму эпикурействующій философъ; она не есть одно лишь неизбѣжное страданіе или безысходный ужасъ, какъ говорилъ объ этомъ отшельникъ; она не есть также одно сплошное, нелѣпое противорѣчіе, какъ говорилъ нищій. Она есть странствіе по волѣ Бога. И когда человекъ идетъ своимъ жизненнымъ путемъ, онъ встрѣчаетъ и радость, и горе, и различныя противорѣчія,

въ которыхъ правда и неправда, добро и зло бывають перемѣшаны между собою. Вотъ эти-то самыя, всѣмъ издавна извѣстныя, истины добылъ графъ своими размышленіями и опытомъ житейскимъ. Сначала онъ жилъ счастливо и позналъ, что есть на землѣ наслажденіе; затѣмъ онъ задалъ себѣ вопросы, которые привели его къ ужасному положенію между жизнію и смертію, и онъ позналъ, что въ жизни есть отчаяніе и скорбь великая. Сравнилъ онъ разныя формы жизни, и нашелъ въ жизни противорѣчіе лжи и истины, призрака и дѣйствительнаго добра и зла. Поднялся мыслию къ объясненію возможности жизни, и нашелъ, что она состоитъ въ исполненіи воли Творца его или, какъ онъ говоритъ, воли Отца. Теперь, какъ мы видѣли, онъ стоитъ на той точкѣ своего развитія, что жизнь есть бессмыслица и ужасъ. Онъ еще болѣе убѣждается въ этомъ, нища отвѣтовъ о существѣ жизни въ наукѣ. Но далѣе оказывается, что бессмыслица и зло не есть жизнь вообще, а только жизнь людей такого-же склада образованія, какъ самъ графъ,—только жизнь плоти. Рядомъ съ этой жизнью графъ находитъ жизнь со смысломъ, которая не зло, а благо,—жизнь, которою живутъ массы, все человѣчество, жизнь съ вѣрою. Но и въ этой настоящей жизни онъ открываетъ, затѣмъ, противорѣчіе истины и лжи, вѣры и суевѣрія. Уничтоженіе этого противорѣчія возможно лишь чрезъ всецѣлое отрицаніе одной ложной ея стороны, посредствомъ полного преданія себя истинной жизни, которая состоитъ въ еже-часномъ преданіи себя волѣ Божіей. И такъ въ этомъ дальнѣйшемъ ходѣ развитія графа мы, слѣдовательно, не уйдемъ дальше мудреца Керима. Только старыя истины этого древняго старца мы найдемъ у графа обезображенными кучею его повѣйшихъ измышленій. Вотъ это-то именно печально и обидно, обидно вдвойнѣ: обидно за истину, что она подверглась здѣсь обезображенію, и обидно за графа, что это обезображеніе куплено дорогою цѣною его мучительныхъ личныхъ усилій.

Сл. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ.)

# ОБРАЗОВАННЫЕ ЕВРЕИ

ВЪ

## СВОИХЪ ОТНОШЕНІЯХЪ КЪ ХРИСТІАНСТВУ.

По поводу брошюры Я. М. Прилукера:

*Альтруистическія начала въ этическихъ системахъ іудаизма и христіанства и чаянія обычныхъ религій въ будущемъ. Дѣя публичныя лекціи, читанныя съ благотворительною цѣлю въ Одессѣ. Одесса. 1885 г.*

(Продолженіе \*).

Въ прошлой статьѣ нашей мы указали на уваженіе ко всякимъ религіознымъ вѣрованіямъ, рекомендуемое г. Прилукеромъ, какъ на одно изъ средствъ эмансипироваться въ религіозномъ отношеніи. Но это не единственное у него средство достигнуть религіозной эмансипаціи. Перейдемъ-же къ новымъ или остальнымъ средствамъ эмансипаціи, на сколько ихъ можно понять или извлечь изъ брошюры г. Прилукера.

Другое средство освободиться отъ невѣжественно-религіознаго порабощенія и достигнуть религіозной эмансипаціи состоитъ въ просвѣщенномъ воззрѣніи на отличительныя догматы различныхъ и даже противоположныхъ религіозныхъ системъ; потому что только такое воззрѣніе можетъ или даже должно прекратить отчужденность, сепаратизмъ и самую вражду между людьми, поновѣдующими эти догматы, тогда какъ напротивъ невѣжественное воззрѣніе на догматическія разности всегда было основною причиною отчужденія между людьми, вражды и всѣхъ погромовъ. „Всякія

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 21.

ученія націоналистическаго характера, говоритъ г. Прилукеръ, проповѣдующія превосходство той или другой націи или народа надъ всѣми остальными народами, проповѣдующія сепаратизмъ и отчужденность этого народа отъ остальныхъ, и только ему одному суляція *идеальные образы общежитія*, ясно, что такія ученія всего менѣе могутъ способствовать мирнымъ международнымъ отношеніямъ и принципамъ общечеловѣческаго братства“. Г. Прилукеръ равно находитъ проявленіе этого сепаратизма какъ у евреевъ, такъ и у христіанъ. Упрекая евреевъ за то, что они только себя считали и, конечно, теперь считаютъ (по крайней мѣрѣ талмудисты) обладателями *абсолютной истины*, только себя признаютъ вѣрующими въ единого и всемогущаго Бога—Адоная и по естественному человѣческому свойству все не согласное съ этимъ ученіемъ признаютъ ложью и оскорбленіемъ Божества, г. Прилукеръ говоритъ: „И христіанство, въ мрачные средніе вѣка, да и много позже (вѣроятно до появленія либерализма), признавая согласно своему міросозерцанію Трїедиаго Бога *абсолютной истинной и высшимъ благомъ*, считало возможнымъ и богоугоднымъ массовыя избиенія еретиковъ и ино-вѣрцевъ, чтобы, такъ сказать, говоря словами Моисея, они не составили западни для вѣрныхъ, не соблазнили-бы ихъ какъ-нибудь“. Такъ разсуждаетъ нашъ либеральный писатель изъ образованныхъ евреевъ! Не будемъ обращать вниманія на то, что по миѣнію нашего либеральнаго писателя признаніе Трїедиаго Бога абсолютной истиной, высшимъ благомъ, служило, конечно, при недостаточномъ прѣзрѣніи, причиною или поводомъ къ враждебнымъ отношеніямъ между разновѣрцами и оправдывало массовое избиеніе евреевъ, какъ дѣло богоугодное. Для насъ въ данномъ случаѣ важно то, что въ признаніи абсолютныхъ истинъ, христіанскихъ-ли то, каково напр. христіанское ученіе о Троицности Божества, или еврейскихъ, каково напр. еврейское ученіе о единомъ Богѣ—Адонѣ, онъ видитъ, разумѣется, при недостаточной эмансипаціи, главную причину, или, по крайней мѣрѣ, главный поводъ борьбы между христіанами и евреями, глубочайшій

корень этой борьбы; и что поэтому эмансипированное отношеніе ко всѣмъ этимъ абсолютнымъ, отличительнымъ или характеристическимъ истинамъ обоихъ вѣроисповѣданій должно привести эмансиповавшихся къ братскому союзу и единенію. Въ чемъ же состоитъ этотъ новый видъ эмансипаціи? Очевидно—въ непризнаніи этихъ истинъ абсолютными, безусловными, въ непризнаніи ихъ высшимъ благомъ рода человѣческаго, въ низведеніи ихъ въ область мнѣній, хотя, быть можетъ, достойныхъ всяческаго уваженія и даже благоговѣнія со стороны людей прозрѣвшихъ, тѣмъ не менѣе мнѣній условныхъ, конечныхъ, лишенныхъ универсальнаго значенія. Съ этой точки зрѣнія онъ не согласенъ съ извѣстнымъ либеральнымъ писателемъ Ренаномъ, который недавно выразилъ мнѣніе, что іудаизму, освобожденному отъ его обрядности, предстоитъ въ будущемъ великая роль универсальной религіи. У г. Прилукера есть для этого своего рода основаніе. Онъ дѣлаетъ это потому конечно, что всякое допущеніе универсальной религіи ведетъ къ признанію ея абсолютности и, слѣдовательно, не освобождаетъ припавшихъ ее отъ эгоизма и себялюбія, какъ полагаетъ онъ,—т. е. не освобождаетъ отъ признанія лишь себя однихъ обладателями абсолютной истины. По нему „іудаизмъ не можетъ, а, главное, не долженъ быть универсальной религіей, какъ-бы его не реформировать путемъ отбрасыванія той или другой группы обрядности. Тутъ мало (уничтоженія) одной внѣшней пугатурки зданія, какъ то полагаютъ достаточнымъ нѣкоторые благодушные реформаторы іудейства. Необходимо коренное измѣненіе іудейстическаго міросозерцанія въ самыхъ основныхъ и сокровенныхъ его принципахъ; необходимо, чтобы іудаизмъ, какъ религіозная система, пересталъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ есть“. И такъ, не должно признавать ничего абсолютнаго, ничего безусловнаго. Въ признаніи абсолютныхъ религіозныхъ истинъ скрывается коренная причина враждебныхъ отношеній народовъ, и слѣдовательно въ низведеніи этихъ истинъ въ область частныхъ мнѣній и предположеній либералы видятъ основной и неизблемый камень всеобщаго единенія и братскаго союза людей.

На первыхъ порахъ представляется труднымъ понять эту боязнь всего абсолютнаго, это скептическое отношеніе къ вѣчнымъ, неизмѣннымъ и дорогимъ для духа человѣческаго религіознымъ истинамъ; особенно трудно понять подобнаго рода отношеніе къ этимъ истинамъ въ средѣ евреевъ, хотя-бы то и образованныхъ. Но все это объясняется характеромъ еврейской религіозности, реалистической, мечтающей только о землѣ, говорящей о земныхъ добродѣтеляхъ и сулящей потому Авраама только земныя блага. У евреевъ нѣтъ догматическаго Богословія въ смыслѣ христіанскомъ. Профессоръ Хвольсонъ, христіанинъ изъ евреевъ и глубокой знатокъ древняго и современнаго еврейства, именно говоритъ, что у евреевъ до мелочности, до педантизма, до смѣшнаго развита религіозная практика; но существуетъ величайшее разнообразіе въ отношеніи къ рѣшенію высшихъ религіозныхъ истинъ, теоретическихъ, абсолютныхъ, общеобязательныхъ. Конечно у іудаизма есть свои символы, составленные раввиномъ Маймонидомъ и принятые всѣми евреями (числомъ этихъ символовъ 13). Въ этихъ символахъ говорится напр. о единствѣ Божіемъ, о промыслѣ, о воскресеніи мертвыхъ, о грядущемъ Мессіи и т. п.; но говорится обо всемъ этомъ въ формѣ *общихъ* идей и вовсе не рѣшается, какъ слѣдуетъ понимать это единство Божіе, въ чемъ состоитъ Промыслъ, воскресеніе мертвыхъ и т. п.; касательно всего этого у евреевъ господствуетъ первобытная, почти ветхозавѣтная туманность и неопредѣленность. „Въ чрезвычайно богатой еврейской литературѣ среднихъ и новѣйшихъ вѣковъ, говоритъ профессоръ Хвольсонъ, встрѣчаются самыя разнообразныя воззрѣнія на эти вопросы, начиная съ возвышенныхъ, истинно-философскихъ, до низкихъ, дѣтскихъ, доходящихъ до смѣшнаго“. Какъ далеко простирается у евреевъ неопредѣленность въ этомъ отношеніи, какъ сядень у нихъ въ этой области произволь, — это всего лучше можно видѣть изъ самаго Талмуда, священнаго еврейскаго кодекса, въ которомъ одинъ знаменитый раввинъ, какъ увѣряетъ профессоръ Хвольсонъ, положительно утверждаетъ, что евреи не должны ожидать никакого мессіи, по-

тому что мессія уже давно пришелъ и всѣ пророчества о немъ исполнились еще въ царствованіе Езекиа \*). Очевидно, еврейское отношеніе къ теоретическимъ религіознымъ истинамъ совершенно противоположно христіанскому. У христіанъ, напротивъ, религіозная практика находится въ тѣсной связи съ религіозными вѣрованіями, какъ съ истинами вѣчными, неизмѣнными, общеобязательными; у нихъ теорія и практика идутъ, или по крайней мѣрѣ должны идти рука объ руку, въ полной гармоніи, въ полномъ единеніи, а потому у нихъ всѣ религіозныя истины точно и опредѣленно установлены св. Церковію, такъ что вѣрующій христіанинъ ни на іоту не можетъ, или, по крайней мѣрѣ, не долженъ уклоняться отъ всего богоустановленнаго и общеобязательнаго. Совершенно не то мы находимъ у евреевъ въ отношеніи къ теоретической сторонѣ религіи. Ихъ религіозная теорія неопредѣленна и неустойчива; но за то сильно развита религіозная, или лучше—обрядовая практика. Разумѣется, все это ближайшимъ образомъ касается евреевъ-талмудистовъ. Но это-же самое надобно связать и о евреяхъ-восмополитахъ. Разрывая свои связи съ синагогою, большею частію изъ-за ея практическихъ предписаній или требованій, часто мелочныхъ, суевѣрныхъ и стѣснительныхъ для свободнаго духа,—образованные евреи, отрекаясь отъ этой практической религіозности, въ то же время не находятъ въ душѣ своей ничего, создаютъ въ ней одно пустое пространство, не занятое никакими религіозными идеями; они не знаютъ этихъ идей ни тогда, когда принадлежатъ къ синагогѣ, ни тогда, когда перебѣгаютъ въ либеральное царство. Конечно, и у христіанъ есть много либераловъ; конечно, и христіанскій либерализмъ часто происходитъ изъ отрицанія церковной практики, церковныхъ требованій и, какъ говорятъ, елерибальныхъ притязаній; тѣмъ не менѣе еврейскій и христіанскій либерализмъ не одно и то же. Еврейскій либерализмъ непременно задается какими-либо ближайшими практическими цѣлями, напр. цѣлями при-

\*) О нѣкоторыхъ средневѣковыхъ обвиненіяхъ противъ евреевъ. Спб. 1861 г. стр. 56—58.

миренія и соглашенія съ христіанами, какъ это случилось съ г. Прилуверомъ; христіанскій-же, въ особенности крайній либерализмъ имѣетъ въ виду абсолютную теоретическую истину, которой онъ не находитъ въ христіанскомъ міросозерцаніи и которую думаетъ найти въ тѣхъ или другихъ научныхъ системахъ или послѣднихъ выводахъ науки. Либераль изъ евреевъ стремится къ благу индивидуальному, къ свободѣ личной; либеральный-же христіанинъ желаетъ достигнуть блага социальнаго, ищетъ свободы того народа, съ которымъ онъ соединенъ узами крови, происхожденія и исторіи. Еврейскій либерализмъ отличается характеромъ космополитическимъ, христіанскій-же — національнымъ. Именно отсюда и происходитъ то явленіе, что образованный еврей, сознавши всю пустоту синагогальной практической религіозности; понявши, что все эти обряды, обычаи и предписанія раввиновъ лишь напрасно стѣсняють и утомляютъ его свободный духъ, словомъ — покидая синагогу, теряетъ подъ собою всякую почву, остается какъ-бы безъ всякой вѣры, лишь съ одною туманною и неопредѣленною потребностію вѣры и, подобно Натану Мудрому, думаетъ, что набожность есть мечтательность, что „легче набожно мечтать, чѣмъ поступать честно и разумно“, и что многіе набожно мечтають лишь для того, чтобы „не посмѣть на дѣлѣ быть хорошими людьми“. Вотъ причина у нашихъ, такъ называемыхъ, образованныхъ евреевъ если не прямого отрицанія, то по крайней мѣрѣ полупризнанія въ дѣлѣ религіи всего абсолютнаго и безусловнаго, всего вѣчнаго и неизмѣннаго, всего общеобязательнаго и всеобщаго. Во всемъ этомъ связывается прежнее вліяніе на нихъ синагоги, оно есть неизбежное слѣдствіе ихъ воспитанія въ ней, оно есть боязнь мелочной и стѣснительной раввинской религіозности, исключительно съ которою евреи и бывають знакомы. Читатель припомнитъ при этомъ, что это очень древняя исторія въ средѣ евреевъ. Еще во времена Спасителя одновременно съ фарисеями, этими строгими ревнителями всѣхъ раввинскихъ предписаній — часто безнравственныхъ, чуждыхъ и суевѣрныхъ, — существовали саддукеи, легко увлекавшіеся либе-



ральными, или лучше—эпикурейскими воззрѣніями, а потому не вѣрившіе въ міръ духовный, отвергавшіе бытіе ангеловъ, безсмертіе души, будущее мздовоздаяніе и т. п.

Какъ-же надобно смотрѣть на подобное либеральное движеніе въ средѣ образованныхъ евреевъ съ общей религіозно-нравственной точки зрѣнія? Какое значеніе надобно усвоить ему съ точки зрѣнія общечеловѣческой культуры и цивилизаціи? Намъ кажется, что рѣшеніе этихъ вопросовъ не можетъ быть затруднительно ни для кого. Нельзя, конечно, не сочувствовать стремленію людей освободиться отъ какихъ-бы то не было предразсудковъ, а тѣмъ болѣе отъ религіозныхъ предразсудковъ синагоги. И мы привѣтствуемъ нашихъ образованныхъ евреевъ съ началомъ ихъ трудной культурной работы. Но очищая поле души своей отъ сорныхъ травъ раввинизма, не вырываютъ-ли они съ корнемъ и добрыя сѣмена вѣчныхъ истинъ? Они не хотятъ быть учениками раввинскихъ пиколь. Прекрасно. Но почему они не признаютъ безусловно истиннымъ Бога—Адоная, отерывшагося ихъ отцамъ на Синаѣ? Почему не признаютъ Его вѣчныхъ откровеній? Почему ихъ Натанъ Мудрый хотѣлъ-бы воспитывать всѣхъ людей „какъ-бы безъ всякой вѣры“ и о Богѣ хотѣлъ-бы говорить „не больше и не меньше, какъ только то, чѣмъ разумъ довольствоваться можетъ“? Но и этого мало. Почему отъ Синая они не идутъ къ Голгофѣ, такъ какъ только этимъ путемъ можно прійти къ дѣйствительному прогрессу, и только этимъ путемъ шло къ нему историческое и цивилизованное человѣчество? Почему не хотятъ признавать всемірныхъ истинъ, такъ твердо установленныхъ несомнѣнно цивилизованнымъ христіанскимъ міромъ на вселенскихъ соборахъ? Почему закоснѣваютъ при самомъ началѣ культурнаго труда въ своемъ отрицаніи всего абсолютнаго, вѣчнаго и всемірнаго? Не будемъ-же обманываться. Еврейскій прогрессъ, при всемъ своемъ космополитизмѣ, есть явленіе чисто націоналистическое, чисто отрицательнаго характера; образованные евреи расчистили у себя поле для культурной работы, но они не посеяли на этомъ полѣ ровно ничего; они отрицаютъ вѣчныя

христіанскія истины, а вмѣстѣ съ тѣмъ по необходимости отрицаютъ и зачатки эгихъ истинъ въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Съ этой точки зрѣнія мы никакъ не можемъ согласиться съ тѣми либеральными и не либеральными мыслителями, которые въ этомъ отрицательномъ движеніи евреевъ видятъ первый шагъ со стороны ихъ къ сближенію съ христіанскими народами, начало сліянія съ ними и превращенія ихъ въ дѣйствительныхъ, а не номинальныхъ подданныхъ того или другаго христіанскаго государства. По нашему мнѣнію, здѣсь нѣтъ еще и начала этого сліянія; здѣсь сказывается только простое отрицаніе какъ въ отношеніи къ ортодоксальному талмудизму, такъ и въ отношеніи къ ортодоксальному христіанству. Намъ даже кажется, что на этой почвѣ сліяніе и невозможно. Извѣстный напр. германскій философъ Гартманъ привѣтствуетъ стремленіе евреевъ отказаться отъ самой вышней прикосновенности къ еврейской общинѣ, которой они давно уже чуждаются внутренно, одобряетъ недавно обнародованный въ Германіи законъ, позволяющій евреямъ свободный выходъ изъ этой общины, хотя, какъ извѣстно, самый выходъ влечетъ за собою утрату всѣхъ преимуществъ, соединенныхъ съ принадлежностію къ синагогѣ. Онъ говоритъ: „если-бы слѣдуя ихъ примѣру, и христіане (собственно нѣмцы), внутренно чуждые христіанству, въ свою очередь вышли изъ христіанской общины, то послѣдствіемъ этого было-бы формированіе какъ въ средѣ образованныхъ классовъ, такъ и между рабочими, довольно многочисленной группы непмѣющихъ религіи гражданъ, въ которой евреи и христіане дружно подали-бы другъ другу руку“. Что-же это такое было-бы? Было-ли бы это группой индифферентистовъ, религіозныхъ космополитовъ или общиной людей ни во что невѣрующихъ? Гартманъ не разъясняетъ этого, онъ только замѣчаетъ: „группѣ этой даже не пришлось-бы оставаться вовсе безъ религіи, ни даже быть нерелигіозной, члены ея только откровенно не признавали-бы своей принадлежности ни къ одной изъ исторически сложившихся религіозныхъ формъ; напротивъ, именно въ ней можно-бы найти пригодный матеріалъ

для образованія согласующейся съ современнымъ міросозерцаніемъ религіи будущаго“. Онъ говоритъ еще, что „такъ какъ эта религія будущаго составитъ, если такъ можно выразиться, равнодѣйствующую изъ христіанства и еврейства, въ которой сольются въ своемъ послѣдовательномъ развитіи оба направленія религіознаго духа, то упомянутая выше, не имѣющая религіи группа могла-бы служить посредствующимъ звеномъ между тѣми частями народа, которыя остались вѣрны христіанству или еврейству“ \*). Намъ кажется, что если-бы это случилось, то произошло-бы нѣчто совершенно противоположное тому, чего желаетъ или ожидаетъ Гартманъ. Намъ кажется, что тогда возникла-бы новая группа, которая столько-же была-бы чужда христіанамъ, какъ и евреямъ; и слѣдовательно вмѣсто ожидаемаго мира между двумя противоположными народностями, вмѣсто братскаго сліянія и единенія ихъ, возникли-бы новые элементы отчужденія, раздора и вражды. За примѣрами намъ нѣтъ надобности ходить далеко. Можно-ли назвать нашу новообразовавшуюся Кишиневскую общину евреевъ, отвергшую раввинскія преданія и признавшую Іисуса Христа своимъ братомъ, своимъ учителемъ и великимъ пророкомъ, — можно-ли, говоримъ, назвать ее звеномъ, соединяющимъ христіанъ съ евреями? Примирила-ли и объединила-ли она двѣ противоположныя народности? Конечно, нѣтъ. Она внесла лишь въ наше общество новую смуту, новую рознь и новое разъединеніе. Она заявила себя менѣе суевѣрной, менѣе фанатической въ отношеніи къ христіанамъ, чѣмъ строгіе приверженцы талмудизма, но она достигла этого цѣною опасной непослѣдовательности. Въ религіозной жизни нельзя довольствоваться кое-чѣмъ, кое-какими отрывочными и разрозненными религіозными мнѣніями, не рискуя въ тоже время потерять все и впасть въ непримиримыя противорѣчія. Всегда будутъ истинными слова нашего божественнаго Учителя о томъ, что недостаточно еще изгнать злаго духа изъ своей души, но надобно въ тоже время

\* ) „Еврейство въ настоящемъ и будущемъ“, Эдуарда фонъ-Гартмана. См. „Новое Время“ за настоящій годъ, № 3396.

наполнить ее Духомъ Святымъ; иначе изгнанный духъ, обойдя безводныя мѣста (Лук. X, 24) и видя душу очищенную отъ застарѣлаго зла, но не занятою новымъ истиннымъ добромъ, захватитъ съ собою семь горькихъ духовъ и снова вселится съ ними въ освобожденной тапмъ образомъ душу. Повторяемъ, недостаточно расчистить и воздѣлать поле для культурной работы, надобно еще посеять на этомъ полѣ добрыя сѣмена, иначе сорныя травы прорастутъ на этомъ полѣ съ страшною силой. И вотъ почему люди искренніе, вполне преданные дѣлу религіи, какимъ былъ и самъ основатель нововишневской еврейской общины, г. Рабиновичъ, не могутъ останавливаться на половинѣ пути въ религіозному прогрессу, а потому разрываютъ послѣднія связи съ іудействомъ и становятся болѣе или менѣе убѣжденными христіанами. Подобное явленіе не ново въ европейской жизни, еще недавно оно-же повторилось съ германскими ново-еврейскими общинами, поставившими себя въ болѣе или менѣе близкое отношеніе къ христіанству, но не вполне отказавшимися отъ іудаизма. Всѣ эти общины оказались или мертворожденными или мало-по-малу слились съ протестантствомъ. Но Гартманъ говоритъ намъ о какой-то будущей религіи, согласной съ современнымъ міросозерцаніемъ: онъ думаетъ, что именно эта будущая религія, исповѣдуемая ренегатами еврейства и христіанства, послужитъ звеномъ, соединяющимъ двѣ противоположныя народности. Но о какомъ-же современномъ міросозерцаніи говоритъ намъ Гартманъ? Есть-ли это міросозерцаніе идеалистовъ, матеріалистовъ, пантекстовъ, пессимистовъ, натуралистовъ и т. п.? Вѣдь всѣ эти міросозерцанія очень современны намъ, всѣ они одинаково заявляютъ притязаніе на безусловную современность. Какъ-же возможно изъ всѣхъ этихъ міросозерцаній, противоположныхъ до взаимнаго отрицанія, создать нѣчто цѣльное, какую-то новую религію будущаго? Кто это будетъ тотъ, который откроетъ роду человѣческому или создастъ изъ хаоса противоположныхъ воззрѣній эту будущую религію и долго-ли еще нашимъ либераламъ придется ждать ее? По крайней мѣрѣ затѣя покойнаго лорда Виконсфильда, желав-

шаго слить, какъ говорили наши и заграничныя газеты, культъ Иеговы съ культомъ Киприды, для чего онъ отнялъ у Турціи островъ Кипръ, намъ представляется просто смѣшною и недостойною серьезнаго человѣка. Очевидно, эта или другая будущая религія хочетъ быть рациональною, хочетъ примирить и успокоить притязательныя и скептическія умы всѣхъ людей; но этимъ самымъ она становится въ коренное противорѣчіе съ самою природою истинной религіозности. Религія есть союзъ Бога съ человѣкомъ и непремѣнно основывается на вѣрѣ, на принятіи откровеній отъ Бога (истинныхъ-ли то, или ложныхъ), т. е. на признаніи истинъ недоступныхъ для нашего разума, тѣмъ не менѣе общеобязательныхъ, абсолютныхъ, вѣчныхъ, а потому непремѣнно основывается на авторитетѣ безусловномъ, божественномъ. Тамъ-же, гдѣ индивидуальный человѣческій разумъ является законодателемъ и творцомъ религіи, тамъ нѣтъ этого авторитета, тамъ хаосъ человѣческихъ гаданій и непрерывныя противорѣчія, тамъ нескончаемая борьба и вражда мнѣній. Намъ слѣдовало-бы теперь показать значеніе абсолютныхъ или вѣчныхъ истинъ для нравственной жизни людей какъ индивидуальной, такъ и общественной; но полагаемъ, что это можемъ сдѣлать съ большимъ удобствомъ при разсмотрѣніи третьяго и послѣдняго средства, рекомендуемаго г. Прилукеромъ для достиженія всеобщей религіозной эмансипаціи. Къ этому-то послѣднему средству мы и переходимъ теперь.

Мы замѣчали уже, что г. Прилукеръ коренную причину недружелюбныхъ или даже враждебныхъ отношеній между евреями и христіанами видитъ въ ихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ, въ невѣжественно-религіозныхъ элементахъ, являющихся сильными регуляторами частной и общественной жизни какъ христіанъ, такъ и евреевъ,—словомъ въ томъ, что „всякія ученія націоналистическаго характера, проповѣдующія превосходство той или другой націи или народа надъ всѣми остальными, проповѣдующія сепаратизмъ и отчужденность этого народа отъ остальныхъ и только ему сулящія *идеальные образы общезжитія*, всего менѣе могутъ способствовать мирнымъ международнымъ отношеніямъ и прини-

цинамъ общечеловѣческаго братства“. Эти *идеальные образы общезжитія*, проникнутые глубокимъ несогласіемъ двухъ міросозерцаній, еврейскаго и христіанскаго, примирить которыя ни христіане, ни евреи въ ихъ настоящемъ состояніи не въ силахъ, по мнѣнію г. Прилувера, только разрушаютъ братство народовъ. Само собою разумѣется, что преимущественно это касается христіанъ, какъ господствующаго народонаселенія. Именно, будто-бы, поэтому какъ образованнѣе, такъ и невѣжественнѣе христіане относятся къ евреямъ высокомѣрно, недружелюбно, не по-братски. Г. Прилуверъ говоритъ: „какъ антихристъ, вѣчный противникъ Христа и христіанства, какъ христонродавецъ, еврей не можетъ пользоваться уваженіемъ и симпатіей грубо и невѣжественно вѣрующихъ христіанъ“, такъ „въ свою очередь *болѣе образованный* не можетъ не чувствовать своего превосходства въ этомъ отношеніи, тѣмъ болѣе, что въ немъ вѣками сложилось убѣжденіе въ преимуществахъ умственной силы надъ физической, въ преимуществахъ качества надъ количествомъ“. Итакъ, что-же надобно сдѣлать для прекращенія этого ненормальнаго явленія? Въ чемъ, т. е. состоитъ третій совѣтъ г. Прилувера для достиженія эмансипаціи отъ невѣжественно-религіознаго элемента? Г. Прилуверъ отвѣчаетъ: — въ усвоеніи себѣ общечеловѣческихъ и даже общемировыхъ альтруистическихъ началъ. Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ онъ, что „мировой прогрессъ и общечеловѣческое благо должны находиться (и, конечно, находятся) въ тѣсной связи и гармоніи съ общечеловѣческою системою нравственности“; поэтому „моральная цѣнность той или другой (религіозной) системы прямо пропорціональна широтѣ вложенныхъ въ нее общечеловѣческихъ, если не общемировыхъ альтруистическихъ началъ“. Очевидно, г. Прилуверъ думаетъ, что существуютъ какія-то общечеловѣческія, а можетъ быть даже общемировыя альтруистическія начала нравственности, независимо отъ тѣхъ или другихъ религіозныхъ системъ. Та религія, которая восприняла въ свою систему эти начала, имѣетъ будущее и можетъ развиваться; напротивъ того, та религія, которая очень мало имѣетъ общаго съ этими нача-

лами, не способна ни къ какому развитію и поэтому не имѣетъ будущаго. Съ этой точки зрѣнія г. Прилукеръ очень строгъ какъ въ талмудическому, такъ и въ ветхозавѣтному іудаизму, потому что моральная система ихъ обнаруживаетъ почти совершенное отсутствіе альтруистическихъ элементовъ. Правда, онъ замѣчаетъ, что талмудъ и въ особенности позднѣйшіе средневѣковые раввины значительно смягчили напримѣръ безпощадное отношеніе къ иноплеменникамъ и иновѣрцамъ, практиковавшееся древнимъ (т. е. ветхозавѣтнымъ) іудаизмомъ; тѣмъ не менѣе онъ рѣшительно утверждаетъ, что ни древній, ни талмудическій іудаизмъ не могутъ имѣть будущности по совершенному почти отсутствію альтруистическихъ началъ. Указавши на нѣсколько гуманныхъ и человѣколюбивыхъ мнѣній о христіанахъ разныхъ раввиновъ, г. Прилукеръ говоритъ: „Я могъ-бы привести множество подобнаго рода выдержекъ и отъ другихъ мудрецовъ раввинага, но какъ ни свѣтлы такіе взгляды и мнѣнія, все же они ни для кого не обязательны, а потому въ сущности стоятъ внѣ іудаизма и никакъ не измѣняютъ свойственнаго ему духа узкаго націонализма и грубаго матеріализма“. Съ этой-же точки зрѣнія г. Прилукеръ смотритъ, повидимому, одобрительно на христіанство, такъ какъ, по нему, сущность христіанскаго ученія, помимо его догматическихъ сторонъ, критически разсматривать которыя не входитъ въ планъ сочиненія г. Прилукера, именно и состоятъ въ пополненіи этого огромнаго пробѣла въ іудаизмѣ, т. е. „въ распространеніи принципа любви и равенства предъ Господомъ на все человѣчество“. Само собою впрочемъ разумѣется, что и въ христіанствѣ это пополненіе не есть еще окончательное, заключительное, вѣчное; оно можетъ развиваться по мѣрѣ большаго и большаго усвоенія себѣ общечеловѣческихъ, а можетъ быть и общеміровыхъ альтруистическихъ началъ. По крайней мѣрѣ г. Прилукеръ говоритъ: „Самый высшій этический принципъ іудаизма выраженъ въ извѣстной заповѣди: „Люби ближняго, какъ самого себя“, — заповѣди, не вошедшей въ десятословіе, а высказанной между прочимъ и гораздо позже по времени“. Но это моральное

правило, но нему, не есть еще высочайшее требованіе этики, такъ какъ въ религіозныхъ ученіяхъ древнихъ индусовъ было еще болѣе высокое требованіе—любить ближняго *болѣе*, чѣмъ самого себя. Ясно, такимъ образомъ, что христіанство, основанное на заповѣди, не вошедшей въ десятословіе, на требованіи любить ближняго, какъ самого себя, еще не достигло высочайшихъ идеаловъ этики; но во всякомъ случаѣ, христіанство, положивши эту пропущенную въ десятословіи заповѣдь въ основу жизни своихъ послѣдователей, дополняетъ іудейство, а потому имѣетъ, повидному, будущность, т. е. можетъ развиваться, пополняться и совершенствоваться, разумѣется, при полной религіозной эмансипаціи, но крайней мѣрѣ, среди образованныхъ людей.

Г. Прилукеръ не говоритъ намъ въ ясныхъ выраженіяхъ о томъ, какою цѣлюю приобрѣтается это развитіе религіозныхъ системъ, способныхъ къ большому и большому усвоенію себѣ общечеловѣческихъ или общеміровыхъ альтруистическихъ началъ? Приобрѣтается-ли оно утратою религіозныхъ особенностей въ каждомъ вѣроисповѣданіи, или оно удобно можетъ уживаться съ этими особенностями различныхъ религіозныхъ системъ? Но рѣшеніе этого вопроса не можетъ быть затруднительно ни для кого. Если религіозныя особенности, какъ и вообще всякая національная исключительность, служатъ преградой или задержкою для введенія въ жизнь общеміровыхъ альтруистическихъ началъ, если эти особенности даютъ мѣсто сенаратизму, отчужденности среди людей, то ясно, что ради полного братства, равенства и всеобщей любви они должны быть устранены, потому что въ нихъ скрывается величайшее препятствіе къ достиженію всеобщаго нравственнаго прогресса. Именно эту мысль въ отношеніи къ христіанству съ полною откровенностію высказываетъ Лессингъ въ своемъ „Натанъ мудромъ“. Одно изъ дѣйствующихъ лицъ упомянутой нами драмы его высказываетъ, наиримѣрь, слѣдующія сужденія о христіанахъ и христіанствѣ:

„Ихъ гордость въ томъ, чтобъ только  
Быть христіанами, а не людьми.



И даже то, что отъ Христа осталось  
 Имъ человѣческаго въ ихъ суевѣрїи,  
 Они возлюбили не за человѣчность,  
 А потому, что такъ Христось учплъ ихъ,  
 Такъ поступалъ Христось. И благо имъ,  
 Что былъ еще онъ добрымъ человѣкомъ,  
 И что его слова и добродѣтель  
 Они на вѣру могутъ взять. Да что!  
 Какая добродѣтель?—Имя! имя  
 Его должно распространяться всюду,  
 Должно уничтожать, должно позорить  
 Всѣ имена другихъ людей хорошихъ.  
 Объ имени, вѣдь, только и хлопчуть“.

И такъ третій видъ религіозной эмансипаціи состоитъ въ томъ, чтобы прежде всего быть человѣкомъ, чтобы усвоить себѣ общечеловѣческія альтруистическія начала, не взирая на такія или инныя религіозныя воззрѣнія и принимаемое нами вѣроученіе. Если эти религіозныя воззрѣнія удобно могутъ мириться или уживаться съ альтруистическими началами, то благо имъ,—они имѣютъ будущее; если-же нѣтъ, то имъ же хуже,—они должны погибнуть.

Очевидно, наши образованные евреи говорятъ намъ именно объ общечеловѣческихъ или общеміровыхъ началахъ нравственности, т. е. говорятъ намъ о нравственности, независимой отъ религіозныхъ воззрѣній, и затѣмъ всѣ существующія разности нравственнаго сознанія объясняютъ подлежащими уничтоженію разностями религіозныхъ догматовъ. По ихъ понятію, такъ какъ эти всеобщія альтруистическія начала существуютъ, отличаются характеромъ необходимости, всеобщности и общеобязательности, то они сами по себѣ уже достаточно сильны для того, чтобы ввести среди людей всеобщее братство, равенство и свободу, распространить среди нихъ истинное царство Мессіи, царство правды, гуманности и всеобщаго міра. Надобно только сознать эти всеобщія альтруистическія начала, надобно уяснить ихъ и возвести всѣхъ людей къ ясному пониманію ихъ. А между тѣмъ Брама или Іегова, Зевсъ или Христось, Зороастръ или Маго-

меть, — каждый отъ своихъ послѣдователей требуетъ признанія особенныхъ религіозныхъ догматовъ, и этимъ вводитъ рознь, вражду и сепаратизмъ въ человѣческую жизнь. Что-же надобно сказать объ этихъ умствованіяхъ и благожеланіяхъ намъ, христіанамъ? Какъ надобно смотрѣть на нихъ съ общерелигіозной точки зрѣнія? Нельзя конечно отвергать существованія въ природѣ человѣческой нравственныхъ началъ, — неизмѣнныхъ, всеобщихъ и общеобязательныхъ; не хотимъ отвергать и того, что съ развитіемъ человечества эти начала болѣе и болѣе уясняются, усиливаются и распространяются на счетъ началъ эгоистическихъ; соглашаемся даже и съ тѣмъ, что именно въ этихъ началахъ надобно искать пробнаго камня для религіозныхъ воззрѣній. Давно уже замѣчено, что уклоненіе религіознаго сознанія въ дурную сторону, въ ложныя представленія, всегда вызывало реакцію со стороны нравственной жизни. Реакція, исходя изъ нравственнаго начала, имѣла на своей сторонѣ голосъ нравственнаго сознанія. Извѣстно, что всѣ религіозныя реформы были въ своемъ основаніи реакціей нравственнаго сознанія противъ испорченной религіи. Но крайней мѣрѣ, во имя нравственныхъ началъ греческіе поэты и философы боролись противъ безнравственности мѣологическихъ представленій греческой религіи; во имя этихъ-же началъ ветхозавѣтные пророки вооружались противъ увлеченій язычествомъ въ еврейскихъ царствахъ; да еще и въ недавнее сравнительно время реформація выступила на борьбу съ римско-католичествомъ во имя тѣхъ-же самыхъ нравственныхъ началъ. Но что-же это доказываетъ? Конечно, только то, что истинно-религіозное не должно противорѣчить истинно-нравственному; что то религіозное, которое противорѣчитъ истинно-нравственному, не есть истинно-религіозное, и то нравственное, которое противорѣчитъ истинно-религіозному, не есть дѣйствительно нравственное. Все это, слѣдовательно, несколько не отвергаетъ внутренней, неразрывной связи между истинною религією и истинною нравственностію. Въ какомъ именно отношеніи находитесь христіанская религія къ истинной нравственности, къ альтруиз-

му? Мы видѣли уже, что, по мнѣнію г. Прилукера, іудайзмъ долженъ растаять, исчезнуть предъ лицомъ альтруизма; долженъ перестать быть тѣмъ, чѣмъ есть, если только хочетъ стать всемірною религіею. Но его сужденія о христіанствѣ въ этомъ отношеніи, какъ мы тоже замѣчали уже, неопредѣленны, двусмысленны и во всякомъ случаѣ недостаточно ясны. Онъ говоритъ только о будущихъ чаяніяхъ христіанской религіи по мѣрѣ развитія въ ней альтруизма, онъ не касается теоретической стороны христіанства, онъ скорбитъ только о практической или фактической недостаточности альтруизма среди христіанскихъ обществъ. Итакъ мы должны замѣтить, если г. Прилукеръ говоритъ намъ въ этомъ случаѣ только о недостаточномъ проявленіи фактической любви въ жизни христіанъ и о возможности болѣе полного выраженія этой любви среди нихъ, то онъ правъ; но если онъ думаетъ, что христіанство должно воспринять въ себя какія-то новыя начала альтруизма съ измѣною догматамъ, должно воспринять въ себя какой-то высшій этическій принципъ, доселѣ невѣдомый христіанству,—то онъ рѣшительно ошибается. Откуда, въ самомъ дѣлѣ, истекаетъ то явленіе, что христіане часто живутъ несогласно съ началами любви? Почему они не отличаются преимущественными дѣлами любви сравнительно съ исповѣдниками другихъ религій? Не зависитъ-ли это въ концѣ-концовъ отъ неудовлетворительности теоретическихъ и практическихъ основъ въ нашей христіанской жизни? Прекрасно отвѣчаетъ на всѣ подобныя вопросы преосвященный Амвросій. Онъ говоритъ: „кредъ подобными вопросами мы должны склонить головы, какъ рѣшительно виновные. Но вотъ особенность нашего положенія, мы гибнемъ не отъ ложныхъ воззрѣній, примѣшавшихся къ ученію нашей Церкви, а единственно отъ того, что вышли изъ послушанія своей святой Церкви. Въ догматахъ и уставахъ нашей Церкви нигде не можетъ намъ указать ни малѣйшаго уклоненія отъ истины Христова и апостольскаго ученія; мы можемъ спокойно и съ увѣренностію ожидать всякихъ возраженій, всякой полемики; но если кто скажетъ, что мы измѣняемъ нашей ма-

тери Церкви, тотъ скажетъ правду\* \*). И такъ, не теорія, а практика жизни причиняетъ ущербъ христіанству. Все догматы христіанской религіи суть звенья одной и той-же цѣпи, части одной и той-же ограды, охраняющей и ограждающей христіанскую жизнь; нельзя уничтожить ни одного догматическаго звена въ этой цѣпи и нельзя ввести ни одного новаго практическаго начала жизни въ эту ограду, чтобы не разорвать самой цѣпи и не повредить оградѣ. Но увы! какъ вездѣ и во всемъ, такъ и въ христіанской жизни, можно быть отличнымъ теоретикомъ и очень дурнымъ практикомъ. Но этого мало. Что такое альтруизмъ, въ особенности что такое альтруистическія начала внѣ откровенной религіи, независимо отъ этой религіи? Извѣстно, что слово *альтруизмъ* есть новомодное слово и, если не ошибаюсь, впервые введено во всеобщее употребленіе Кюнтомъ; но смыслъ этого слова въ моральныхъ системахъ извѣстенъ уже давно. Еще энциклопедисты издѣвались надъ христіанскою нравственностью, какъ стоящею въ связи съ религіею, издѣвались затѣмъ надъ всѣми, такъ называемыми, богословскими добродѣтелями (вѣра, надежда и любовь), и хотѣли замѣнить эти добродѣтели нравственностію гуманистическою или натуралистическою. „Ты имѣешь вѣру и надежду, говоритъ напр. Вольтеръ, я съ этимъ тебя поздравляю. Твои теологическія добродѣтели—дары небесныя; твои кардинальныя добродѣтели—превосходныя качества, которыя приносятъ пользу твоему поведенію. Но это не добродѣтели въ отношеніи къ твоему ближнему. Благоразумный дѣлаетъ добро себѣ, а добродѣтельный дѣлаетъ его людямъ“. Вольтеръ даже утверждалъ, что самый негодный человѣкъ по внутреннимъ качествамъ можетъ быть полезнымъ для общества, а потому долженъ быть признанъ добродѣтельнымъ. И такъ альтруизмъ состоитъ исключительно въ благожелательныхъ и благотворительныхъ отношеніяхъ къ людямъ, въ достиженіи индивидуальными усиліями всеобщаго благоденствія и благополучія, въ своевременной помощи всѣмъ нуждающимся, безъ всякой заботы о своемъ личномъ

\*) „Харк. Епарх. Вѣдомости“ 1883 г. № 51.

самоусовершенствованіи въ нравственной жизни, безъ мучительнаго безпокойства о спасеніи своей души и о поставленіи себя въ должныя отношенія къ Божеству. Контъ пошелъ дальше въ этомъ направленіи. Онъ не только назвалъ кардинальныя или богословскія добродѣтели безполезными, но и рѣшительно высказалъ положеніе, что ближняго надобно любить больше себя, и даже создалъ особенный культъ почитанія женщины. А въ наше время, близкій послѣдователь и ученикъ его, Спенсеръ, примѣнивши къ позитивной морали теорію Дарвина, сталъ уже утверждать въ своей этической системѣ, что развитіе альтруизма совершается въ родѣ человѣческомъ съ такою-же послѣдовательностію, постепенностію и неизбѣжностію, какъ и развитіе всякаго другаго вида жизни, существующаго въ природѣ. Онъ сравниваетъ альтруизмъ съ теплотою, а эгоизмъ съ холодомъ или поглощеніемъ этой теплоты и думаетъ, что родъ человѣческій, начавшій свое моральное развитіе съ эгоизма, въ наше время достигъ уже того состоянія, при которомъ его альтруизмъ и эгоизмъ ведутъ упорную и равносильную борьбу, какъ холодная и теплая температура въ одной и той-же мѣстности; онъ признаетъ затѣмъ, что настанетъ наконецъ время, когда альтруизмъ совершенно убьетъ эгоизмъ и самыя холодныя эгоисты, съ развитіемъ альтруистической теплоты, превратятся въ любвеобильныхъ альтруистовъ, подобно тому какъ самыя холодныя предметы, поглотившіе солнечную теплоту въ достаточномъ количествѣ, и сами дѣлаются способными разсѣивать эту теплоту вокругъ себя. То будетъ счастливое, завидное время! Когда-же наступитъ оно? Мы думаемъ, —никогда, потому что природа человѣческая останется неизмѣнною, потому что, если въ природѣ человѣческой развивается альтруизмъ, то во всякомъ случаѣ, съ поразительною силою развивается и эгоизмъ. Прекрасно поэтому говоритъ профессоръ Линицкій, что подобныя иллюзіи или предположенія, отодвигающія задачу натуралистической морали, — всеобщій альтруизмъ и всеобщее благополучіе, — въ неопредѣленную даль, чрезъ то превращаютъ эту мораль въ пустую мечту, въ праздное соз-

даніе фантазіи безъ всякаго практическаго значенія. Онъ именно говоритъ: „либерализмъ чистую вѣру въ высокое предназначеніе человѣка и нравственное достоинство его духа, ту вѣру, которую человѣку даетъ религія, тщится замѣнить неизменною и пустою вѣрою въ будущее всеобщее равенство и благополучіе людей. Чтобы эта послѣдняя вѣра могла прочно утвердиться въ человѣкѣ, для этого требуется значительное искаженіе умышленное и нравственное; необходимо въ конецъ, веѣми своими помыслами и веѣмъ сердцемъ, прилѣпиться къ животной своей природѣ, въ нее погрузиться до того, чтобы матеріальное, чисто животное довольство хотя-бы и всеобщее, возвести въ идеаль, сдѣлать предметомъ вѣры. Безъ рѣшительнаго извращенія человѣческаго духа такая вѣра можетъ быть только лицемерною; ее могутъ поставить на мѣсто религіозной вѣры только такіе люди, для которыхъ она служитъ орудіемъ обмана, прикрытіемъ и оправданіемъ низкихъ страстей“ \*). Итакъ, не будемъ обманываться! Космополитическій альтруизмъ и христіанская любовь не имѣютъ между собою ничего общаго. Христіанская любовь есть понятіе, такъ сказать, всеобъемлющее; она обнимаетъ собою все наши нравственныя отношенія къ Существому Высочайшему, къ ближнимъ нашимъ и къ намъ самимъ; напротивъ того альтруизмъ есть понятіе служенное, ограниченное, исключительно имѣющее въ виду внѣшнія отношенія наши къ обществу людей, насъ обвужающихъ; христіанская любовь вообще, уясняемая и укрѣпляемая правильною и законною любовію человѣка къ самому себѣ, въ этой послѣдней любви находитъ твердую основу и ясную норму своего проявленія, обрѣтаетъ достовѣрное правило и наглядный масштабъ своего обнаруженія; напротивъ того, альтруизмъ, не зная правильной любви человѣка къ самому себѣ и также унижая эту послѣднюю любовь сравнительно съ любовію къ ближнимъ, теряетъ изъ виду истинное правило, истинную норму и достовѣрный масштабъ любви вообще къ нашимъ ближнимъ и потому легко переходитъ въ ненормальное и даже антиномистическое

\*) См. „Славянофильство и либерализмъ“. Кіевъ. 1882, стр. 227 и дал.

(беззаконное) обнаруженіе любви къ людямъ; христіанская любовь, наконецъ, всегда и неизмѣнно есть явленіе строго духовное, нравственное и высокое; напротивъ того альтруизмъ есть лишь проявленіе естественныхъ, натуралистическихъ и даже половыхъ инстинктовъ, болѣе или менѣе согласныхъ съ требованіемъ нравственнаго долга. И вотъ поэтому-то г. Прилуверъ совершенно правъ съ своей точки зрѣнія, когда говоритъ, что іуданзмъ, мечтающій быть всемірною религіею, чтобы достигнуть своей цѣли въ виду развивающагося альтруизма, долженъ перестать быть тѣмъ, чѣмъ онъ есть. Вѣра въ какое-бы то ни было откровеніе не можетъ существовать рядомъ съ космополитическимъ альтруизмомъ. Но съ такою-же послѣдовательностію г. Прилуверъ долженъ былъ-бы сказать, что и христіанство, при всемъ своемъ превосходствѣ предъ іуданзмомъ, не имѣетъ никакой будущности и должно уступить мѣсто жизни, согласной съ всемірными альтруистическими началами, хотя онъ, повидному, относится къ христіанству съ большою снисходительностію, чѣмъ къ іуданзму. Скажемъ даже больше. Никакая религія, признающая или допускающая сверхъестественный элементъ, не можетъ идти рука объ руку съ космополитическимъ альтруизмомъ, потому что никакая религія не можетъ забыть своего Бога и неизмѣнно требуетъ такой или иной борьбы съ неодобряемымъ совѣстію естественными человѣческими склонностями, между тѣмъ какъ альтруизмъ мечтаетъ объ ихъ полномъ удовлетвореніи. И правда, г. Прилуверъ думаетъ, что буддизмъ, „этотъ, какъ онъ выражается, чисто раціоналистическій и моралистическій культъ“, содержитъ въ себѣ будто-бы „идеальнѣйшій альтруизмъ“; но онъ страшно ошибается. Религіозное стремленіе буддизма къ погашенію жизни, къ нирванѣ, столько-же можно назвать альтруизмомъ, сколько, на примѣръ, самоубійство можно назвать самоотверженіемъ, или религіозный развратъ баядерокъ высокою гуманною любовію \*). Но пойдѣмъ

\*) Въ доказательство „идеальнѣйшаго альтруизма“ въ буддизмѣ г. Прилуверъ приводитъ слѣдующій рассказъ Будды своимъ ученикамъ объ одномъ эпизодѣ изъ своихъ воплощеній, именно о жизни въ тѣлѣ зайца. Будучи зайцемъ, Будда являлся тогда въ лѣсу, между дикими звѣрями, питаясь травой, листьями и плодами.

дальше. Что такое альтруистическія начала въ откровенной религіи? Въ сѣ они суть ни болѣе ни менѣе, какъ только идеальныя стремленія человѣка, или, такъ называемыя, „чистыя, идеалы разума“; они слишкомъ отвлечены, слишкомъ абстрактны, а потому не имѣютъ жизненной полноты и опредѣленности указанныхъ откровеніемъ нравственныхъ требованій, и суть только формальныя отвлеченныя понятія, потому что въ откровенія имъ

Однажды въ праздничный день забрелъ въ лѣсъ бѣдный браминъ, голодный и усталый. То былъ преобразившійся Сакка, царь боговъ, пожелавшій испытать Будду. Зайчикъ будто-бы былъ очень огорченъ тѣмъ, что у него не было ни кунжута, ни риса, ни манса, а только одна травка, которая не годится въ пищу достойному. Тогда зайчикъ сказалъ брамину: „Я дамъ тебѣ сегодня достойное подаліе, какого еще никто никогда не давалъ. Собери дровъ и разведи огонь: я хочу зажарить самъ себя въ пашу“. Браминъ собралъ дрова, сложилъ ихъ въ огромную кучу и положилъ въ средину ихъ горящихъ угольевъ. Когда пламя высоко поднялось, зайчикъ подпрыгнулъ вверхъ и стремительно бросился въ пылающій огонь; браминъ получилъ отличнѣйшее жаркое. Въ этомъ поступкѣ зайца - Будды г. Прилукеръ видитъ идеальнѣйшій альтруизмъ. Мы же не видимъ здѣсь и тѣни альтруизма или какой-бы то ни было любви. Будда, вѣрный основныя начала буддизма, стремился при этомъ случаѣ только къ отрицанію жизни, къ погашенію ея, къ нирванѣ; и онъ сдѣлалъ-бы тоже самое, что сдѣлалъ, т. е. пожертвовалъ-бы своею жизнію не только для царя боговъ, Сакки, но для кого угодно, по какому угодно поводу и въ иномъ или внутреннемъ мотиву, если бы только предопредѣленное ему время очищенія въ тѣлѣ зайца уже исполнилось и если-бы царь боговъ пожелалъ подвергнуть его подобному испытанію. Во всемъ этомъ разсказѣ слышится лишь сильнѣйшее желаніе Будды убить свою жизнь, чтобы поскорѣе избѣжать Майи, обольщенія, и достигнуть блаженной нирваны, но вътъ и помину объ альтруизмѣ, о натуралистической жадѣ жизни, о натуралистическомъ или природномъ удовлетвореніи своихъ желаній. Къ подобной-же нравственной категоріи принадлежитъ и другой, приводимый г. Прилукеромъ, буддійскій разсказъ о молодомъ человѣкѣ Пурнѣ, отправляющемся съ проповѣдью буддизма къ жителямъ Хронопоранта, — жестокимъ, бѣшеннымъ и наглымъ, — въ надеждѣ, что если они убьютъ его, то этимъ окажутъ ему благодѣяніе, такъ какъ освободятъ его съ такою легкою скорбію отъ этого тѣла, исполненнаго нечистотъ. Повторяемъ, во всемъ этомъ нѣтъ и малѣйшихъ признаковъ альтруизма, между тѣмъ г. Прилукеръ приводитъ все это въ доказательство идеальнѣйшей буддійской морали, идеальнѣйшаго альтруизма и съ грустью замѣчаетъ: „вся эта необыкновенная чистота нравовъ и возвышеннѣйшее (нравственное) направленіе относятся, конечно, къ добрымъ старымъ временамъ возникновенія буддизма; нынѣ же, благодаря общимъ свойствамъ человѣковъ, жотъ пѣкогда чисто рационалистическій и моралистическій культъ искаженъ и обезображенъ услужливыми привавленіями и пзмѣненіями непризваныхъ благодѣтелей и, по отзывамъ ученыхъ путешественниковъ, представляетъ только жалкіе остатки своего прежняго величія и духа“. Подумайте, читатель, какая жалость!...



недостаетъ средоточія въ личномъ, живомъ и всесовершенномъ Богѣ. Ихъ развитіе и уясненіе зависить отъ нашего разума; но такъ какъ наши понятія о разумномъ и неразумномъ, о добромъ и зломъ, не имѣютъ, да и не могутъ имѣть у всѣхъ людей тождества и устойчивой опредѣленности, то и нравственность, опирающаяся на такихъ понятійхъ, по необходимости должна быть пзмѣнчивою, колеблющеюся и неустойчивою. Космополиты указываютъ намъ на гуманность, человѣчность, какъ на существенное содержаніе альтруизма. Но кто видѣлъ ясно этого абстрактнаго, отвлеченнаго человѣка, по идеалу котораго мы должны расплачивать свою нравственную жизнь? Не воображаетъ-ли себѣ каждый изъ насъ этого идеальнаго человѣка согласно съ своею собственною эмпирическою природою, своими природными расположеніями, духомъ своего времени и т. п.? Во всякомъ случаѣ вѣрно то, что эгоизмъ столько-же, или даже болѣе свойственъ природѣ человѣка, а потому и гуманенъ, человѣченъ, какъ и альтруизмъ, а потому, далѣе, нашъ идеальный человѣкъ, созданный нашею грѣховною фантазіею, всегда будетъ или слишкомъ абстрактенъ, или слишкомъ эгоистиченъ, какимъ онъ дѣйствительно и представляется у древнихъ классическихъ философовъ и у современныхъ намъ романистовъ. Одно христіанство указало намъ во Христѣ идеальный или, лучше сказать, божественный образъ человѣка, полный жизненной реальности, правды и истины; никакой критикъ не могъ уловить или указать въ жизни Его что-нибудь абстрактное, погрѣшительное и непоследовательное какъ въ словахъ, такъ и въ дѣйствіяхъ Его. Поэтому противники Христа и хотятъ считать Его образъ за мнѣ, за поэтическое изображеніе. Однако никто изъ этихъ противниковъ не могъ изъяснить чуда появленія такой изобразительности или художественной изобрѣтательности, не могъ изъяснить чуда такой святой и чистой дѣятельности фантазіи въ грѣшномъ до растлѣнія родѣ человѣческомъ. Приведемъ здѣсь кстати сужденіе о христіанскомъ идеалѣ нравственности Джона Стюарта Милля, писателя, не питавшаго особеннаго расположенія къ христіанству, но отличавшагося замѣча-

тельною силою мысли и бывшаго въ наши времена выдающимся проповѣдникомъ утилитарной морали. „Христіанство, говоритъ онъ, поставляетъ идеаль совершенства и образецъ для подражанія въ божественной личности и чрезъ то оказываетъ могущественное вліяніе на образованіе нравственнаго характера людей. Идеаль этотъ никогда не станетъ позади своего времени, никогда не потеряетъ своего значенія для человѣчества. Христосъ никогда не перестанетъ служить для насъ образцомъ совершенства. И какъ ни много новѣйшею критикою выбрасывается изъ евангельскаго изображенія Его въ качествѣ историческаго элемента, проникшаго будто въ Его исторію, Самъ Христосъ все-же остается единственною личностію во всемірной исторіи, въ одинаковой степени несравнимою какъ со всеми своими послѣдователями, такъ и со всеми своими предшественниками. Что евангельскій Христосъ есть историческая личность—это выше всякаго сомнѣнія. Пусть чудеса Его созданы преданіями, традиціями Его учениковъ. Но кто-же изъ нихъ былъ способенъ сочинить нравственныя рѣчи Іисуса Христа или создать Его несравнимый характеръ? Такъ какъ въ Его лицѣ удивительно гармоническимъ образомъ соединяются свойства необычайнаго гениа (sic!) съ свойствами необычайнаго нравственнаго реформатора (sic!), праведника и мученика, то слѣдуетъ сказать, что религія, провозгласившая Его нравственнымъ вождемъ человѣчества на все времена, не могла сдѣлать никакого лучшаго выбора. Какъ для вѣрующихъ, такъ и для невѣрующихъ ничего не можетъ быть достойнѣе, какъ жить и поступать во всемъ такъ, чтобы Христосъ могъ одобрить нашу жизнь“ \*).

Космополиты указываютъ еще на общечеловѣческую любовь, какъ на существенное содержаніе альтруистическихъ началъ. Но что такое эта общечеловѣческая любовь, о которой говорятъ намъ они? Есть-ли она чувство? Но чувство, какъ всякое человѣческое чувство, не можетъ относиться къ абстрактному человѣчеству, а непременно имѣетъ въ виду конкретныхъ людей; нельзя любить

\*) См. „Пр. обозр.“ Іюль—Іюль, 1877, стр. 341—342.

отвлеченнаго общечеловѣка, а можно любить только этихъ опредѣленныхъ людей. Даже и допуская развитіе этого общечеловѣческаго чувства, по крайней мѣрѣ въ натурахъ избранныхъ, — кто не видитъ, что оно само по себѣ, независимо отъ религіозныхъ началъ, по своей отвлеченности, абстрактности и безсодержательности не можетъ быть прочною основою человѣческой нравственности. Какъ и всякое чувство, оно подвержено колебаніямъ, ложному направленію и даже извращенію. Какъ часто человѣкъ бываетъ полонъ благихъ намѣреній, какъ часто стремится къ дѣятельности во имя добра и ради добра! Какъ часто, особенно въ молодости, готовъ вмѣстить всѣхъ людей въ своемъ сердцѣ; но жизнь таже часто ставитъ ему неодолимыя преграды, таже часто лучшія намѣренія его не приводятъ ни къ какимъ добрымъ послѣдствіямъ. Еще не долго идетъ онъ по жизненному пути, и уже замѣчаетъ, что въ этой жизни сила сдерживаетъ ерѣдко верхъ надъ правомъ, притворство и лезть, коварство и хитрость торжествуютъ надъ честностію, невинный пзнемогаетъ подъ тяжестію страданій, тогда какъ виновный остается безнаказаннымъ. И вотъ въ его душу закрадывается разочарованіе развивается пессимпстическое воззрѣніе на людей, мпзантропія, — словомъ, зло поселяется въ его душѣ, оно преобладаетъ тамъ, оно владычествуетъ тамъ! Что будетъ тогда съ нашею общечеловѣческою любовію, если религія не прійдетъ къ намъ на помощь? Что будетъ тогда съ этою любовію, какъ чувствомъ, если она не предстанетъ предъ нашимъ сознаніемъ какъ нравственный долгъ, усиленный требованіями религіи? Именно поэтому-то всегда будутъ истинны слова любвеобильнаго Апостола христіанъ о томъ, что истинную любовь къ людямъ мы впервые узнали въ лицѣ нашего Спасителя и что надобно любить людей не по требованію измѣнчиваго чувства, а по требованію религіозно-нравственнаго долга. *Возлюбленннги*, говоритъ онъ, *возлюбимъ другъ друга, яко Той перше возлюбилъ насъ*. Если-же космополитическая любовь къ человѣчеству тождественна съ нравственнымъ долгомъ, то ея связь съ религіею неразрывна. Только религія усиливаетъ,

возбуждаетъ и окрыляетъ требованіе моральнаго долга, только она указываетъ его происхожденіе отъ Бога; только она выясняетъ и освѣщаетъ его содержаніе, показываетъ его значеніе для настоящей и будущей жизни; только она, наконецъ, производитъ на душу глубокое эстетическое или художественное впечатлѣніе, которое по Герbartу столь существенно принадлежитъ религіи, что если-бы она не дѣйствовала эстетически, то не могла бы дѣйствовать и морально. Особенно это надобно сказать о христіанствѣ, которое производитъ на душу сильное художественно-моральное впечатлѣніе. Предъ художественно-моральною красотой христіанства не могла устоять вся прелесть поэзіи классической мифологіи. Да, христіанство предлагаетъ намъ *высочайшій идеалъ нравственности*, идеалъ божественнаго страданія и божественнаго прославленія,—идеалъ, ни на минуту не позволяющій намъ предаваться самообольщенію своею нравственностію, подобно, напримеръ, евангельскому фарисею, гордому стоику, или безбожному автономисту нашихъ дней. Христіанская религія ежеминутно будитъ нравственное сознаніе и требуетъ отъ людей непрерывнаго нравственнаго прогресса. Прекрасно поэтому говорить Лихтенбергъ, что теорія космополитической морали, независимой отъ религіи, основывается на величайшей логической ошибкѣ: она смѣшиваетъ фактъ нравственнаго долга, который всеобщъ, неизмѣненъ и даже божественъ, съ моральнымъ знаніемъ или прагматическимъ проявленіемъ этого долга, которое всегда бываетъ индивидуально, измѣнчиво и слишкомъ человѣчно. Именно съ такимъ характеромъ является у насъ знаніе нравственнаго долга потому, что въ каждомъ индивидуумѣ оно выясняется или затемняется, улучшается или ухудшается сообразно съ особенными органическими, географическими, этнографическими и историческими условіями развитія каждой личности. Безъ сомнѣнія, этотъ-то характеръ знанія нравственнаго долга и имѣлъ Апостолъ въ виду, когда заповѣдывалъ христіанамъ испытывать въ сердцѣ своемъ, *что есть святая, богоугодная и совершенная воля Божія* (Рим. XII, 2).

Не хотимъ однако-же безусловно оспаривать возможности без-

религіозной нравственности, имѣющей нѣкоторую нравственную цѣнность. Соглашаемся даже, что и безъ положительной религіи, безъ положительныхъ отношеній къ волѣ Божіей, космополиты и автономисты нашихъ дней, руководясь идеей гуманности, чувствомъ человѣческаго достоинства, альтруистическими началами и пр., могутъ совершать дѣла, имѣющія нѣкоторую нравственную цѣну. Мы съ удовольствіемъ отмѣчаемъ напр. фактъ, заявляемый иногда нашею текущею литературою, что молодое поколѣніе образованныхъ евреевъ, получившее воспитаніе въ нашихъ среднихъ и высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, далеко не похоже на своихъ собратьевъ - талмудистовъ, что оно отвергаетъ вѣковую эксплуатацію талмудистовъ, хочетъ жить честнымъ трудомъ, ищетъ свѣта просвѣщенія и стремится къ разумной человѣческой жизни. Мы не хотимъ сомнѣваться въ этомъ, пусть для насъ это будетъ несомнѣннымъ фактомъ. Но фактъ нисколько не отнимаетъ цѣны у положительной религіи и не умаляетъ ея высокаго вліянія на нравственность. Наши образованные евреи живутъ въ сферѣ дѣйствія христіанской религіи и слѣдовательно въ сферѣ дѣйствія ея нравственныхъ началъ. Можно-ли утверждать то, что эта сфера дѣйствія не имѣетъ на нихъ никакого вліянія? Можно-ли думать, что духъ нашихъ школъ, безъ сомнѣнія, христіанскій, нравственные воззрѣнія и сужденія этихъ школъ, умы товарищества и даже дружба съ христіанскими сверстниками не имѣютъ никакого вліянія на развитіе и укрѣпленіе тѣхъ добрыхъ нравственныхъ расположеній въ средѣ молодого поколѣнія образованныхъ евреевъ, о которыхъ говоритъ намъ иногда наша текущая литература? Можно-ли думать, наконецъ, что христіанская атмосфера жизни, которою они окружены со всѣхъ сторонъ, не производитъ на нихъ никакого давленія? Надобно удивляться даже, почему эта сфера дѣйствія не оказывается болѣе сильной и болѣе могущественной въ отношеніи къ нимъ, почему не привлекаетъ ихъ къ христіанству вполне, почему не роднитъ и не сливаетъ ихъ съ русскимъ народомъ настолько, чтобы они могли отдать ему свою душу и свое сердце и перестали-бы увлекаться

фантастическими планами о выселеніи напр. въ Америку или Палестину, что даже и г. Прилукеръ называетъ сумасбродствомъ. Во всякомъ случаѣ, космополиты и автономисты болѣе или менѣе нравственные и добродѣтельные только доказываютъ этимъ, что чувство завѣщанности отъ Существа Высочайшаго неистребимо въ ихъ духѣ; и не поклоняясь личному Богу въ смыслѣ положительной религіи, они поклоняются безличному долгу. Безличный долгъ замѣняетъ для нихъ личнаго Бога. Но какова эта замѣна? Состоятельна-ли она? Кто поручится, что юношеское увлеченіе долгомъ, безъ вѣрнѣйшихъ и твердыхъ религіозныхъ вѣрованій, устоитъ при первомъ серьезномъ искушеніи, при первыхъ неудачахъ, особенно когда наступятъ пожилые годы, когда идеалы тускнѣютъ въ душѣ, когда забродываетъ сомнѣніе въ собственныхъ силахъ и когда вторгается въ душу тяжелое, безотрадное разочарованіе во всѣхъ юношескихъ надеждахъ? И вотъ поэтому даже Кантъ и Фихте, желавшіе поставить мораль внѣ отношеній къ Богу, такъ сказать, на собственныхъ ногахъ, въ концѣ-концовъ должны были допустить нравственные постулаты, которые въ сущности суть тѣже религіозныя начала, имѣющія характеръ абсолютныхъ теоретическихъ истинъ, но только безъ ихъ силы, вѣрности и убѣдительности. Самая вѣра въ достиженіе добродѣтели, не поддерживаемая и не укрѣпляемая религіею, есть ни больше, ни меньше, какъ одно только наше субъективное предположеніе, весьма мало обязательное для насъ при нашей нравственной слабости, или при сильныхъ искушеніяхъ. Итакъ, не должно обманываться. Безъ религіи нѣтъ нравственности, и, какъ христіане, скажемъ, безъ Христа нѣтъ истинной нравственности. Когда современные намъ автономисты и космополитическіе моралисты думаютъ, что теперь, т. е. въ наше время, при данномъ развитіи нравственной жизни, уже легко осуществить нравственный идеалъ независимо отъ сладчайшаго имени Іисуса, независимо отъ Его ученія и всемогущаго вліянія, когда строятъ свою моральную систему изъ отрывковъ христіанскихъ моральныхъ идей, когда напри-

мѣръ вопреки стоицизму говорятъ о великодушiи, человѣчности, любви и пр., вопреки эдемонизму говорятъ о жертвѣ ради другихъ, о самоотверженiи, нравственной свободѣ и пр., полагая, что теперь легко уже развивать и совершенствовать нравственную жизнь, независимо отъ Христа, легко черпать эту жизнь изъ общаго источника нравственной жизни,—то во всемъ этомъ нѣтъ еще и самаго начала истинной нравственной жизни, нѣтъ твердыхъ, неизблемыхъ и вѣчныхъ основъ этой жизни. Эта нравственная жизнь слишкомъ неопредѣленна, слишкомъ шатка и отвлеченна и нравственные элементы въ ней являются оторванными листьями и цвѣтами, безъ жизненной силы, безъ органической связи съ живымъ корнемъ или источникомъ этой жизни, т. е. съ Христомъ. Для истинной нравственной жизни необходимо еще прощенiе грѣховъ, необходимо примиренiе съ Богомъ заслугами Спасителя, необходима благодатная очищающая и вспомошествоющая сила, даруемая во Христѣ и чрезъ Христа; для истинной нравственной жизни необходима органическая связь между нами и Законоположителемъ новой жизни, сообщаемая намъ въ христіанскихъ таинствахъ вообще и въ особенности въ таинствѣ Евхаристiи. *Азъ есмь лоза, говоритъ Спаситель, вы же рождiе, и уже будетъ во Мнѣ и Азъ въ немъ, той сотворитъ плодъ много; яко безъ Мене не можете творити ничесоже* (Іоан. XV, 5).

До сихъ поръ мы старались выяснитъ главныя либеральныя идеи нашихъ образованныхъ евреевъ въ религіозно-нравственной области, или лучше, мы старались, на основанiи брошюры г. Прилукера, указать тѣ средства, которыя рекомендуются этими евреями для достиженiя эмансипаціи въ религіозномъ отношенiи. Повторимъ-же ихъ идеи въ общемъ видѣ. Какъ мы видѣли, эти идеи или средства суть: 1) совершенно одинаковое отношенiе ко всемъ религіознымъ исповѣданiямъ, основанное на индифферентизмѣ, на полнѣйшемъ равнодушiи ко всемъ религіознымъ системамъ; 2) усвоенiе абсолютнымъ, общепринятымъ религіознымъ истинамъ, отличающимся одно въроисповѣданiе отъ другаго, зна-

ченія субъективной или относительной, а не объективной или безусловной достовѣрности и 3) уясненіе, развитіе и распространеніе въ нашемъ обществѣ общечеловѣческихъ альтруистическихъ началъ, независимо отъ тѣхъ или другихъ религіозныхъ воззрѣній и даже вопреки имъ. Мы дали уже критическую оцѣнку всѣхъ этихъ идей съ общихъ религіозно-нравственныхъ точекъ зрѣнія. Намъ остается еще рассмотреть, какое значеніе надобно усевоять имъ съ точки зрѣнія народно-христіанской, или собственно съ точки зрѣнія нашего народа, какъ христіанскаго общества, — пригодны или не пригодны они для достиженія той цѣли, ради которой предлагаются нашему обществу; могутъ-ли прекратить застарѣлую рознь между евреями и христіанами, возстановить среди нихъ согласіе, миръ и братскую любовь. Намъ кажется, что въ этомъ отношеніи образованные евреи безусловно ошибаются; намъ кажется даже, что рекомендуемая ими средства могутъ привести наше общество совершенно въ противоположнымъ послѣдствіямъ, а не въ тѣмъ, ради которыхъ рекомендуются. Но объ этомъ скажемъ уже въ слѣдующій разъ.

М. Стояновъ.

*(Окончаніе будетъ)*

---

ОПЕЧАТКА. Во второй октябрьской книжкѣ журнала „Вѣра и Разумъ“ за н. г., въ церковномъ отдѣлѣ, на страницѣ 517 въ послѣдней строкѣ напечатано: *Денисъ Павловичъ Давидовъ*; надобно читать: *Денисъ Васильевичъ Давидовъ*.





# ИДЕАЛИЗМЪ И РЕАЛИЗМЪ.

(Продолженіе \*).

## XVII.

Критическая философія Канта. Ученіе Канта о познаніи.—Необходимые элементы, входящіе въ составъ познанія.—Чувственныя воспріятія и понятія разсуда (категоріи).—Идеальныя понятія, имѣющія отношеніе къ познавательной дѣятельности.—Главный выводъ Канта относительно познанія, какъ отличительная черта его философіи.—Объ умѣ практическомъ и требованіяхъ свойственныхъ этому уму.—Связь съ этими требованіями идеальныхъ понятій теоретическаго ума.—Космологическая, психологическая и теологическая идеи съ точки зрѣнія теоретической.—Значеніе тѣхъ-же идей въ практическомъ отношеніи.—Постулаты практическаго разума.—Оправданіе космологической идеи съ точки зрѣнія рефлексивной силы сужденія (телеологической и эстетической).—Особенности Кантовскаго идеализма.—Идеальныя требованія на ряду съ идеальными понятіями, вытекающія изъ идеи безусловнаго.—Единство чувственнаго и сверхчувственнаго, или идеальнаго и реальнаго—цѣль, въ которой объединяются идеальныя требованія.—Взглядъ Канта на исторію человѣчества съ точки зрѣнія таковой цѣли.

Еще Лейбницъ сдѣлалъ разграниченіе раціональныхъ или сверхопытныхъ положеній (образуемыхъ a priori, т. е. независимо отъ наблюденія и потому предваряющихъ опытъ) отъ положеній чисто опытныхъ (образуемыхъ a posteriori, т. е. основанныхъ на наблюденіи). Однако-же Лейбницъ при этомъ полагалъ, что всѣ опытные положенія имѣютъ въ основаніи своемъ принципъ достаточнаго основанія и опираются на немъ, также какъ положенія раціональныя утверждаются на принципѣ тождества, ибо всякое опытное положеніе выражаетъ какой либо фактъ—то, что случилось или случается, бываетъ обыкновенно, а фактъ всегда мыслится какъ дѣйствіе, которое должно имѣть достаточную для себя причину; но принципъ достаточнаго основанія есть логическій законъ мысли,

\*) См. иж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 17.

есть слѣдовательно положеніе раціональное, потому-то этотъ принципъ имѣетъ равную силу не только въ отношеніи къ опытнымъ положеніямъ, но также и относительно положеній раціональныхъ. Итакъ опытное познаніе имѣетъ основаніе свое въ познаніи раціональномъ. Съ другой стороны французскіе философы, слѣдуя Локку, утверждали, что все наши понятія образуются разсудкомъ изъ данныхъ опыта. Ибо, иначе, какимъ-бы образомъ понятія эти были приложимы къ предметамъ, о которыхъ мы можемъ знать только на основаніи опыта или, по выраженію Канта, данныхъ лишь посредствомъ опыта? Итакъ вся прежняя философія приводила къ слѣдующимъ двумъ выводамъ относительно нашего познанія. Допуская различіе, установленное Лейбницемъ, между раціональнымъ и опытнымъ познаніемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо было признать, что есть и тѣсная связь между тѣмъ и другимъ; связь-же эта такова: съ одной стороны раціональныя понятія, хотя-бы по происхожденію своему и были они независимы отъ опыта, очевидно относятся къ предметамъ опыта и главнымъ образомъ въ примѣненіи къ нимъ получаютъ свое истинное значеніе, ибо и по Лейбницу чисто раціональными нужно признать положенія математическія; но извѣстно, что математическое познаніе является плодотворнымъ лишь въ естествознаніи, т. е. въ приложеніи къ предметамъ опытнымъ, съ другой стороны и опытное познаніе имѣетъ свой корень въ познаніи раціональномъ. Ибо какъ раціональныя положенія становятся плодотворными, т. е. приводятъ къ дѣйствительному познанію, только чрезъ приложеніе къ предметамъ даннымъ въ опытѣ, такъ и наоборотъ, предметы опыта дѣлаются понятными и изъяснимыми только чрезъ раціональныя положенія. Ясно, что для того, чтобы имѣть полное познаніе, недостаточны ни само по себѣ чувственное наблюденіе, ни самъ по себѣ разсудокъ, а необходимо взаимодѣйствіе одного съ другимъ. Вопросъ слѣдовательно состоялъ въ томъ, чтобы опредѣлить, какое-же именно участіе въ познаніи принадлежитъ чувственному наблюденію и какое разсудку. Но вопросъ этотъ рѣшался просто. Еще Локкъ указалъ, да это и само по себѣ очевидно, что разсудокъ — способность активная, между тѣмъ какъ чувственное

наблюденіе отличается характеромъ пассивнымъ. Чувственное наблюденіе воспринимаетъ, а разумъ образуетъ, формируетъ воспринятое чрезъ чувства. Слѣдовательно наблюденіе даетъ матеріалъ для познанія, а разумъ сообщаетъ такую или иную форму этому матеріалу. Но можно-ли однако сказать, что чувственность только лишь воспринимаетъ и ничего болѣе? Если-бы это было такъ, тогда чисто чувственное познаніе, за исключеніемъ изъ него всѣхъ разсудочныхъ формъ, было-бы совершенно безформеннымъ. Но это не такъ; и независимо отъ разсудка наблюдаемыя вещи представляются намъ какъ данныя въ формахъ пространства и времени. Пространство и время не воспринимаются и не могутъ быть восприняты чувствами, ибо не суть вещи или предметы дѣйствующіе на чувства, ни свойства, ни отношенія, отвлекаемыя отъ вещей: иначе они были-бы также случайны, какъ случайнымъ представляется намъ существованіе всякой отдѣльной вещи; но пространство и время не случайны, а необходимы (безъ нихъ и внѣ ихъ ничего нельзя представить), и какъ таковыя имѣютъ всеобщее значеніе, т. е. объемлютъ собою все познаваемое нами. Между тѣмъ нельзя сказать и того, что пространство и время суть понятія, слѣдовательно относятся къ раціональному познанію, ибо суть представленія, созерцанія, а не понятія, и такъ какъ не воспринимаются чрезъ наблюденіе, то слѣдовательно суть формы чувственного познанія, а не формы существованія вещей внѣ насъ, т. е. вещи только *познаются* какъ данныя въ формахъ пространства и времени, а какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, помимо означенныхъ формъ ихъ познаваемости, этого мы не знаемъ и не можемъ знать. Этотъ выводъ изъ своего критическаго разсмотрѣнія чувственного познанія Кантъ выразилъ въ такомъ положеніи: вещи мы познаемъ такъ, какъ онѣ являются намъ въ зависимости отъ свойственныхъ намъ формъ познанія, но не такъ, какъ онѣ существуютъ въ себѣ. Посему строго слѣдуетъ различать вещь въ себѣ отъ ея являемости или явленія <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Wir haben also sagen wollen: dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei, dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich

Теперь мы видимъ, что связывая въ одно цѣлое два вида познанія, разграниченные Лейбницемъ, именно чувственное и рациональное, Кантъ вмѣстѣ съ тѣмъ и раздѣляетъ ихъ. Ибо если уже само по себѣ чувственное познаніе не только даетъ матеріаль, но имѣетъ въ себѣ и форму для воспріятія этого матеріала, то слѣдовательно оно есть уже полное и дѣйствительное познаніе: ничего вѣдь и не требуется болѣе для того, чтобы познаніе было дѣйствительнымъ, какъ двухъ условій: формы и матеріи.

Но если уже чувственное познаніе, по Канту, какъ по Лейбницу, есть познаніе дѣйствительное и полное, то для чего-же нужно еще дѣятельность разсудка и какое именно значеніе имѣетъ эта дѣятельность.

Конечно и чувственное созерцаніе или возрѣніе есть уже познаніе, но познаніе несовершенное, не имѣющее всѣхъ необходимыхъ свойствъ, какія познаніе должно имѣть, чтобы быть вполне достаточнымъ для духа познающаго.

И прежде всего познаніе, оставаясь при одномъ чувственномъ возрѣніи, не было-бы *объективнымъ*, ибо для того, чтобы познаніе было объективнымъ, представляемое нами, или иначе, данное чрезъ чувственное наблюденіе должно сдѣлаться содержаніемъ мысли, которая прежде всего утверждаетъ это данное, какъ вѣчто существующее внѣ насъ; такъ воспріятое чрезъ чувства обращается въ объектъ для мысли въ силу того, что признается существующимъ, каковое признаніе, какъ дѣйствіе мысли, мы выражаемъ всегда въ формѣ сужденія. При этомъ утверждаемое нами бытіе мы всегда представляемъ какъ нѣчто такое, что наполняетъ собою время; если-же такого наполненія нѣтъ, то мы эту пустоту выражаемъ какъ небытіе въ формѣ отрицанія. Итакъ утвержденіе и отрицаніе, какъ

---

selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen... Was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und abgesehen von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt.— Es ist also ungewiss, dass Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller Erfahrung, bloss subjective Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältniss auf welche daher alle Gegenstände bloss Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind... Die Kritik der reinen Vernunft Allgem. Anmerk. zur transcendent. Aesthetik 1. Перев. Владислав. 1, 43—47.

выраженіе бытія и небытія, это необходимыя условія для объективности познанія, а утвержденіе и отрицаніе суть формы мысли, дѣйствія разсудка; равно бытіе, выражаемое въ формѣ утвержденія, и небытіе, которое мы высказываемъ въ формѣ отрицанія, суть необходимыя и всеобщія, слѣдовательно независимыя отъ всякаго опыта, опредѣленія, такъ называемыя категоріи. Слѣдовательно для познанія, сверхчувственного созерцанія, необходимъ еще разсудокъ.

Но и обращеніе представляемаго нами въ объектъ мысли еще недостаточно для того, чтобы получилось познаніе. Сверхъ того, что представляемое нами есть предметъ существующій отдѣльно и независимо отъ самаго познанія, мы хотимъ еще знать, что такое этотъ предметъ и каково отношеніе его къ другимъ предметамъ и къ самому познающему. И для удовлетворенія этихъ потребностей познающаго духа также есть всеобщія и необходимыя, слѣдовательно свойственныя разсудку по самой его природѣ, а не извлеченныя изъ опыта, формы мысли или категоріи, которыя мы прилагаемъ ко всякому данному въ опытѣ предмету. Такъ, разсматривая предметъ самъ по себѣ, мы различаемъ неизмѣняемое въ немъ (субстанцію) отъ измѣняемаго (акциденціи), причемъ мыслимъ первое какъ причину втораго (причина и дѣйствіе); тѣже самыя формы мысли служатъ также къ опредѣленію отношеній между различными предметами, съ тѣмъ только, что сверхъ указанныхъ категорій, къ этому служитъ въ особенности еще категорія или понятіе взаимодѣйствія, ибо два различныхъ предмета, при относительной ихъ самостоятельности, по взаимному ихъ отношенію мы мыслимъ и какъ причину и въѣтъ какъ дѣйствіе, т. е. каждый въ отношеніи къ другому въ нѣкоторомъ смыслѣ есть и то и другое. Наконецъ, что касается отношенія познаваемыхъ предметовъ къ самому познающему, то это отношеніе вообще опредѣляется степенью достовѣрности, съ какою предметъ познается и слѣдовательно удовлетворяетъ познающій духъ. Въ этомъ отношеніи различаются степени: иное мы мыслимъ просто какъ *возможное* только или *невозможное*, другое-же какъ *дѣйствительное* или *недѣйствительное*, наконецъ иное какъ *необходимое* или *случайное*.

Всѣми означенными понятіями или необходимыми и всеобщими опредѣленіями разсудка, когда они примѣняются къ дѣлу, достигается *опредѣленность* познанія; познаніе является опредѣленнымъ и въ отношеніи къ предмету (вслѣдствіе изъясненія того, что такое предметъ въ себѣ и въ отношеніи къ другимъ), и въ отношеніи къ субъекту познающему (что достигается чрезъ опредѣленіе степени достовѣрности, съ какою что-либо мыслится).

Кромѣ объективности и опредѣленности, необходима далѣе еще полнота познанія, цѣлостность или законченность его.

И для достиженія этой цѣли мы также имѣемъ необходимыя понятія, но только эти понятія лишены значенія объективнаго, чѣмъ и отличаются отъ всѣхъ вышеуказанныхъ, т. е. не соединяются съ представленіями, данными чрезъ чувственное наблюденіе, которыя въ силу этихъ понятій имѣли-бы значеніе мыслимыхъ посредствомъ нихъ объектовъ. Въ самомъ дѣлѣ въ познавательной нашей дѣятельности мы всегда переходимъ отъ части къ части или отъ одного условнаго къ другому условному, но никогда не достигаемъ *цѣлости* всего условнаго; эмпирическая дѣйствительность никогда не можетъ предстать въ нашемъ чувственномъ созерцаніи во всей своей совокупности, не можетъ сдѣлаться, какъ цѣлое, предметомъ опыта; равно переходя отъ одного условія къ другому, мы никогда не можемъ достигнуть перваго условія, отъ котораго исходитъ весь рядъ условій. Слѣдовательно ни въ какомъ смыслѣ безусловное не можетъ стать предметомъ познанія, или, иначе, сдѣлаться объективнымъ, ни въ смыслѣ *цѣлости* всего условнаго, ни въ смыслѣ *перваго условія*, отъ котораго начинается рядъ всѣхъ другихъ условій. Между тѣмъ наше познаніе только тогда было-бы полнымъ и законченнымъ, если бы и само безусловное, а не только условное, могло быть предметомъ познанія, если-бы оно было доступно познанію; познаніе условнаго восполнялось-бы тогда и завершалось чрезъ познаніе безусловнаго въ смыслѣ-ли цѣлости всего условнаго, или же въ смыслѣ перваго члена въ ряду всего условнаго. И такъ, хотя мы имѣемъ понятіе о безусловномъ, но это понятіе не имѣетъ и не можетъ имѣть объективнаго значенія,

а только субъективное, будучи выраженіемъ собственнаго намъ стремленія къ полнотѣ и законченности познанія. Оно не выражаетъ чего-либо реальнаго, т. е. такого, что представлялось или являлось-бы намъ какъ данное въ эмпирической дѣйствительности, что входило-бы въ сферу чувственнаго созерцанія, а имѣетъ только значеніе *идеальное*; поэтому понятія о безусловномъ, въ отличіе отъ иныхъ понятій, приложимыхъ ко всему данному въ опытѣ, ко всему условному, Кантъ называетъ *идеями*, а самую способность имѣть идеи называетъ *разумомъ*, въ отличіе отъ *разсудка*, какъ такой способности, дѣятельность которой ограничена областью опытнаго познанія, предѣлами чувственно являемаго.

Итакъ, чтобы получилось дѣйствительное познаніе, нужно прежде всего чувственное представленіе, а затѣмъ необходимы также понятія разсудка, вслѣдствіе которыхъ представляемое мыслится какъ предметъ, существующій отдѣльно отъ познанія и различнымъ образомъ опредѣляется какъ въ себѣ, такъ и въ отношеніи къ инымъ предметамъ <sup>1)</sup>. Что-же касается идей разума, то указывая идеальную и потому никогда не осуществимую вполнѣ цѣль познанія, заключающуюся въ полнотѣ его и цѣльности, онѣ тѣмъ самымъ побуждаютъ насъ никогда не останавливаться на достигнутомъ уже познаніи, но продолжать познающую дѣятельность все далѣе и далѣе.

Уже изъ того, что во всякомъ познаніи необходимый его элементъ составляетъ чувственное представленіе, очевидно, что мы познаемъ вещи такъ, какъ онѣ являются намъ, но не такъ, какъ существуютъ въ себѣ, ибо всякое чувственное представленіе обуславливается субъективными формами чувственнаго созерцанія, каковы пространство и время. Но и категоріи разсудка, а равно и идеи разума, какъ видно изъ предъидущаго, также суть формы мысли, принадлежащія субъекту познающему, а не формы или свойства бытія вещей; и такъ какъ познаніе

---

<sup>1)</sup> Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniss eines Gegenstandes möglich est, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Ibid. § 14. Uebergang zur transcendent Deduction der Kateg. Рус. пер. 1, §6.



наше зависимо также отъ этихъ субъективныхъ формъ, то этимъ еще болѣе подкрѣпляется выводъ, сдѣланный на основаніи анализа чувственнаго познанія,—тотъ выводъ, что не самыя вещи мы познаемъ, а только ихъ являемость для насъ, т. е. основываясь на возможномъ для насъ познаніи вещей, мы можемъ сказать лишь то, что вещи такъ, а не иначе являются или представляются намъ, кажутся такими, а не иными, но не можемъ мы утверждать того, что и въ самомъ дѣлѣ, т. е. сами въ себѣ онѣ таковы, какъ намъ представляются.

Этотъ выводъ Канта относительно познанія представляетъ такую отличительную особенность его философіи, какой не встрѣчается во всей предъидущей философіи какъ древней, такъ и новой.

Во всѣ времена философія признавала прямою и главною своею цѣлью—познаніе существа вещей, и всѣ различія философскихъ ученій главнымъ образомъ сводятся къ различному пониманію и изъясненію ими сущности вещей. Кантъ-же первый пришелъ къ тому выводу, что сущность вещей для насъ непознаваема, не отрицая въ то же время дѣйствительности и общегодности познанія. Ибо хотя скептики также признавали дѣйствительное бытіе вещей или ихъ существо непознаваемымъ, но съ тѣмъ вмѣстѣ они отрицали и самое познаніе, чего мы не видимъ у Канта.

Всего болѣе по означенному своему выводу философія Канта соприкасается съ теоріею о познаніи извѣстнаго англійскаго философа Юма, который также полагалъ, что познаніе собственно не простирается на бытіе вещей, которое всегда остается внѣ познанія, что оно состоитъ лишь въ разнообразномъ сочетаніи представленій; но Юмъ признавалъ такое сочетаніе управляемымъ единственно законами ассоціаціи, по Канту-же оно обусловливается необходимыми и всеобщими понятіями разсудка и идеями разума. Сверхъ того, и это особенно важно, Кантъ не остановился подобно Юму на одномъ лишь ограниченіи познанія сферою данныхъ чрезъ опытъ представленій, но указалъ важное восполненіе недостаточности познанія внѣ самаго познанія, именно въ практической дѣятельности.

Познаніе есть дѣло теоретическаго ума, между тѣмъ кромѣ теоретическаго есть умъ практической. И для теоретическаго ума, какъ выше показано, имѣеть свое значеніе идеальное понятіе о безусловномъ, но несравненно болѣе важное значеніе имѣеть то же понятіе съ точки зрѣнія практической. Значеніе это состоитъ прежде всего въ томъ, что самый законъ нравственный имѣеть характеръ *безусловнаго* требованія. Онъ имѣеть безусловно обязательную силу для нашей воли и потому сознается нами какъ повелѣніе (императивъ), имѣющее общегодное значеніе, т. е. равное для всѣхъ способныхъ къ нравственной дѣятельности существъ, почему эта общегодность составляетъ самое содержаніе нравственнаго закона <sup>1)</sup>.

Но собственно въ томъ состоитъ безусловность нравственнаго закона, что онъ требуетъ независимости нравственнаго нашего характера отъ всѣхъ эмпирическихъ условій дѣятельности, т. е. отъ побужденій чувственной, тѣлесной нашей природы и отъ всякихъ расчетовъ на благопріятныя для насъ въ этомъ мірѣ послѣдствія нашихъ дѣйствій. Нравственный законъ требуетъ такой дѣятельности, которая истекала-бы единственно изъ уваженія къ нему и изъ сознанія его безусловной обязательности.

Такимъ образомъ Кантъ, въ противоположность Руссо, который совѣтъ смѣшивалъ съ голосомъ природы, рѣшительно

<sup>1)</sup> Сущность нравственнаго закона Кантъ выражаетъ въ слѣдующей формѣ: Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne... И далѣе такъ характеризуетъ это правило: Die practische Regel ist also unbedingt, mithin als kategorisch praktischer Satz, a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist), objektiv bestimmt wird. Denn reine, an sich practische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die blosse Form des Gesetzes als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen... Dieses Princip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen, die es zum formalen obersten Bestimmungsgrunde des Willens, unangesehen aller subjectiven Verschiedenheit desselben macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen, sofern sie überhaupt einen Willen d. i. ein Vermögen haben, ihre Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen... Kritik d. praktisch. Vernunft, § 7 Anmerk.

противопологаетъ нравственный законъ чувственной природѣ чловѣка. Нравственный законъ имѣеть исключительно идеальный характеръ и, слѣдовательно, ничего общаго не имѣеть со всѣми реальными или, по выраженію Канта, эмпирическими мотивами нашихъ дѣйствій, съ мотивами, относящимися къ чувственнымъ предметамъ или явленіямъ. Мало того, въ первоначальномъ и собственномъ смыслѣ идеальный характеръ принадлежитъ лишь основному принципу нравственной нашей дѣятельности. А потому если существуютъ *идеальныя требованія* и *идеальныя понятія*, относящіяся къ области теоретическаго ума, то корень тѣхъ требованій и понятій несомнѣнно долженъ заключаться въ основномъ принципѣ практической нашей дѣятельности.

Что касается идеальныхъ требованій теоретическаго характера, то требованія эти (полнота, законченность, единство или цѣлостность познанія) выше указаны и въ послѣдующемъ будетъ дано окончательное объясненіе ихъ происхожденія и значенія. Теперь-же мы обратимъ вниманіе на идеальныя понятія, находимыя въ области теоретическаго ума.

Дѣло теоретическаго ума—познаніе. Для дѣйствительности познанія, какъ выше показано, необходимы два условія: чувственное созерцаніе и разсудочное понятіе, или необходимая форма мысли. Разсудокъ, прилагая категоріи къ чувственному созерцанію, обращаетъ его въ объектъ познаваемый. Но что дано только какъ идея, или въ идеѣ, не можетъ быть созерцаемо чувственнымъ образомъ, а потому, при употребленіи категорій разсудка, можетъ быть обращено только въ объектъ идеальный, мыслимый, а не чувственно созерцаемый и, слѣдовательно, никогда не можетъ сдѣлаться предметомъ опытнаго познанія, но навсегда должно остаться сверхопытнымъ, сверхчувственнымъ или, по выраженію Канта, трансцендентнымъ.

Мы имѣемъ идею о безусловномъ, и, какъ выше показано, безусловное мы мыслимъ прежде всего либо какъ совокупность всѣхъ явленій, либо какъ самое первое условіе для всего условнаго. Обращая идею безусловнаго въ томъ и другомъ смыслѣ въ объектъ, разсудокъ чрезъ то образуетъ двѣ идеи: *космоло-*

тическую идею <sup>1)</sup>, т. е. идею о мірѣ, какъ совокупности всего условнаго, и *теологическую* идею, т. е. идею о Богѣ, какъ первой причинѣ всего. Такъ какъ далѣе всякій *объектъ*, какъ нѣчто познаваемое или данное для познанія, наше сознаніе противопоставляетъ *субъекту* познающему, а между тѣмъ и субъектъ также не можетъ быть созерцаемъ чувственнымъ образомъ, слѣдовательно познаваемъ, а только мыслимъ, то отсюда получается новая идея, именно идея психологическая, идея души, какъ мыслящаго субъекта.

Разсматривая означенныя идеи съ теоретической точки зрѣнія, мы находимъ, что хотя разсудокъ и относится къ нимъ такъ, какъ-бы это были предметы, данные для познанія, но на самомъ дѣлѣ это не предметы, а идеи, которыя никакого познанія не могутъ намъ дать. И дѣйствительно, коль скоро напр. мы разсматриваемъ космологическую идею, какъ предметъ познанія, то неминуемо при этомъ впадаемъ въ противорѣчающія положенія (антиноміи—тезисы и антитезисы), ибо, представляя міръ какъ цѣлость всего условнаго, мы можемъ утверждать объ немъ, что онъ безконеченъ или что онъ конеченъ (по пространству и времени); что по матеріи онъ состоитъ изъ недѣлимыхъ частицъ, или напротивъ нѣтъ такихъ частицъ, такъ какъ все сложное имѣетъ безконечную дѣлимость своихъ частей; что повсюду въ мірѣ господствуетъ законъ необходимости, или что напротивъ не одна только необходимость существуетъ, но есть также и свобода. Всѣ эти противорѣчающія положенія ясно указываютъ на то, что міръ есть идея разума, а не объектъ данный для познанія, ибо происходятъ очевидно отъ того, что міръ въ смыслѣ идеи разума, выражающей безусловное, ложно представляется какъ

<sup>1)</sup> Wir haben zwei Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen in einander laufen. Das erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Grossen sowohl, als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Theilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur genannt, sofern sie als ein dynamisches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Grösse zu Stande zu bringen, sondern auf die Einheit im Dasein der Erscheinungen sieht. Kritik d. r. Vern. System d. kosmologischen Ideen.

эмпирической объектъ и такимъ образомъ безусловное смѣшивается съ условнымъ, существующее въ себѣ съ тѣмъ, что дано лишь въ явленіи. Равнымъ образомъ когда психологическая идея разсматривается какъ существо доступное познанию, то происходятъ ложныя заключенія; утверждаютъ напр., что душа проста, едина, откуда далѣе выводятъ, что она неразрушима, между тѣмъ какъ мы знаемъ по опыту только о разнообразныхъ состоявіяхъ души или ея проявленіяхъ, сама же по себѣ душа для насъ непознаваема, такъ что и названныя утвержденія не могутъ относиться собственно къ душѣ; они означаютъ лишь свойства нашего сознанія. Наконецъ что касается теологической идеи, то прежде всего рациональная теологія усиливается доказать объектъ этой идеи (это потому, что хотя объекты идей космологической и психологической не даны въ опытѣ, но по крайней мѣрѣ мы имѣемъ въ опытѣ явленія, относимыя къ объектамъ тѣхъ идей, между тѣмъ какъ не имѣется явленій, которыя бы прямо относились къ предмету теологической идеи),—но тщетно, ибо во всѣхъ доказательствахъ бытія Бога мы остаемся при одной идеѣ Бога, но изъ того, что мы имѣемъ идею Бога, не слѣдуетъ бытіе Бога, какъ существа, соответствующаго той идеѣ.

Итакъ идеальныя понятія, образуемая разсудкомъ на основаніи идеи безусловнаго, оказываются въ теоретическомъ отношеніи бесплодными, ибо не могутъ дать намъ никакихъ опредѣленныхъ знаній, но тѣмъ болѣе значеніе имѣютъ эти понятія въ отношеніи практическомъ, съ точки зрѣнія практическаго разума.

Прежде всего самое существованіе нравственнаго закона было-бы невозможно, если-бы мы не были вольны исполнять или не исполнять его, если-бы, т. е., не обладали свободною волею. Итакъ хотя въ числѣ космологическихъ тезисовъ есть и такое утвержденіе, которое гласитъ, что въ мірѣ повсюду господствуетъ законъ необходимости, — утвержденіе, очевидно имѣющее основаніе свое въ томъ, что всѣ явленія сознаются нами, какъ связанныя между собою по закону причинности, — но практическая необходимость вынуждаетъ насъ допустить на ряду съ натуральною необходимостію еще и законъ сво-

боды; а такъ какъ въ мірѣ явленій, гдѣ все связано закономъ причинности, нѣтъ мѣста для свободы, то ничего болѣе не остается какъ предположить бытіе свободы внѣ міра явленій. Послѣдствіемъ такого предположенія является у Канта различіе міра феноменальнаго, міра явленій чувственныхъ отъ умопостигаемаго міра, гдѣ царствуетъ свобода. Это различіе важное значеніе имѣетъ собственно въ отношеніи къ человѣку, такъ какъ даетъ возможность разсматривать дѣйствія человѣческія съ двойкой точки зрѣнія: съ одной стороны какъ явленія, стояція въ ряду другихъ явленій и связанныя съ ними натуральнымъ закономъ причинности, съ другой-же стороны — какъ независимыя отъ эмпирическихъ условій акты свободы; а такимъ двойкимъ разсмотрѣніемъ дѣйствій человѣческихъ научный интересъ примиряется съ интересомъ нравственнымъ.

Нравственный законъ требуетъ безусловнаго совершенства, а такое совершенство мыслимо только какъ *безконечная* цѣль человѣческой дѣятельности, т. е. оно не можетъ быть осуществлено ни въ какое опредѣленное время; осуществленіе его возможно лишь въ безконечно продолжающемся ряду дѣйствій, безусловное совершенство есть безконечная цѣль человѣческой дѣятельности въ томъ смыслѣ, что осуществленіе его должно простирается въ безконечность. Если-же такъ, то очевидно настоящею земною жизнью не должно окончиться существованіе человѣка, иначе назначеніе его, опредѣляемое нравственнымъ закономъ, осталось-бы невыполненнымъ. Если обязательность нравственнаго закона выше всякаго сомнѣнія, то также несомнѣнно должно быть и все то, что требуется этимъ закономъ. Слѣдовательно мы твердо должны быть убѣждены а) въ томъ, что мы свободны и б) въ томъ, что душа наша бессмертна; конечно душа наша непознаваема для насъ ни какъ существо свободное, ни какъ существо бессмертное; для познанія, т. е. съ точки зрѣнія теоретической, ни свободы, ни бессмертія нѣтъ: все познается нами съ одной стороны какъ необходимос, чѣмъ исключается свобода, съ другой — какъ имѣющее и начало и конецъ во времени, чѣмъ исключается бессмертіе; и это понятно, если взять во вниманіе, что всякое

познаніе условливается съ одной стороны категоріею причинности вмѣстѣ съ другими категоріями, а съ другой представленіемъ времени на ряду съ представленіемъ пространства. Но хотя свобода воли и безсмертіе души — свойства для насъ непознаваемые, однако нравственный законъ, законъ совѣсти, который мы ясно сознаемъ въ себѣ, требуетъ отъ насъ дѣйствовать такъ, какъ-бы мы были свободны и предназначены къ безсмертной вѣчной жизни. Свобода и безсмертіе—не предметы знанія, но предметы вѣры или нравственнаго убѣжденія <sup>1)</sup>.

Насколько обязательно для насъ безусловное нравственное совершенство, ибо такое совершенство есть требованіе духовной нашей природы (умопостигаемой, т. е. только мыслимой, но не познаваемой), настолько-же очевидно то, что чувственной нашей природѣ свойственно стремленіе къ счастью. Стремленіе это не можетъ и не должно быть принципомъ человѣческой дѣятельности, однако и отвергнуть его совершенно мы не можемъ. Слѣдовательно существованіе его имѣетъ смыслъ только при томъ условіи, если оно согласно съ требуемымъ отъ насъ нравственнымъ совершенствомъ. Согласіе одного съ другимъ возможно лишь двоякимъ образомъ: либо такъ чтобы стремленіе къ счастью было причиною или условіемъ, а нравственное совершенство—послѣдствіемъ этой причины, или-же наоборотъ—нравственное совершенство чтобы было причиною, а счастье дѣйствіемъ этой причины. Первое предположеніе не можетъ быть допущено, ибо мы постоянно видимъ, что добродѣтельные бѣдствуютъ, а счастливые недобродѣтельны; счастье не только не ведетъ къ

---

<sup>1)</sup> und zugestanden, dass das reine moralische Gesetz Jedermann als Gebot (nicht als Klugheitsregel) unnachlässlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, dass ein Gott, dass mein Dasein in dieser Welt, auch ausser der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch dass meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen, denn dieses ist das Einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünftleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegenzu stellen im Stande sein möchte. Krit. d. prakt. Vern. S. 172, ed. Kirchmann (1870).

нравственному совершенству, но и достигается обыкновенно въ ущербъ нравственному достоинству человѣка. II это понятно: счастье есть дѣло природы, добродѣтель же—дѣло свободы, слѣдовательно нѣтъ между ними никакой необходимой связи. Но поэтому нельзя признать и другое предположеніе: и добродѣтель также не можетъ быть причиною счастья. Сами по себѣ добродѣтель и счастье не состоятъ въ необходимой связи, но могутъ и должны быть приведены въ согласіе такимъ существомъ, которому принадлежитъ безусловное господство надъ природою и которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть существо нравственно совершенное, слѣдовательно дѣйствующее по нравственнымъ цѣлямъ. Установленіе гармоніи между слѣпою необходимостію физической природы и нравственною свободою можетъ быть дѣломъ только такого верховнаго и вмѣстѣ совершеннаго существа.

Итакъ хотя раціональная теологія и не въ состояніи доказать бытіе Бога, но практическая необходимость приводитъ человѣка къ вѣрѣ въ Бога, подобно тому какъ также необходимость побуждаетъ насъ признавать нашу душу существомъ свободнымъ, бессмертнымъ и, слѣдовательно, отдѣльнымъ отъ тѣла, хотя доказать это научнымъ образомъ мы не можемъ.

Наконецъ, и космологическая идея,—идея о мірѣ какъ цѣлости всего условнаго, разсматриваемая въ теоретическомъ отношеніи, дающая поводъ лишь къ противорѣчающимъ выводамъ, оправдывается съ точки зрѣнія рефлексивной силы сужденія, которая проявляется съ одной стороны какъ эстетическая сила сужденія (въ сужденіяхъ эстетическаго вкуса), а съ другой—какъ сила сужденія телеологическая (въ сужденіяхъ о цѣлесообразности природы). Но чтобы этотъ выводъ (у Канта онъ прямо не указывается) былъ для насъ очевиднымъ и безспорнымъ, для этого мы должны войти въ обстоятельное разсмотрѣніе теоріи Канта о рефлексивной силѣ сужденія, что необходимо также и по важности самой этой теоріи.

Теоретическій разумъ или собственно разсудокъ обнаруживаетъ себя въ опредѣленіяхъ, вмѣющихъ цѣлью познаніе вещей. Выше показано, что дабы получилось познаніе, необходимо съ одной стороны чувственное воспріятіе, происходящее



всегда въ формахъ чувственнаго созерцанія, а съ другой апріорное понятіе разсудка, или категорія. Всякое дѣйстви-тельное познаніе есть познаніе опытное; опытъ-же есть не что иное, какъ синтезъ, т. е. соединеніе чувственныхъ воспріятій или представленій на основаніи категорій разсудка. Категоріи разсудка—это формы соединенія разнообразнаго матеріала, воспріятого чрезъ чувства; безъ категорій наши воспріятія были-бы беспорядочными, хаотическими, слѣдовательно не могли-бы образовать познанія, для котораго необходимы порядокъ, связь; а безъ воспріятій категоріи не имѣли-бы реальнаго значенія и про-изводили-бы безцѣльную игру представленій. Итакъ, конечно, сна-чала намъ необходимъ матеріалъ чувственныхъ воспріятій; со-единеніе-же этого матеріала и образованіе изъ него системати-ческаго познанія есть уже независимое отъ чувственности дѣло разсудка или мышленія. Понятно, что должны быть и правила, по которымъ разсудокъ исполняетъ это свое дѣло; какъ свойствен-ныя разсудку, правила эти очевидно независимы отъ опыта, слѣ-довательно должны имѣть всеобщее значеніе, т. е. должны быть приложимы ко всѣмъ предметамъ, какіе только могутъ вхо-дить въ нашъ опытъ; въ этомъ смыслѣ Кантъ называетъ ихъ всеобщими законами природы и говоритъ, что законы эти предписываются природѣ разсудкомъ. Если-же правила синте-тической дѣятельности разсудка даны прежде опыта (a priori) т. е. независимы отъ опыта, то и выводить таковыя правила слѣдуетъ очевидно не изъ опыта, а изъ основаній независи-мыхъ изъ опыта. Именно выводъ таковыхъ правилъ, называе-мыхъ у Канта всеобщими законами природы, состоитъ въ томъ, что на основаніи самыхъ категорій опредѣляется a priori, какъ мы должны мыслить всѣ вообще предметы и разнообразныя ихъ отношенія. Такъ напримѣръ въ силу категорій количества и качества, независимо отъ опыта, должно быть очевидно, что всякій воспринимаемый чрезъ чувства предметъ долженъ пред-ставляться намъ какъ величина протяженная (по количеству) и вмѣстѣ какъ нѣчто имѣющее извѣстную степень силы, т. е. какъ величина интенсивная (по качеству); равно въ силу ка-тегорій субстанціональности и причинности, помимо всякаго опыта, не подлежитъ для насъ никакому сомнѣнію, что, при

всѣхъ переменныхъ, по сущности своей, т. е. какъ субстанція, всякая вещь всегда должна оставаться одною и тою-же, и что всѣ переменны, происходящія въ дѣйствительности, должны находиться между собою въ причинной связи. Теперь очевидно, что познаніе состоитъ собственно въ томъ, что отдѣльный случай, отдѣльное явленіе или фактъ мы подводимъ подъ общее правило, а priori опредѣляемое разсудкомъ. Такое подведеніе (subsumtio) отдѣльнаго явленія подъ общее правило или законъ есть дѣло особой способности, отличной отъ разсудка и называемой у Канта *силою сужденія* (Urtheilskraft). Но кромѣ всеобщихъ законовъ, а priori опредѣляемыхъ разсудкомъ есть множество частныхъ эмпирическихъ законовъ, сообразно съ безконечнымъ множествомъ и разнообразіемъ явленій природы, изъ которыхъ каждое конечно должно происходить по извѣстному закону. Такъ какъ эти частные законы, которыми опредѣляется происхожденіе отдѣльныхъ явленій, познаваемы только чрезъ опытъ, и слѣдовательно не могутъ быть выведены и изъяснены изъ законовъ, опредѣляемыхъ а priori разсудкомъ, то, очевидно, никакой нѣтъ связи между тѣми и другими законами. Между тѣмъ существенное требованіе, которымъ управляется вся наша познавательная дѣятельность, есть то, чтобы всякое разнообразіе сводить къ единству одного общаго начала. Требованіе это не должно остаться безъ удовлетворенія. Въ чемъ же состоитъ оно? Эмпирическіе законы не объединяются для насъ законами разсудка, ибо первые не слѣдуютъ изъ послѣднихъ; поэтому-то какъ самые эти законы, такъ и все происходящее согласно съ ними представляется намъ *случайнымъ*; напротивъ все опредѣляемое законами разсудка мыслится нами, какъ *необходимое* вслѣдствіе необходимости для насъ таковыхъ законовъ. Чтобы устранить случайный характеръ, свойственный эмпирическимъ законамъ, сила сужденія, при обзорѣнн эмпирически связанныхъ между собою явленій, руководится тѣмъ предположеніемъ, что законы этихъ явленій, хотя и не имѣютъ связи съ законами нашего разсудка, тѣмъ не менѣе также должны происходить отъ разума и слѣдовательно должны имѣть единство, въ силу котораго уже не случайно, а необходимо должны дѣйствовать такъ, а не иначе. Предположеніе это, безсознатель-

но въ насъ дѣйствующее и управляющее нашею силою сужденія, выражается въ идеѣ *цѣлесообразности*. По опредѣленію Канта цѣль есть не что иное, какъ понятіе объекта, насколько оно служитъ основаніемъ дѣйствительности этого объекта <sup>1)</sup>. Это значитъ, что такъ какъ цѣлесообразность состоитъ въ согласіи предмета съ тѣмъ понятіемъ, какое мы имѣемъ объ немъ и которымъ для насъ опредѣляется, каковъ долженъ быть этотъ предметъ, то въ этомъ-же понятіи заключается для насъ и самое основаніе такого, а не иного образа существованія предмета. Очевидно, что основаніе это, какъ заключающееся въ понятіи, есть только мыслимое, а не познаваемое нами, какъ нѣчто въ дѣйствительности данное; оно имѣетъ не реальное, а только идеальное значеніе, ибо будучи понятіемъ, а не представленіемъ чувственнымъ, цѣль всегда выражаетъ лишь то, что должно быть, а не то, что дѣйствительно есть. Поэтому когда мы объединяемъ въ понятіи цѣли разнообразіе и множественность эмпирическихъ законовъ, то это значитъ только, что потребность разумнаго познанія вещей вынуждаетъ насъ такъ мыслить или представлять вещи, какъ-бы онѣ происходили съ извѣстнымъ намѣреніемъ и существовали для извѣстной цѣли. Цѣлесообразность не есть свойство вещи, а есть только мысль—идея, необходимо возникающая въ нашемъ умѣ, коль скоро мы наблюдаемъ множество связанныхъ между собою по извѣстнымъ законамъ явленій, — и возникающая именно въ видахъ сведенія этого множества къ одному принципу. Потому-то Кантъ называетъ сужденія, въ которыхъ мы обсуждаемъ вещи съ точки зрѣнія цѣлесообразности, *рефлективными* въ отличіе отъ сужденій *опредѣлительныхъ* <sup>2)</sup>. Въ су-

<sup>1)</sup> ...der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der Zweck heisst... Denn die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heisst Zweck. Kritik d. Urtheilskraft, Einl. XXVIII, s. 381. Dritte Aufl. (1799).

<sup>2)</sup> ...transscendentale Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur ist weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objecte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjectives Princip (Maxime)

жденіяхъ послѣдняго рода мы прямо выводимъ наблюдаемыя явленія изъ общихъ началъ или правилъ, а priori опредѣляемыхъ разсудкомъ, причемъ самыя эти правила мы разсматриваемъ, какъ законы, господствующіе въ дѣйствительности, познаваемой нами, какъ всеобщія свойства вещей, опредѣляющія ихъ природу и потому какъ отношенія и формы реальныя, а не только мыслимыя. Такъ въ числѣ категорій разсудка состоитъ категорія причинности. Связывая наблюдаемыя явленія по закону причинности, мы увѣрены, что отношеніе причинности дѣйствительно существуютъ. Итакъ мы имѣемъ двоякій образъ разсмотрѣнія вещей. Когда разсматриваемъ вещи съ точки зрѣнія причинности, то связь вещей, опредѣляемая этою точкою зрѣнія, есть *механическая*; когда-же разсматриваемъ ихъ съ точки зрѣнія цѣлесообразности, то представляется намъ связь *телеологическая*. По первому воззрѣнію вещи относятся между собою какъ причины и дѣйствія; по второму же воззрѣнію онѣ представляются намъ, какъ средства и цѣли. Причинная связь явленій такова, что вещи объединяемыя ею образуютъ рядъ непрерывно идущій впередъ; ибо вещь, происшедшій отъ другихъ вещей, какъ своихъ причинъ, не могутъ уже быть взаимно причинами этихъ же вещей, отъ которыхъ сами произошли. Всякая вещь, будучи дѣйствіемъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и причина, но только не своей причины, а другой вещи. Телеологическая-же связь вещей, напротивъ, мыслится такимъ образомъ, что вещи, составляя одинъ рядъ, находятся при этомъ въ двусторонней зависимости между собою, простирающейся не только впередъ, но и назадъ, такъ какъ всякая отдѣльная вещь въ этомъ ряду настолько-же есть *дѣйствіе* предъидущей, настолько и *причина* ея, опредѣляющая свойственный ей образъ дѣйствія, такъ что отношеніе цѣлесообразности, въ отличіе отъ причиннаго отношенія, есть

der Urtheilskraft, daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreuet (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden, wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloss empirischen Gesetzen antreffen, ob wir gleich nothwendig annehmen müssten, es sei eine solche Einheit, ohne dass wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten. Ibid. Einleit. XXXIV.

такое отношеніе, при которомъ вещь, если разсматривать въ ея цѣлости, представляется и причиною и вмѣстѣ дѣйствіемъ себя <sup>1)</sup>,—т. е. цѣлесообразнымъ въ собственномъ смыслѣ должно признать такое существо, которое само себя производитъ. Таковы всѣ органическія существа. Въ органическомъ существѣ отдѣльныя части его какъ по формѣ, такъ и по соединенію, взаимно производятъ одна другую и чрезъ то рождаютъ изъ себя цѣлое, но и наоборотъ, понятіе цѣлаго, въ значеніи цѣли, должно быть мыслимо, какъ опредѣляющая причина въ отношеніи къ своимъ частямъ. Теперь понятно, что если разсматривать міръ съ точки зрѣнія механической связи явленій, опредѣляемой закономъ причинности, то по необходимости при этомъ міръ будетъ представляться намъ въ видѣ безконечнаго и безначальнаго ряда явленій. Напротивъ, при разсмотрѣніи съ точки зрѣнія телеологической, міръ столь же необходимо представляется намъ, какъ *цѣлое*, какъ такая связанная система средствъ и цѣлей, въ которой все есть вмѣстѣ и причина и дѣйствіе, которая сама себя производитъ и которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть произведеніе величайшаго творческаго ума.

Отъ чего-же происходитъ это несовпаденіе двухъ повидимому одинаково необходимыхъ воззрѣній на міръ,—несовпаденіе, очевидно служащее главнымъ источникомъ указанныхъ выше антимій.

Еще Лейбницъ, какъ показано выше, въ видахъ разграниченія раціональнаго и опытнаго познанія, различалъ двоякаго рода положенія или истины: раціональныя, основанныя на принципѣ тождества, и опытыя, для которыхъ принципомъ служитъ законъ достаточнаго основанія. Наиболѣе характеристическое различіе тѣхъ и другихъ положеній или истинъ, по Лейбницу, заключается въ томъ, что первыя выражаютъ *возможное*, а послѣднія—*дѣйствительное*. Ибо критеріемъ перваго рода положеній, какъ сказано, служитъ логическій принципъ противорѣчія, но то, въ чемъ нѣтъ противорѣчія, есть именно возможное; а такъ какъ принципъ противорѣчія

<sup>1)</sup> ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es sich von selbst Ursache und Wirkung ist. Ibid. 286.

есть основной законъ мышленія, то поэтому *возможное*, которое всегда опредѣляется этимъ именно закономъ, тоже, что *мыслимое*. Въ противоположность *возможному*, которое опредѣляется мышленіемъ и потому есть тоже, что *мыслимое*, дѣйствительное, составляющее предметъ эмпирическихъ сужденій, познается только по опыту, чрезъ наблюденіе и потому есть тоже, что *наблюдаемое* или *представляемое*. Наблюденіе всегда имѣетъ дѣло съ отдѣльными фактами, изъ которыхъ каждый, хотя и есть послѣдствіе известной причины, но при отсутствіи этой причины могъ-бы и не быть и слѣдовательно всегда отличается характеромъ *случайности*, между тѣмъ какъ *возможное*, опредѣляемое a priori, т. е. независимо отъ опыта, нашимъ мышленіемъ, имѣетъ всеобщее и необходимое значеніе для мысли. *Возможное*, насколько опредѣляется мышленіемъ, есть таково только по отношенію къ дѣйствительному познаваемому чрезъ опытъ, но для нашей мысли оно не просто возможно, а необходимо, т. е. мыслится съ необходимостью.

Кантъ, слѣдуя Лейбницу, также различаетъ *возможное* отъ дѣйствительнаго и основываетъ это различіе на различіи познавательныхъ способностей, каковы мышленіе или разсудокъ съ одной стороны, а съ другой — чувственное наблюденіе <sup>1)</sup>. Но Кантъ связываетъ съ этимъ различіемъ еще различіе между идеальнымъ и реальнымъ, именно такимъ образомъ: такъ какъ *возможное*, различаясь отъ дѣйствительнаго, коль скоро мыслится по необходимымъ законамъ мысли, есть уже не просто *возможное*, но вмѣстѣ съ тѣмъ и *необходимое*, *необходимое-же* для мысли тоже, что *долженствующее* быть, то въ этомъ смѣстѣ все *мыслимое* какъ *возможное*, въ отличіе отъ дѣйствительнаго, имѣетъ значеніе постулата, т. е. *необходимаго*

<sup>1)</sup> Es ist dem menschlichen Verstande unzuganglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon lieget im Subjecte und der Natur seines Erkenntnisvermögen. Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe, und sinnliche Anschauung für Objecte, die ihnen correspondiren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Ibid. 340.

требованія, вытекающаго изъ самой природы нашего разума; и потому именно, что оно требуется разумомъ, т. е. необходимо мыслится по законамъ нашей мысли, оно сознается нами лишь въ формѣ идеи, направляющей извѣстнымъ образомъ дѣятельность нашихъ духовныхъ силъ, каковы умъ, воля, сила сужденія и слѣдовательно имѣющей для насъ значеніе правящаго (регулятивнаго) принципа, въ отличіе отъ тѣхъ началъ, которыя входятъ прямо въ составъ нашей познавательной дѣятельности и образуютъ необходимые элементы въ нашемъ познаніи вещей, почему и называются принципами *конститутивными*.

Мы видѣли, что цѣлесообразность, по Канту, не есть дѣйствительное свойство вещей, а только идея, необходимый для нашей мысли образъ возрѣнія на вещи, слѣдовательно принципъ регулятивный, а не конститутивный. Итакъ, примѣнимъ теперь къ различію телеологическаго и механическаго возрѣній сказанное выше о различіи возможнаго и дѣйствительнаго. Причинная связь вещей прямо познается нами какъ фактъ, какъ существующая въ дѣйствительности, потому что механическая точка зрѣнія на вещи только эту одну связь и признаетъ, и такъ какъ дѣйствительное есть то именно, что познается чрезъ наблюденіе, посредствомъ опыта, то поэтому разсмотрѣніе вещей исключительно съ механической точки зрѣнія причинной связи явленій и отрицаніе цѣлесообразности есть отличительная черта реализма или эмпиризма. Въ противоположность причинной связи цѣлесообразность не познается нами какъ дѣйствительное, т. е. не можетъ быть предметомъ наблюденія или опытнаго познанія, а только мыслится нами, какъ идея; она не фактъ, а умозрѣніе, выражаетъ лишь потребность нашего ума обсуждать природу вещей по аналогіи съ собственною его природою, т. е. со свойственною ему дѣятельностію, и вотъ почему сужденія о цѣлесообразности вещей называются у Канта *рефлективными*: въ нихъ отображается не то, что свойственно самимъ вещамъ, а то, что свойственно нашему уму <sup>1)</sup>. Далѣе дѣйствительное, подлежащее

<sup>1)</sup> Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer

наблюденію, всегда есть частное, отдѣльное: все-же мыслимое есть общее. Потому-то взглядъ на вещи съ механической точки зрѣнія причинности самъ собою является, когда мы останавливаемся на отдѣльныхъ фактахъ; когда-же разсматриваемъ предметъ въ его цѣлости, т. е. въ общемъ, когда разнообразное стараемся привести къ единству, обозрѣть въ систематической связи, то при этомъ неминуемо возникаетъ въ нашемъ умѣ идея цѣлесообразности.

Разграничивая общее, какъ предметъ раціональнаго познания, отъ частнаго, еще Лейбницъ выразилъ мысль, что раздѣленіе между мыслимымъ или возможнымъ и дѣйствительнымъ только для насъ, по свойству нашихъ познавательныхъ способностей, существуетъ. Если частное, отдѣльное, въ отличіе отъ всеобщаго, представляется намъ случайнымъ, то это потому лишь, что для насъ не очевидна связь частнаго со всеобщимъ, такъ что одно съ другимъ для насъ не совпадаетъ и одно изъ другаго не вытекаетъ. Эту-же мысль выражаетъ и Кантъ. Частное мы познаемъ чрезъ чувственное воззрѣніе, а общее посредствомъ разсудка. Какъ познаваемыя посредствомъ различныхъ способностей, частное и общее вслѣдствіе этого представляются намъ въ раздѣльности одно отъ другаго. Поэтому, если-бы, разсуждаетъ Кантъ, нашъ разсудокъ сливался съ чувственнымъ созерцаніемъ и не былъ-бы особою познавательною способностію, — иначе говоря, если-бы нашъ разсудокъ былъ не только мыслящимъ, но и созерцающимъ, тогда для насъ возможное совпадало-бы съ дѣйствительнымъ, общее было-бы нераздѣльно съ частнымъ, и одно было-бы познаваемо въ другомъ <sup>1)</sup>; слѣдовательно и телеологія съ одной стороны, а съ

Begriff für die reflectirende Urtheilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken. *Ibid.* 294—295.

<sup>1)</sup> Unser Verstand hat die Eigenschaft, dass er in seinem Erkenntnisse, z. B. der Ursache eines Products, von Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muss, wobei er also in Ansehung der Mannichfaltigkeit des letztern nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urtheilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturproduct ist) unter dem



другой механизмъ тогда не были-бы противоположными воззрѣнiями, но сливались-бы въ одно гармоническое и всеобъемлющее мiросозерцанiе.

Такое совпаденiе возможнаго, или что тоже—мыслимаго, съ дѣйствительнымъ, общаго съ частнымъ, идеальнаго съ реальнымъ, по указанной причинѣ, невозможно для познавательной нашей дѣятельности. Невозможно это и для разума практическаго. И для него также всегда должно оставаться во всей силѣ раздѣленiе сверхчувственнаго (или умопостигаемаго) отъ чувственнаго (или феноменальнаго), должнаго отъ того, что происходитъ и бываетъ на дѣлѣ. Но невозможное для теоретическаго и практическаго ума, повидимому достигается въ нѣкоторой мѣрѣ для эстетическаго созерцанiя.

Всякiй разъ, какъ достигается цѣль и исполняется намѣренiе, мы чувствуемъ удовольствiе, въ противномъ-же случаѣ происходитъ неудовольствiе. Отсюда также и разсмотрѣнiе вещей съ точки зрѣнiя цѣлесообразности связывается съ тѣми-же чувствами удовольствiя или неудовольствiя. Въ этомъ заключается пунктъ соприкосновенiя сужденiй телеологическихъ съ сужденiями эстетическими. Чувства удовольствiя и неудовольствiя даже еще большее значенiе имѣютъ для эстетической силы сужденiя, будучи, можно сказать, основанiемъ этихъ сужденiй. Впрочемъ не только при видѣ прекраснаго возбуждаетъ

Begriff erwarten muss. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige discursiv, sondern intuitiv ist vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht, d. i. vom Ganzen zu den Theilen, der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Theilen, als allgemeingedachten Gründen, zu verschiedenen darunter zu subsumirenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muss. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen. Ibid. 348—349. Такимъ образомъ по Канту возможное и дѣйствительное для насъ не совпадаютъ по причинѣ различiя нашихъ познавательныхъ способностей, каковы именно рассудокъ и чувственное наблюденiе. Черезъ чувственное наблюденiе познается частное, а рассудокъ мыслить общее отдѣльно отъ частнаго; поэтому мыслимое нами создается какъ возможное, а не дѣйствительное. Но по теорiи-же самого Канта познанiе дѣйствительнаго уславливается сколько чувственнымъ наблюденiемъ, столько-же и рассудкомъ, имен-

ся въ насъ чувство удовольствія, но также когда мы встречаемся съ добрымъ и испытываемъ что-либо пріятное. Чѣмъ же различается прекрасное отъ добраго и пріятнаго? Чтобы судить о добромъ, т. е. умѣть различать доброе отъ дурнаго, для этого необходимо напередъ имѣть правильное *понятіе* о добрѣ и злѣ; чтобы мы могли рѣшить, пріятна ли какая-либо вещь, для того мы должны испытать, извѣдать ее, т. е. пріятное и непріятное для насъ опредѣляется *ощущеніемъ*, между тѣмъ какъ доброе напротивъ оцѣнивается на основаніи *понятія*. Поэтому сужденія о добромъ должны имѣть характеръ *общегодный*; предметомъ ихъ служить то, что имѣетъ значеніе общее, равное для всѣхъ; напротивъ сужденія о пріятномъ имѣютъ характеръ личный, частный, суть дѣло личнаго вкуса. Прекрасное-же занимаетъ средину между добрымъ и пріятнымъ. Основаніемъ для сужденій о прекрасномъ и безобразномъ, также какъ и для сужденій о пріятномъ и непріятномъ, служатъ чувства удовольствія и неудовольствія, но эти чувства имѣютъ при этомъ уже не эгоистическій, корыстный, а общегодный характеръ, имѣютъ значеніе общечеловѣческое, и въ этомъ отношеніи прекрасное, какъ предметъ эстетическихъ сужденій, соприкасается съ добрымъ, отличаясь отъ него тѣмъ, что прекрасное правится безъ понятія. Последній признакъ особенно характеристиченъ. Такъ какъ прекрасное занимаетъ сре-

---

но категоріями. Въдѣ категорій разсудка — это синтетическія формы, помимо матеріала, которымъ снабжаетъ насъ чувственность, не имѣющія никакого значенія. Если формы эти оказываются недостаточно приспособленными къ тому, что воспринимается чрезъ чувственность, то раздѣленіе разсудка и чувственности именно и означаетъ эту неприспособленность, и основаніе ея должно заключаться очевидно уже не въ самомъ этомъ раздѣленіи (которое есть слѣдствіе, а не причина), а внѣ его. Такъ по категоріи причинности мы связываемъ извѣстнымъ образомъ наблюдаемая явленія, и связь эта есть *механическая*, но связь эта не обнимаетъ всѣхъ явленій; мы не можемъ указать причины цѣлесообразнаго устройства организмовъ, т. е. взаимнаго согласія и приспособленности отдѣльныхъ частей въ организмѣ. Причина однообразъ должна быть, и вотъ мы отсутствіе чувственно познаваемой, фактической причины восполняемъ предположеніемъ причины идеальной, дѣйствующей цѣлесообразно. Тутъ очевидно дѣло не въ раздѣленіи разсудка и чувственнаго наблюденія, а въ несоотвѣтствіи эмпирическаго (условливаемаго также и разсудкомъ) познанія вещей съ идеальными требованіями разума. Такъ вопросъ рѣшается на основаніи философіи самого-же Канта. Но объ этомъ будетъ еще рѣчь впереди.

дину между добрымъ и пріятнымъ, то поэтому прекрасное не есть предметъ понятія, какъ доброе, но оно не опредѣляется также и ощущеніемъ, какъ пріятное, а просто *созерцается*, есть предметъ созерцанія. Сущность красоты заключается собственно въ *формѣ* предмета, признаваемого прекраснымъ, а форму нельзя ощущать, она можетъ быть только предметомъ созерцанія. Но каково это созерцаніе? Оно имѣетъ характеръ столько-же чувственный, какъ и сверхчувственный. Созерцаніе это должно быть нагляднымъ, вообще чувственнымъ; сверхчувственное не можетъ быть созерцаемо, а только мыслимо, но оно вмѣстѣ съ тѣмъ должно быть свободно отъ элемента патологическаго, ибо спокойствіе—необходимое условіе эстетическаго созерцанія; и насколько оно свободно отъ патологическаго элемента, оно имѣетъ уже характеръ сверхчувственный,—корень его—въ идеальной духовной природѣ человѣка. Потому-то эстетическія сужденія должны имѣть основаніе, данное въ насъ а priori, иначе таковыя сужденія не высказывались-бы съ притязаніемъ на общегодное ихъ значеніе. Априорный элементъ въ сужденіяхъ эстетическихъ заключается въ томъ, что хотя созерцаніе прекраснаго предмета, будучи чувственнымъ, рождаетъ въ насъ игру воображенія, но эта игра происходитъ притомъ въ полномъ согласіи съ законами разсудка и идеями разума, такъ что источникомъ удовольствія эстетическаго служитъ собственно непосредственно ощущаемая нами гармонія нашихъ духовныхъ силъ, пробужденныхъ къ согласной дѣятельности. Этой игры нашихъ способностей и этого ощущенія гармонической ихъ дѣятельности не могло-бы быть безъ соотвѣтствія между созерцаемою формою прекраснаго (или высокаго) предмета и порождаемою въ насъ этимъ созерцаніемъ гармоническою игрою нашихъ духовныхъ силъ. Соотвѣтствіе же это и есть то, что Кантъ называетъ *субъективною цѣлесообразностію* въ отличіе отъ объективной цѣлесообразности природы <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Das Geschmacksurtheil unterscheidet sich darin von dem logischen, dass das letztere eine Vorstellung unter Begriffe vom Object, das erstere aber gar nicht unter einen Begriff subsumirt... Gleichwohl aber ist es darin dem letzteren ähnlich, dass es eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Object, folglich eine bloss subjective, vorgiebt. Weil nun die Begriffe

Такимъ образомъ оказывается, что и со стороны *объективной*, именно какъ созерцаніе прекрасной формы, и со стороны *субъективной*, какъ гармоническое соотношеніе познавательныхъ силъ,—прекрасное, какъ предметъ эстетической силы сужденія, представляетъ собою синтезъ чувственного и сверхчувственного, идеальнаго и реальнаго, общаго и частнаго, возможнаго и дѣйствительнаго.

Все сказанное доселѣ приводитъ къ тому заключенію, что космологическая идея, идея о мірѣ, какъ цѣломъ, столько-же есть эстетическая, какъ и телеологическая. Столько красоты и величія мы видимъ повсюду въ мірѣ, что созерцаніе міра въ его цѣломъ не можетъ не соединяться для насъ съ эстетическимъ удовольствіемъ. Въ особенности-же оправдывается идея міра съ точки зрѣнія телеологической. Съ этой точки зрѣнія міръ есть такое цѣлое, въ которомъ все есть вмѣстѣ и средство и цѣль, хотя конечно должна быть и высшая цѣль, предполагаемая всѣми другими низшими цѣлями, и такая цѣль должна очевидно заключаться въ человѣкѣ, именно въ нравственномъ его совершенствѣ. Какъ рефлексивная, идея космологическая конечно не можетъ быть проведена и оправдана научнымъ образомъ. Научное познаніе имѣетъ дѣло не съ міромъ въ его цѣлости, а съ отдѣльными явленіями, связанными между собою по закону причинности. Однако тамъ, гдѣ оказывается недостаточнымъ механической способъ изъясненія природы, тамъ по необходимости является на помощь идея цѣлесообразности, т. е. идея цѣлаго или общаго, служа такимъ образомъ исполненіемъ механическаго міросозерцанія.

---

in einem Urtheile den Inhalt desselben ausmachen, das Geschmacksurtheil aber nicht durch Begriffe bestimmbar ist, so grundet es sich nur auf der subjectiven formalen Bedingung eines Urtheils überhaupt. Die subjective Bedingung aller Urtheile ist das Vermögen zu urtheilen selbst, oder die Urtheilskraft. Diese in Ansehung einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, gebraucht, erfordert zweier Vorstellungskräfte Zusammenstimmung: nämlich der Einbildungskraft und des Verstandes. Weil nun dem Urtheile hier kein Begriff vom Objecte zum Grunde liegt, so kann es nur in der Subsumtion nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verstand), sofern das erstere in seiner Freiheit zum letzteren in seiner Gesetzmässigkeit zusammenstimmt. Kritik. der Urtheilskraft, 146. (3-e Aufl).

Остановимся пока на этомъ съ тѣмъ, чтобы на основаніи сказаннаго доселѣ опредѣлить и обсудить особенности Кантовскаго идеализма. вмѣстѣ съ тѣмъ для насъ опредѣлятся и тѣ идеальныя требованія, истекающія изъ идеи безусловнаго, которыя теперь, по разсмотрѣніи идеальныхъ понятій, намъ слѣдуетъ указать.

Объ идеяхъ Кантъ постоянно говоритъ, что онѣ суть принципы регулятивныя, правящіе, а не конститутивныя, т. е. прежде всего и болѣе всего идеи, по Канту, имѣютъ субъективное а не объективное значеніе, опредѣляютъ образъ дѣятельности нашихъ силъ, а не свойства и образъ существованія вещей. Если-же, по Канту, идеямъ мы усвояемъ также, и притомъ необходимо усвояемъ, и значеніе объективное, то такое значеніе онѣ могутъ имѣть только въ зависимости отъ первоначально и собственно принадлежащаго имъ субъективнаго значенія. Такимъ образомъ взглядъ Канта на идеи совершенно противоположенъ тому, какой господствовалъ въ философіи до него. Прежде всего Платонъ, у котораго, какъ извѣстно, впервые слово *идея* получило значеніе философское, подъ названіемъ идеи разумѣлъ не только существующее внѣ насъ, самое бытіе какъ предметъ познанія, но притомъ сущее по преимуществу, истинно сущее (ὄντως ὄν, πανταλῶς ὄν), т. е. такое бытіе, что когда познается, а познается оно чрезъ умственное созерцаніе, какъ-бы чрезъ прямое соприкосновеніе съ нимъ ума познающаго,—то въ нашемъ представленіи его никакой субъективной примѣси не имѣется, слѣдовательно идеи по Платону—это бытіе по преимуществу и даже, говоря языкомъ Канта, исключительно *объективное*. Сообразно съ этимъ и потомъ, во все послѣдующее время, подъ названіемъ идеи обыкновенно разумѣли образъ существующаго, отображеніе въ нашемъ духѣ того, что внѣ насъ существуетъ и познается нами, причемъ когда предполагалось, что бытіе въ чистомъ видѣ познается только умомъ, то и самыя идеи разумѣлись въ смыслѣ отвлеченныхъ общихъ понятій; какъ скоро-же полагали, что дѣйствительность въ собственномъ ея видѣ познается только чрезъ чувственное наблюденіе, то и самое слово идея употреблялось въ смыслѣ чувственнаго представленія, даже ощущенія.

Такъ какъ идеи по Канту имѣють прежде всего значеніе направляющихъ началъ относительно различныхъ видовъ нашей дѣятельности, именно имъ принадлежитъ господство надъ нашими *познаніями* (теоретическая дѣятельность), надъ нашими *дѣйствіями* (практическая дѣятельность) и нашими рефлексивными *сужденіями* (дѣятельность рефлектирующая), то поэтому онѣ не могутъ входить, какъ составная часть, ни въ наши познанія (т. е. какъ представленія предметовъ познаваемыхъ), ни въ наши дѣйствія (какъ представленія предметовъ, на которые простираются наши дѣйствія), ни въ наши сужденія (какъ представленія предметовъ сужденія), а суть либо нормы, опредѣляющія образъ нашей дѣятельности въ той или иной области, либо цѣли, къ осуществленію которыхъ направляется наша дѣятельность, или-же наконецъ такія предположенія, которыя внушаются намъ нашею дѣятельностію и которыми поэтому она всегда сопровождается.

По своимъ составнымъ частямъ всякая наша дѣятельность всегда имѣетъ характеръ эмпирической, реальной; такъ познанія наши слагаются изъ отдѣльныхъ представленій, опредѣленныхъ количественно и качественно и связанныхъ между собою частию чувственно созерцательными отношеніями пространства и времени, частию логическими отношеніями субстанціональности и причинности; равнымъ образомъ всякое наше дѣйствіе направлено на извѣстный предметъ и исходитъ изъ опредѣленнаго побужденія; наконецъ и всякое сужденіе рефлексивнаго характера выражаетъ опредѣленное чувство удовольствія или неудовольствія, связанное съ представленіемъ опредѣленнаго предмета. Идеальный-же характеръ можетъ быть только свойствомъ *общаго направленія* нашей дѣятельности, если только это направленіе опредѣляется идеєю *безусловнаго*. По своимъ составнымъ частямъ и наши познанія, и наши дѣйствія, и наши рефлексивныя сужденія всегда условны, но по своимъ нормамъ и цѣлямъ они и могутъ и должны имѣть достоинство безусловное. Именно для теоретической познавательной дѣятельности имѣють такое значеніе предъявляемыя разумомъ идеальныя требованія единства, полноты и законченности; такое-же значеніе для практической дѣятель-

ности имѣютъ слѣдующія требованія: свобода или независимость отъ эмпирическихъ условій, какъ основной мотивъ дѣятельности, руководство лишь идеальнымъ побужденіемъ, заключающимся въ уваженіи къ закону, что составляетъ сущность добродѣтели, и наконецъ соглашеніе свойственнаго нашей природѣ стремленія къ счастью съ нравственнымъ достоинствомъ, что составляетъ высочайшее благо и съ чѣмъ необходимо соединяется предположеніе о бытіи верховнаго существа, какъ стремленіе къ нравственному совершенству соединяется необходимо съ идеею безсмертія.

Сравнивая между собою означенныя идеальныя требованія разума теоретическія и практическія, мы находимъ, что глубочайшій корень первыхъ заключается въ послѣднихъ. Отсюда примать, т. е. первенство практическаго разума надъ теоретическимъ. Въ самомъ дѣлѣ, если въ практическомъ отношеніи главное требованіе разума есть независимость отъ эмпирическихъ условій, нравственная свобода, то не отсюда-ли вытекаетъ и самое стремленіе къ полнотѣ, законченности знаній, ибо не въ томъ-ли заключается цѣль такого стремленія, чтобы умственно овладѣть эмпирическимъ матеріаломъ знаній, достигнуть господства надъ этимъ матеріаломъ, т. е. умственная свобода не есть-ли также цѣль теоретической дѣятельности, какъ цѣль практической заключается въ нравственной свободѣ? А стремленіе къ свободѣ указываетъ на существующее въ нашей природѣ двойство, именно двойство духовнаго и тѣлеснаго, чувственнаго и сверхчувственнаго или, какъ выражается Кантъ, феноменальнаго и ноуменальнаго началъ. И если уже познавательная наша дѣятельность имѣетъ синтетическій характеръ, ибо состоитъ въ томъ, что эмпирической матеріаль приводится въ связь и объединяется а priori данными формами познаванія, то не должно-ли быть и вообще цѣлію нашей дѣятельности синтетическое единство указанныхъ противоположностей въ нашей природѣ, которое конечно должно разумѣть въ смыслѣ подчиненія тѣлеснаго духовному, чувственнаго сверхчувственному, идеальному? Это тѣмъ болѣе слѣдуетъ признать, что дѣйствительно такое именно стремленіе къ синтетическому единству реальнаго и идеальнаго осо-

бевно ясно проявляется въ дѣятельности рефлексивной силы сужденія, которая частію разнообразіе и множественность *эмпирическихъ* реальныхъ законовъ сводитъ къ единству *идеальнаго* принципа, именно къ единству цѣли, частію выражается въ одобреніи всего того, что либо единствомъ и цѣлостностію свободной своей формы (прекрасное), либо неизмѣримостію своей величины (высокое) пробуждаетъ въ душѣ сознаніе свободы и независимости (въ этомъ состоитъ въ особенности чувство высокаго), а также пріятное чувство свободной, но вмѣстѣ съ тѣмъ согласной гармонической игры духовныхъ силъ.

Итакъ, соотвѣтственно различію въ человѣкѣ двоякой природы—чувственной и сверхчувственной, во всѣхъ видахъ нашей дѣятельности и въ умственно-познавательной, и умственно-рефлектирующей, и въ практической, проявляется болѣе или менѣе исходящее изъ идеи безусловнаго стремленіе подчинить все условное, ограниченное, раздѣленное и множественное господству идеальныхъ, объединяющихъ и примиряющихъ началъ. Такое стремленіе, какъ свойство человѣческой природы, должно быть принадлежностію всего человѣчества, и слѣдовательно оно должно проявляться во всей исторіи человѣчества, такъ что въ означенномъ стремленіи слѣдуетъ видѣть весь смыслъ общечеловѣческаго развитія. А такъ какъ объединеніе самаго человѣчества, утвержденіе въ немъ мира и согласія есть первое и важнѣйшее условіе къ тому, чтобы въ человѣчествѣ могла преуспѣвать мирная дѣятельность, направленная къ торжеству идеальныхъ началъ во всѣхъ областяхъ жизни, то поэтому и на историческое движеніе человѣческой жизни должно смотрѣть вообще, какъ на постепенное приближеніе къ объединенію и мирному общенію всего человѣчества, къ созданію всемірнаго гражданства.

Природа, говоритъ Кантъ, была-бы незаконномѣрною, а безцѣльно игривою (*zwecklos spielende*), и случай господствовалъ-бы въ ней вмѣсто разума, если-бы всѣ вложенные ею задатки въ человѣкѣ не были предназначены къ полному и цѣлесообразному развитію. Но это развитіе можетъ совершиться только въ цѣломъ человѣчествѣ, слѣдовательно въ исторіи, а не въ индивидуумѣ, именно путемъ непрерывной передачи отъ од-



ного поколѣнія къ другому достигнутого за все предъидущее время *просвѣщенія*, ибо развитіе свойственно только силамъ разума, восходящаго отъ одной степени разумѣнія къ другой, путемъ упражненія и наученія. Для того человѣкъ и одаренъ разумомъ, чтобы онъ руководился имъ, а не инстинктомъ. Поэтому счастье, котораго человѣкъ ищетъ, должно быть имъ самимъ создано. Если же развитіе всѣхъ задатковъ природы, предназначенное человѣку, можетъ совершиться только въ исторіи, т. е. совокупными усилиями всего человѣчества, то ясно, что самое достиженіе этой цѣли должно мыслить въ видѣ устроенія на началахъ разума общества человѣческаго, которое простиралось бы на все человѣчество. Конечно, этой цѣли противодѣйствуютъ болѣе или менѣе и каждый человѣкъ въ отдѣльности, насколько присущи каждому противообщественныя побужденія и склонности, и цѣлыя народы, враждуя другъ съ другомъ, но самую эту враждебность какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и цѣлыхъ народовъ природа обращаетъ въ средство къ достиженію своей цѣли, къ постепенному устроенію всемірнаго гражданства и утверженію мира. „Безъ противообщественныхъ свойствъ, въ аркадской пастушеской жизни, при совершенномъ согласіи, довольствѣ и взаимной любви, всѣ таланты навсегда остались-бы скрытыми въ своихъ зародышахъ. Человѣкъ хочетъ единодушія, но природа знаетъ лучше, что благодѣтельно для его рода: она хочетъ разногласія“. „Какъ деревья въ лѣсу, вслѣдствіе того, что каждое стремится отнять у другаго свѣтъ и воздухъ, взаимно вынуждаются искать того и другаго выше себя и оттого получаютъ прекрасный прямой ростъ, деревья же, растущія на свободѣ, которыя распространяютъ свои вѣтви безпрепятственно, вырастаютъ обыкновенно искривленными и косыми, подобно тому и въ обществѣ человѣческомъ всякая культура, искусства, наилучшій общественный порядокъ суть плоды противообщественныхъ, т. е. эгоистическихъ склонностей отдѣльныхъ лицъ (sind Früchte der Ungeselligkeit). Неуживчивость, свойственную человѣку и даже большимъ обществамъ и государствамъ, природа обращаетъ въ средство къ тому, чтобы путемъ антагонизма выработать состояніе покоя и безопасности, т. е. посредствомъ войны, чрезъ

усиленное вооруженіе, чрезъ тягости такого порядка вещей, чувствуемая даже въ состояніи мира, она ведетъ ихъ сначала къ несовершеннымъ попыткамъ освободиться отъ неудобствъ, соединенныхъ съ недоувѣріемъ и враждою; а затѣмъ, послѣ многократныхъ опустошеній и разореній и даже совершеннаго истощенія силъ, доводитъ ихъ до того, что разумъ могъ-бы сказать имъ и безъ такого печальнаго опыта, именно приводить къ рѣшимости выдти изъ состоянія незаконнаго дикихъ и вступить въ состояніе общенароднаго союза, причемъ каждое, и самое малое, государство могло-бы ожидать безопасности и правъ уже не отъ собственной силы, а отъ соединеннаго могущества и рѣшенія по законамъ соединенной воли. Всѣ войны суть попытки установить новыя отношенія государствъ и создать новыя тѣла, причемъ природа идетъ правильнымъ ходомъ, постепенно возводя людей отъ дикости до высшей челоувѣчности. Ибо неразумно признавать цѣлесообразность устройства природы въ частяхъ, не признавая оной въ цѣломъ (см. Руссо). Но пока цѣль исторіи не достигнута, челоувѣческая природа должна терпѣть невыносимое зло подъ обманчивою наружностію вѣшняго благополучія, такъ что если оставить безъ вниманія цѣль историческаго движенія, то нельзя не признать Руссо правымъ въ томъ, что состояніе дикихъ онъ предпочиталъ состоянію, въ какомъ теперь находятся цивилизованные народы“.

Словомъ, послѣдняя цѣль историческаго движенія есть осуществленіе въ жизни челоувѣчества нравственной идеи, такъ чтобы состояніе обществъ было царствомъ свободы, а не царствомъ природы, ибо свобода въ смыслѣ Канта, какъ автономія, есть очевидно принципъ нравственной дѣятельности: нравственный законъ есть законъ свободы.

П. Анницкій.

(Продолженіе будетъ).

# ЦИЦЕРОНЪ

И ЕГО

## „ТУСКУЛАНСКІЯ БЕСѢДЫ“.

---

Хотя Цицеронъ не принадлежитъ въ строгомъ смыслѣ къ дѣятелямъ философіи, какъ выразитель одного изъ моментовъ философскаго пониманія, тѣмъ не менѣе его дѣятельность, какъ автора многихъ философскихъ трактатовъ, имѣетъ не малую цѣну. Греческая философія, въ ученіяхъ особенно школъ стоической, эпикурейской и академической, въ вѣкъ Цицерона имѣла не мало приверженцевъ, ревностно ее изучавшихъ; но среди этихъ приверженцевъ мало было людей, изучавшихъ ее ради нея самой, изъ желанія обрѣсти въ ней мудрость, потребную для лучшаго направленія жизни. Одни смотрѣли на нее, какъ на послушную спутницу краснорѣчія, могущую сообщить ораторскому таланту обширныя средства блистать на ораторской каѳедрѣ; другіе взирали на нее, какъ на приличное и пріятное занятіе во время отдыха послѣ важныхъ, государственныхъ или общественныхъ дѣлъ. Рѣдко бывало, чтобы люди, наиболѣе знакомые съ нею, слѣдовали строго какой-либо одной философской школѣ; они обыкновенно изъ каждой системы избирали то, что болѣе отвѣчало ихъ принципамъ или ихъ настроенію. Вообще-же у римлянъ, не столько, какъ греки, способныхъ къ отвлеченнымъ созерцаніямъ, строй жизни которыхъ не давалъ имъ времени и способовъ пускаться въ дебри умозрѣнія, философія не могла столь сильно укорениться, чтобы покорять себѣ умы и сердца, и стать исходнымъ пунктомъ жизнедѣятельности. Правда, доктрина стоиковъ на-

шла себѣ у нихъ искреннихъ приверженцевъ; но это потому, что она какъ разъ совпадала съ обстоятельствами времени, давая нравственные устои человѣку, терзавшемуся среди тяжелыхъ общественныхъ неурядицъ послѣднихъ временъ республики, въ провозглашенномъ ею принципѣ всеуправляющаго разума. За то—съ другой стороны, потемнѣніе нравственнаго идеала среди людей современнаго Цицерону поколѣнія, какъ слѣдствіе долговременнаго подчиненія духовныхъ интересовъ чисто матеріальнымъ, а также грубое суевѣріе, наслѣдіе отъ доисторическихъ временъ народной жизни, ставили на чреду вопросъ объ указаніи людямъ истинныхъ путей жизни разъясненіемъ имъ смысла человѣческой жизни и условій истиннаго человѣческаго счастья. Въ этотъ вѣкъ умственной расшатанности, когда человѣкъ порою не зналъ, на что опереться въ жизни, въ чемъ полагать истину, имѣло не малую цѣну живое слово убѣжденнаго человѣка относительно существенныхъ вопросовъ человѣческой мысли и жизни. Правда, аналитическій умъ Цицерона болѣе ярко обнаруживаетъ себя на поприщѣ изобличенія чужихъ заблужденій, но и то, что онъ устапавливаетъ, опираясь на общечеловѣческое сознаніе и здравый разумъ, въ существенныхъ вопросахъ знанія, — вноситъ не мало для просвѣтленія нравственнаго человѣческаго сознанія \*).

Въ области философскаго умозрѣнія Цицеронъ признается эклектикомъ. Это не значитъ, конечно, что въ этомъ случаѣ Цицеронъ обнаружилъ провинцательность человѣка, стоящаго на высшей ступени пониманія сравнительно со своими учителями; онъ не провелъ далѣе, *не углубилъ* систему кого-либо изъ своихъ предшественниковъ, — тѣмъ не менѣе здравый разумъ помогъ ему отмѣтить заблужденія въ ихъ ученіи, и указать, что въ нихъ есть истиннаго для обыкновеннаго сознанія. Нельзя впрочемъ умолчать о томъ, что иногда, при изложеніи мнѣній разныхъ философовъ по какому-либо затруднительному вопросу, Цицеронъ устраняется высказывать твердо опредѣленное сужденіе, предлагая лишь мнѣніе одного изъ многихъ, какъ нѣчто, имѣющее только силу вѣроятности.

\*) При составленіи этой статьи между прочимъ имѣлось въ виду соч. Мунка: *Geschichte der classischen Literatur der Römer*, ч. 2.

Въ области теологіи Цицеронъ примыкаетъ къ стоикамъ. Истина существованія Божественнаго Начала, по мнѣнію Цицерона, обпаруживается изъ согласной вѣры всѣхъ людей, изъ откровеній Божества, изъ предсказаній и оракуловъ, изъ цѣлесообразности и порядка міра въ цѣломъ и частяхъ. Человѣческій разумъ можетъ возникнуть только отъ божественнаго, и такъ какъ лучше ничего нѣтъ, и не можетъ быть представлено лучшее, чѣмъ міръ, но также нѣтъ лучше и разума, то разумъ-же долженъ и управлять въ мірѣ, и, въ дѣйствительности, всѣ части міра находятся въ такомъ согласіи между собою, что онѣ могутъ быть такъ содержимы только божественнымъ духомъ. Боги управляютъ міромъ, потому что они боги, потому что все подчинено мыслящему, потому что удивительная цѣлесообразность земнаго и небснаго указываетъ на управляющій разумъ. Противъ мнѣнія эпикурейцевъ, утверждавшихъ, что бессмертные и блаженные боги не пекутся о мірѣ, и что самое ихъ блаженство состоитъ въ покоѣ и наслажденіи своимъ совершенствомъ, Цицеронъ возражаетъ, что блаженство не можетъ быть тамъ, гдѣ нѣтъ добродѣтели, а добродѣтель не можетъ быть представлена безъ дѣятельности (*de nat. deorum*).

Психологическія воззрѣнія Цицерона представляютъ отображеніе взгляда на этотъ предметъ стоиковъ и Платона. „Душа ваша, говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, происходитъ отъ тѣхъ вѣчныхъ огней, которые у васъ называются свѣтилами; она оживлена божественнымъ разумомъ... Стремись къ высшему, и храни въ себѣ убѣжденіе, что не ты смертенъ, а твое тѣло. Вѣдь не этотъ твой видимый образъ есть твое я, но духъ, который есть Богъ въ тебѣ, который тамъ жительствоуетъ, и ощущаетъ, и мыслить, и заботится, и тѣломъ такъ движетъ, и руководитъ, и управляетъ, какъ то высшее, божественное существо міра. Только движущее вѣчно; движимое мертво, коль скоро оно не приводится въ движеніе. Движеніе есть то первоначальное, что не имѣетъ никакого начала; и потому и наша душа вѣчна, ибо движеніе—ея природа и истинное ея существо“ (*Somnium Scipionis*). Въстѣ съ представленіемъ души, какъ существа, приближающагося по своимъ свойствамъ къ

бытію божественному, у Цицерона, повидимому, соединялась идея личнаго безсмертія. „И пусть моя вѣра въ безсмертіе человѣческой души можетъ быть и ошибочна,—я охотно раздѣляю это убѣжденіе, и желаю, пока живу, не разставаться съ этою отрадно-успокоительною вѣрою“ (de senectute).

Въ нравственныхъ воззрѣніяхъ онъ придерживается принциповъ отчасти академиковъ и перипатетиковъ, отчасти стоиковъ. Нравственное требованіе этой послѣдней школы, чтобы человѣкъ съумѣлъ сдѣлать себя господиномъ своихъ склонностей и страстей, не волнуясь ни отъ счастья, ни отъ несчастья, находило у Цицерона полное одобреніе; онъ однако замѣчалъ и недостатки нравственной системы стоиковъ. Главныя ихъ принципы: добродѣтель — высшее благо, порокъ — крайнее зло; человѣкъ стремится къ счастью, если живетъ сообразно съ природою, и въ этомъ самомъ заключается мудрость. Идея стоиковъ, по взгляду Цицерона, только на словахъ отступаетъ отъ правоученія академиковъ и перипатетиковъ. Но въ томъ, въ чемъ отличается отъ послѣднихъ, она можетъ быть оспариваема, именно что въ ней не дѣлается рѣшительнаго различенія между добродѣтельною и порокомъ, и что въ ней хотя страданіе не считается за зло, однако-же признается за непріятность, которая при всемъ томъ вліянія на счастье жизни не производитъ. Между тѣмъ страдающій чувствуетъ страданіе не только какъ непріятность, но и какъ зло. Ошибка стоиковъ состоитъ въ томъ, что они желаютъ соединить между собою два различные принципа: добро есть — нравственно-прекрасное; а стремленіе къ тому, что служитъ къ счастью жизни, есть влеченіе природы. Академики и перипатетики также рассматриваютъ добродѣтель, какъ высшее благо, но принимаютъ въ расчетъ и случайное зло и страданіе при оцѣнкѣ жизненнаго счастья. Возможно допустить утвержденіе: всѣ мудрые всегда счастливы, но возможно допустить и то, что одни счастливѣе, чѣмъ другіе (De finibus bonorum et malorum).

Въ своемъ сочиненіи „о нравственныхъ обязанностяхъ“ (de officiis), составленномъ наиболѣе подъ вліяніемъ трактата περί τῆς καθήκοντος стоика Панетія, онъ раскрываетъ въ частно-

сти свои нравственныя возрѣнія: каждое наше дѣйствіе можетъ быть разсматриваемо съ двухъ точекъ зрѣнія: или какъ нравственно-прекрасное, или какъ полезное. Нравственно-добрыя дѣйствія могутъ быть сравниваемы между собою въ отношеніи большей или меньшей нравственной значимости, точно также какъ и полезныя дѣйствія; нравственно-добрыя дѣйствія наконецъ могутъ быть сравниваемы съ полезнымъ. Несомнѣнно, что нравственное добро въ то-же время есть и нѣчто полезное; однако въ практической жизни возможны такіе случаи, когда происходитъ борьба между требованіями нравственнаго идеала и представленіемъ о полезности. Въ этомъ случаѣ необходимо держаться принципа, что или признаваемое за полезное не дозволено, или, въ случаѣ если оно сопряжено съ несправедливостью, то послѣ этого не можетъ и считаться полезнымъ.

Нравственные принципы, заключающіеся въ философскихъ трактатахъ Цицерона, излагаются имъ въ такомъ видѣ и порядкѣ, которые ясно даютъ понять, что онъ въ этомъ случаѣ конечною цѣлью ставилъ нравственное пересозданіе своихъ согражданъ. Внутреннее перерожденіе человѣка, воспитанная потребность жить по требованіямъ нравственнаго долга, даннаго въ естественной природѣ человѣка, должны вести его къ добросовѣстной, полезной и для общества, и для государства, дѣятельности. „Всѣмъ, говоритъ онъ, которые содѣйствовали охраненію, поддержанію и расширенію государства, назначено и уготовано обиталище на небѣ, гдѣ они будутъ причастны вѣчной блаженной жизни. Этому изначальному Божеству, которое управляетъ всѣмъ міромъ, изъ всего, бывающаго на землѣ, нѣтъ ничего угоднѣе, какъ зиждущіеся на законахъ общественные союзы людей, которые называются государствами... Самая достойная дѣятельность для души есть та дѣятельность, которая направляется для блага государствъ, и чѣмъ болѣе она движется въ этомъ кругѣ и расширяется, тѣмъ легче душа поднимается къ этому *небесному* царству, своей настоящей отчизнѣ, и тѣмъ быстрѣе восходитъ, чѣмъ больше, облеченная пока въ тѣло, она отдаляетъ себя отъ этихъ узъ“ (Somnium Scipionis).

Предлагаемое сочиненіе—„Тускуланскія бесѣды“ (въ пяти книгахъ), названныя такъ потому, что возникли на основѣ философскихъ бесѣдъ Цицерона съ его друзьями въ помѣстьѣ его Тускулумъ,—считается въ ряду его сочиненій по философіи очень значительнымъ для опредѣленія ея характера, и всегда привлекало къ себѣ наибольшее число читателей. Какъ и во всей его дѣятельности по ознакомленію своихъ соотечей съ греческою философіей, при составленіи этого трактата задачи у него имѣлись въ виду чисто-практическія—установить совокупно государственную и частную жизнь въ отечествѣ на философскихъ основаніяхъ. „Наши всѣ рѣчи, говоритъ онъ въ сочиненіи „о законахъ“ (leg. 1,23), направляются къ тому, чтобы сообщить крѣпость государствамъ и привести племена къ нравственному улучшенію“. Но дабы выполнить свою главную задачу при изысканіяхъ въ области греческой философіи, т. е. пособить нравственному воспитанію своихъ согражданъ, ему предлежало представить въ изложеніи на родномъ языкѣ синтезъ ученія лучшихъ философовъ Греціи, со времени Сократа и Платона, какъ извѣстно, бравшихъ на себя уясненіе и послѣднихъ цѣлей философіи; вмѣстѣ съ тѣмъ ему предстояло своимъ согражданамъ дать случай убѣдиться, что у каждаго философа можетъ считаться значимымъ. Цицеронъ пытался этого достигнуть разысканіемъ о высшемъ благѣ и о границахъ добраго и злаго (de finibus bonorum et malorum), при чемъ, стараясь представить греческія ученія въ подлинномъ видѣ, онъ не опускалъ указать на большую или меньшую цѣнность, какою они имѣли въ его глазахъ. Сообразно съ такой точкой зрѣнія на предметъ изслѣдованія, въ первой и второй книгѣ указаннаго трактата онъ истолковываетъ взгляды эпикурейцевъ, въ третьей и четвертой—стоиковъ, въ пятой наконецъ Платона и Аристотеля, отмѣчая мимоходомъ отклоняющіяся отъ послѣднихъ мнѣнія другихъ, менѣе значительныхъ философовъ.

Послѣ того какъ въ послѣднемъ сочиненіи (о границахъ добраго и злаго) Цицеронъ далъ ключъ къ уразумѣнію своего нравственнаго міровоззрѣнія,—въ „Тускуланскихъ бесѣдахъ“ онъ старался освѣтить въ практическомъ смыслѣ то, что обосно-



валъ теоретически, или точнѣе сказать, добытое теоретически дать читателямъ въ руки на отдѣльные случаи жизни и создать тѣмъ самымъ благопоспѣшное для нея пособіе. Онъ желалъ помочь своимъ соотечественникамъ убѣдиться, что отъ изученія греческой философіи не просто получается формальное образованіе ума, но также можетъ быть добыто утѣшеніе и успокоеніе во всѣхъ отношеніяхъ внѣшней жизни. Такъ напр. тѣхъ, которые отдавались ей со внутреннимъ стремленіемъ приобрѣсти убѣжденіе, она, по его мнѣнію, въ состояніи была привести къ подлинно-счастливой жизни. Въ соотвѣтствіе съ такимъ взглядомъ на значеніе философіи, Цицеронъ въ „Тускуланскихъ бесѣдахъ“ стремится дать въ руки читателя противовѣсъ тѣмъ воздѣйствіямъ и впечатлѣніямъ, которымъ обыкновенно усвоилась сила нарушать покой человѣческой души, если средствомъ удалять „это удручающее“ признать то чистое, чуждое предразсудковъ воззрѣніе, по которому добродѣтельный, дабы быть счастливымъ, не особенно нуждается въ вещахъ, относящихся ко внѣшнему благополучію человѣка. Въ частности, въ первой книгѣ „Тускуланскихъ бесѣдъ“ онъ ставитъ задачею укрѣпить относительно безбоязненности передъ смертію, во второй—убѣждаетъ къ терпѣливому перенесенію страданій, въ третьей—внушаетъ заботиться объ исцѣленіи болѣзней души, въ четвертой—бесѣдуетъ о необходимости успокоенія вообще душевныхъ волненій, въ пятой наконецъ изъясняетъ, что для счастливой жизни добродѣтель самодовлѣюща.

„Тускуланскія бесѣды“ представляютъ образецъ спокойнаго изложенія предмета. Въ то время какъ въ нѣкоторыхъ другихъ философскихъ трактатахъ (напр. въ соч. „de natura deorum“ и „de finibus bonorum et malorum“) онъ старался дать мѣсто защитникамъ различныхъ философскихъ системъ, выводя ихъ на сцену со всѣмъ запасомъ ихъ аргументовъ въ пользу своего міровоззрѣнія, со всѣми приемами ихъ діалектическаго остроумія и со всею свойственною имъ насмѣшливостію,—въ „Тускуланскихъ бесѣдахъ“ онъ является человѣкомъ убѣжденнымъ, который желаетъ съ другими подѣлиться плодами созрѣвшей мысли; въ цѣломъ здѣсь замѣчается широко разлитый ровный, пріятный тонъ: говорящій чувствуетъ себя на

высотѣ нравственнаго сознанія, и потому говорить хотя и простою и непринужденною, но глубоко западающею въ душу рѣчью, которая иногда принимаетъ свойства истинно вдохновенной рѣчи, какою бываетъ рѣчь съ катедры. Оттого эти бесѣды, не въ примѣръ другимъ его трактатамъ, похожимъ какъ-бы на судебныя пренія, имѣютъ видъ спокойныхъ предъ многочисленнымъ собраніемъ чтеній, предназначенныхъ къ тому, чтобы предметъ, самъ по себѣ не пользующійся сочувствіемъ, сдѣлать воспріемлемымъ для большинства и внѣдрить его въ душу.

Философскіе трактаты Цицерона имѣютъ не маловажное значеніе и для исторіи философіи, особенно въ отношеніи къ ученію эпикурейцевъ. Да и вообще въ его сочиненіяхъ можно найти многочисленныя и важныя указанія для опредѣленія характера ученія различныхъ философскихъ системъ Греціи. Но признавая за нимъ заслугу освѣщенія этихъ системъ, мы неизбежно встрѣчаемся съ вопросомъ, откуда заимствовалъ Цицеронъ представленіе о доктринахъ греческихъ философовъ, т. е. черпалъ-ли онъ свѣдѣнія о нихъ изъ записей самихъ философовъ, или извлекалъ ихъ изъ письменнаго преданія ихъ непосредственныхъ учениковъ, или-же онъ имѣлъ подъ руками греческія творенія, въ которыхъ нужный ему матеріалъ былъ собранъ и уложенъ въ надлежащемъ порядкѣ. На этотъ вопросъ имѣются всѣ данныя отвѣчать въ томъ смыслѣ, что Цицеронъ, съ своей точки зрѣнія, старался держаться при своихъ изслѣдованіяхъ источниковъ достовѣрныхъ, ибо мы застаемъ его усиливающимся по крайней мѣрѣ разыскивать первостепенные источники при изложеніи греческихъ ученій, какъ это видно изъ переписки его съ Аттикомъ (I. XIII, ерр. 31, 32 и 33). Этимъ обстоятельствомъ мы впрочемъ не уполюмочиваемся къ утвержденію, что онъ при составленіи своихъ философскихъ трактатовъ имѣлъ всегда подъ руками источники перваго порядка; иногда онъ придерживался того греческаго сочиненія, въ которомъ разбираемый предметъ былъ собранъ уже и предъуготовленъ: такъ, на примѣръ, онъ оговаривается въ одномъ мѣстѣ, что при составленіи „Тускуланскихъ бесѣдъ“ онъ между прочимъ заимствовался отъ многосторон-

нихъ ученыхъ розысковъ греческаго философа Хризиппа (Т. D. I. 1, с. 45 и I. 3, с. 22). Но можно впасть въ погрѣшность, если признать, что Цицеронъ сплошь и рядомъ всегда опирался на греческій подлинникъ, или перелагалъ его на латинскій языкъ слово въ слово. Римляне вообще не любили обогащать свою литературу буквальными переводами; и если онъ, въ виду значимости нѣкоторыхъ свидѣтельствъ, приводитъ иногда дословный переводъ (какъ напримѣръ въ 23 и 41 главахъ I книги „Тускуланскихъ бесѣдъ“ двѣ выдержки изъ Платона, и въ 27 одну выдержку изъ Аристотеля); если во второй, третьей и четвертой книгахъ онъ, повидимому, тѣсно примыкаетъ къ своему стоическому руководителю, — то этимъ онъ только старался придать желаемый вѣсъ своимъ научнымъ положеніямъ и предрасположить читателей цѣнить его изслѣдованія не менѣе оригинальныхъ греческихъ сочиненій.

Такъ какъ между прочимъ Цицеронъ намѣревался въ своихъ философскихъ трактатахъ по возможности пріободрить и поставить на стражѣ интересовъ государства національное чувство и любовь къ отечеству, то въ виду этого онъ старался яложить на эти сочиненія національный отпечатокъ, проводя заимствованное чрезъ очистительный процессъ своего мышленія. Оттого для примѣровъ онъ чаще беретъ факты изъ отечественной исторіи, чѣмъ всякой другой; оттого, принаровляясь и прилежа родному языку и литературѣ, онъ, съ одной стороны, обращаетъ вниманіе на словообразование и словопроизводство, дабы въ тайномъ, молчаливомъ творествѣ роднаго языка предъуказать родственныя воззрѣнія греческой философіи; съ другой, — приводитъ отрывки изъ поэтовъ, дабы изъ самой родной литературы призвать послышки для своихъ философскихъ положеній; да онъ даже и не прочь былъ представить нѣкоторыя философскія направленія возросшими на италійской и близко къ Лаціуму лежащей почвѣ. Такъ онъ съ особеннымъ пристрастіемъ возвращается къ рѣчи объ ученіи Пинеагора, сколько извѣстно, отъ сороковаго года своей жизни, учившаго въ Великой Греціи, и о путешествіи въ эту страну Платона.

Время составленія „Тускуланскихъ бесѣдъ“ падаетъ на 45-й и первые мѣсяцы 44-го года до Р. Хр.

Съ именемъ Цицерона обыкновенно соединяется представление, какъ объ единственномъ въ своемъ родѣ ораторѣ и учителѣ краснорѣчія, понимаемаго какъ плодъ зрѣлой и вполне сознанный мысли. И, дѣйствительно, это былъ мужъ съ живой струей мысли и жаждою знанія, старавшійся довести занимавшіе его вопросы до полной ясности въ мысли и словѣ, не могшій успокоиться прежде, чѣмъ разоблачитъ свою мысль отъ опутывающихъ ее противорѣчій и представить ее на свѣтъ, какъ голосъ убѣжденнаго сердца, на благо людей. Такъ какъ дѣятельность Цицерона, какъ оратора, какъ писателя, усвоившаго римской литературѣ новые способы слововыраженія въ указанной имъ формѣ изящно-выпуклой и законченной періодической рѣчи, отразилась въ этой литературѣ возникновеніемъ новаго литературнаго направленія,—то, при опредѣленіи значенія Цицерона для римской письменности, невозможно обойтись безъ всеисчерпывающей оцѣнки Квинтиліана, болѣе чѣмъ кто-либо другой способнаго имѣть сужденіе въ этомъ дѣлѣ. Квинтиліанъ выражается по этому поводу въ немногихъ словахъ, но очень мѣтко: „какъ у Гомера и Виргилія поэзія достигла своей вершины, такъ краснорѣчіе завершило свое развитіе съ Демосѣеномъ и Цицерономъ“ (de inst. orat. XII, 11). Сравнивая затѣмъ двухъ великихъ ораторовъ древности, онъ находитъ въ нихъ большое сходство въ отношеніи расположенія частей изслѣдованія; но усматриваетъ и большое различіе, когда поднимается вопросъ о личномъ творествѣ Цицерона въ области слововыраженія и его изобрѣтательности. „Одинъ, Демосѣенъ, говоритъ онъ, болѣе сжатою рѣчью обладаетъ; другой, Цицеронъ, болѣе плавною. Демосѣенъ затираетъ свою мысль въ болѣе узкія границы, Цицеронъ развертываетъ ее на болѣе широкомъ пространствѣ; этотъ бѣтается постоянно за выраженіе въ отчетливо прозрачныхъ чертахъ сущности дѣла, тотъ-же за полновѣсность доказательствъ; невозможно умалить ничего изъ того, что высказываетъ первый, но и нельзя прибавить ничего къ тому, что говоритъ второй; у перваго просвѣчиваетъ болѣе изобрѣтательнаго искусства, у втораго болѣе естественной простоты. Одинъ есть цуяктъ, въ которомъ римлянинъ принуждается признать себя ниже грека: этотъ послѣдній имѣетъ

преимущество старѣйшинства; и какова-бы ни была заслуга Цицерона, — въ томъ, что онъ есть, онъ обязанъ Демосѣену. Со всѣмъ пыломъ души идя по слѣдамъ грековъ, онъ возвысился до рѣзкой опредѣленности Демосѣена, богатой рѣчи Платона, увлекательности Исократы; но какъ-бы находя недостаточнымъ только уравниваться съ каждымъ изъ нихъ въ томъ, что они имѣли болѣе совершеннаго, его счастливый гевій помогъ ему опередить ихъ во многихъ отношеніяхъ, — если не во всѣхъ. Онъ не собираетъ въ одно вмѣстилище бурливыхъ дождевыхъ водъ, какъ говоритъ Пиндаръ, но течетъ спокойнымъ ручьемъ; и природа, производя этого не зауряднаго человѣка, желала наглядно показать, насколько плѣнительно можетъ быть краснорѣчіе; ибо гдѣ когда-либо обрѣтался ораторъ, который умѣлъ-бы лучше настраивать слушателей и восторгать ихъ болѣе сильно? Гдѣ когда-либо находился ораторъ, который умѣлъ-бы ударять по болѣе пѣжнымъ и тонкимъ струнамъ человѣческой души? Когда онъ поражаетъ своего противника, этотъ послѣдній думаетъ, что онъ уступаетъ скорѣе своимъ собственнымъ внушеніямъ, чѣмъ увлекается умственной силою другаго. Все, что онъ говоритъ, столь обосновано и правдиво, что было-бы стыдомъ не присоединиться къ его мнѣнію; можно подумать, что это говоритъ не защитникъ, который старается набрать для убѣдительности больше словъ, а свидѣтель или судья. Всѣ тѣ достоинства слова, которыя иной могъ усвоить только силою труда и изученія, не стоятъ ему ни капли труда, и его рѣчи, которыя наиболѣе пріятны для слуха, по видимому, возродились безъ малѣйшаго усилія. Не безъ причины его современники говорили, что онъ распоряжался на судебной каедрѣ, какъ властелинъ, и справедливо исполнѣ то, что его имя у послѣдующихъ поколѣній принимается за нарицательное имя дара краснорѣчія“ (inst. ovat. X).

О. Садовъ.

Въ непродолжительномъ времени имѣетъ быть предложено вниманію читателей самое изложеніе „Тускуланскихъ бесѣдъ“, начиная съ первой ихъ книги.

---

# ПИСЬМА

Ф И Л О С О Ф А С Е Н Е К И.

---

## ПИСЬМО LXIX \*).

О ТОМЪ, ЧТО ПРИЛЕЖАНІЕ КЪ МУДРОСТИ ДОЛЖНО ПРЕДПОЧИТАТЬ ВСѢМЪ ДРУГИМЪ ЗАНЯТІЯМЪ.

То, о чемъ спрашиваешь, было до прозрачности ясно для меня, когда я самъ по собственному побужденію изучалъ этотъ предметъ; но я долго не подвергалъ испытанію своей памяти, и потому она не такъ послушно слѣдуетъ моимъ приказаніямъ. Что бываетъ съ книжными свитками, листы которыхъ слипаются отъ долгаго, не тревожимаго ни чѣмъ, лежанія, тоже—чувствую—случилось и со мной; надлежитъ предварительно душевныя силы удалить отъ коснаго покоя и, что тамъ въ душѣ отложено, время отъ времени перетряхивать, дабы оно было наготовѣ всякій разъ, какъ потребуетъ нужда. Такимъ образомъ этотъ вопросъ теперь мы отложимъ до другаго времени; тутъ требуется много усилій, много заботливости. И какъ только откроется мнѣ надежда на болѣе долгую остановку въ какомъ-либо мѣстѣ, я тогда возьму его въ руки; есть вещи, о которыхъ можно писать и въ повозкѣ; есть и такія, для которыхъ потребно спокойное сидѣнье, досугъ и уединеніе. Это не значитъ, что во всѣ занятыя дни безъ исключенія нельзя что-либо дѣлать для философіи: нѣтъ такого дня, когда-бы новыя хлопоты не замѣнили прежнихъ; мы сами вырациваемъ ихъ; и оттого на мѣсто однихъ приходятъ другія,

---

\*) Ер. 72.

многочисленнѣйшія; на этомъ основаніи мы сами иногда даемъ себѣ отсрочку, говоря себѣ: когда совсѣмъ кончу эту работу, я склонюсь къ ней (философіи) всею душею; только-бы мнѣ раздѣлаться съ этимъ тягостнымъ дѣломъ, охотно тогда посвящу себя ей. Не тогда должно предаваться философіи, когда имѣешь запасъ свободнаго времени: все иное должно признать незначительнымъ ради того, чтобы вступить въ тѣсное сближеніе съ нею. Никакой срокъ не достаточно великъ для нея, даже еслибы жизнь протянулась отъ отрочества вплоть до отдаленнѣйшихъ граней человѣческаго вѣка. Не много разницы въ томъ, покидаешь-ли ты совсѣмъ философію, или допускаешь промежутки, не наполненные ею: нельзя вѣдь никому остаться на томъ мѣстѣ, на которомъ онъ съ ней разстался; на подобіе тѣхъ вещей, которыя, будучи вытянуты, отскакиваютъ въ обратную сторону; онъ отходитъ на самую первую ступень, съ которой началъ движеніе, потому именно, что нарушилъ непрерывность ея цѣлаго.

Должно отрѣзывать путь наступающимъ на насъ житейскимъ хлопотамъ и не увеличивать ихъ число, а подчинять ихъ себѣ. Нѣтъ ни одной минуты, которая была-бы мало пригодна для этого благодѣтельнаго занятія; но многіе среди хлопотъ не имѣютъ охоты къ изученію того, изъ-за чего и должно прилежать научнымъ занятіямъ. Можетъ вмѣшаться въ нашу жизнь нѣчто такое, что связываетъ намъ руки, но, конечно, не того человѣка, духъ котораго при всякомъ занятіи сохраняетъ ясность и бодрость. У тѣхъ, которые находятся на пути къ совершенству, свѣтлое настроеніе разрушается вмѣшательствомъ какого-либо случая, у мудраго же радость души соткана плотно, не изглаживается никакимъ случаемъ, ни какимъ стеченіемъ обстоятельствъ, никогда и нигдѣ не возмущается въ своемъ покоѣ. Вѣдь онъ не находится въ зависимости отъ чего-либо чуждаго и не высматриваетъ покровительства ни у судьбы, ни у людей. Источникъ счастья у него—дома, у себя; онъ исчезъ-бы изъ души, если-бы входилъ отвлѣ; но онъ и зарождается тамъ. Порою припутывается къ его жизни какое-либо вѣшнее препятствіе, затѣмъ, чтобы напомнить ему о смертности; но это нѣчто легковѣсное, что

только царапаетъ верхнюю оболочку тѣла. Иной невзгодой онъ, говорю, и подталкивается, какъ вѣтромъ: то же великое благо стоитъ у него прочно. Такимъ образомъ я утверждаю, что могутъ существовать и отвнѣ идущія безпокойства, какъ, на примѣръ, появленіе на нѣкогда крѣпкомъ и сильномъ тѣлѣ прыщей и нарывовъ, но эта боль не простирается въ глубину человѣческаго существа. Такая же разница между мужемъ, обладающимъ мудростію во всѣхъ отношеніяхъ полною, и идущимъ по ступенямъ совершенства, какая существуетъ между здоровымъ и поправляющимся отъ болѣзни тяжелой и долгой, у котораго мѣсто здравія занимаетъ небольшое прибавленіе силы. Послѣдній, если не бережется— снова возлагаетъ на свои плечи весь грузъ болѣзни, и ниспадаетъ въ прежнее тяжкое состояніе: мудрый не можетъ ни снова впасть въ болѣзнь, ни даже вообще впасть въ какой-либо недугъ. Вѣдь тѣло пользуется добрымъ здоровьемъ до времени, и бываетъ, что врачъ, который возстановилъ здоровье, не въ состояніи поручиться за него: онъ часто приглашается къ тому больному, который звалъ его прежде. Душа мудраго однажды на всегда исцѣлена. Я скажу, какъ ты долженъ понимать здоровье: здоровъ кто-либо, если онъ самъ доволенъ собой, если имѣетъ довѣріе къ себѣ; если увѣренъ, что всѣ желанія смертныхъ и всѣ благодѣтельные услуги, которыя люди даютъ другимъ и просятъ у другихъ, ни малѣйшею долею не приносятъ измѣненія въ жизни, въ направленіи къ счастію. Ибо у чего можетъ быть что-либо прибавлено, то не совершенно; у чего можетъ что-либо отпасть, то не прочно; у кого радостное, довольное настроеніе непрерывно, тотъ, очевидно, можетъ радоваться только тому, что его. Все то, на что люди дышутъ вождельніемъ—и здѣсь и тамъ проносится, какъ теченіе, пзъ этихъ вещей судьба ничего не даетъ въ полную собственность; но все подверженное случаю тогда намъ доставляетъ отраду, когда оно приводится въ правильное соотношеніе и сочетаніе направляющимъ выборомъ разума. Это тотъ выборъ, который даетъ должную цѣну даже тому внѣшнему, которымъ люди жадные пользуются безрадостно.

Атталъ имѣлъ обыкновеніе пользоваться такимъ нагляднымъ сравненіемъ: „ты видѣлъ, конечно, когда-нибудь собаку,



которая брошенный ей хозяиномъ кусокъ хлѣба или мяса хватаетъ открытымъ ртомъ; и что она схватила, то проглатываетъ тотчасъ-же цѣликомъ, и ни на минуту не сводитъ глазъ съ хозяина, жаждая новой добычи. Тоже самое выходитъ и съ нами: все, что намъ, полнымъ жаднаго ожиданія, ни повергаетъ судьба предъ глазами, мы опускаемъ какъ въ бездонную пропасть, безъ всякаго удовольствія, всякую минуту напряженно внимательные для иныхъ какихъ-либо похищеній“. Съ мудрымъ такихъ случаевъ не бываетъ: у него полное изобиліе, и если что ему и перепадетъ изъ благъ, онъ принимаетъ безъ волненія и откладываетъ въ сторону *на случай нужды*, ибо пребывающая въ немъ, его собственная радость доставляетъ ему слишкомъ достаточно чистыхъ наслажденій. Другой, кто имѣетъ благую волю, прошелъ нѣсколько ступеней въ нравственной жизни, но у котораго все-таки многого недостаетъ до ея вершины, попеременно то пригнетается, то парить вверхъ, то восхищается къ небу, то низводится до земли. Для неопытныхъ и непросвѣщенныхъ нѣтъ конца глубокимъ паденіямъ; они погружаются въ тотъ неосязаемый, безграничный хаосъ, о которомъ говоритъ Эпикуръ. Есть еще люди и иного рода, — это тѣ, которые близко мечутся около мудрости; и хотя не стали рядомъ съ нею, но уже въ виду ея и, такъ сказать, находятся отъ нея на длину полета стрѣлы. Эти не испытываютъ сильныхъ ударовъ, даже и не отклоняются въ сторону; пусть и не па сушѣ они, но уже въ пристани. Теперь, когда между стоящими въ самомъ верху и въ самомъ низу такое различіе, когда и средніе пріобрѣтаютъ соотвѣтственную имъ выгоду, и въ то-же время предстоитъ великая опасность возвращаться къ худшему, — мы не должны слабодушно погружаться въ излишнія жизненные хлопоты. Вычеркнемъ ихъ изъ круга нашихъ ближайшихъ интересовъ; если разъ отворимъ передъ ними дверь, то послѣ себя на своемъ мѣсто онѣ представятъ инныя. Выступимъ противъ нихъ при началѣ ихъ приступа! Сравнительно лучшее дѣло не допускать ихъ возникновенія, чѣмъ ждать, что онѣ когда-либо не будутъ въ насъ имѣть мѣста.

# ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

30 Ноября № 22. 1885 года.

---

Содержаніе: Опредѣленія Святѣйшаго Синода. — Отчетъ о дѣятельности комитета для сбора пожертвованій бѣднымъ церквамъ и приходамъ Харьковской епархіи съ 18 октября 1884 года по 18 октября 1885 года. — Списокъ пятилѣтнихъ жертвователей внесшихъ, заявленныя ими пожертвованія, въ теченіи отчетнаго 1884, 85 года. — Списокъ лицъ, сдѣлавшихъ единовременныя пожертвованія комитету съ 18 октября 1884 года по 18 октября 1885 года. — Отъ Совѣта Харьковского епархіальнаго женскаго училища. — Епархіальныя извѣщенія. — Отъ правленія Харьковской духовной семинаріи. — Извѣстія и замѣтки. — Объявленія.

---

### Опредѣленія Святѣйшаго Синода.

I. Отъ 11 сентября—2 октября 1885 года, за № 1861, о продолженіи сбора пожертвованій въ пользу духовнаго училища на островѣ Халки.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложеніе г. синодальнаго Оберъ-Прокурора, отъ 1 августа сего года за № 3504, о томъ, что Государь Императоръ, по всеподданнѣйшему докладу опредѣленія Святѣйшаго Синода, отъ 31 мая—3 іюля текущаго года, Высочайше соизволилъ, въ 30 день іюля сего года, на продолженіе производства по всей имперіи въ теченіе одного года сбора пожертвованій въ пользу учрежденнаго при Константинопольской патріархіи центрального духовнаго училища на островѣ Халки. Приказали: для припечатанія во всеобщее извѣстіе, о воспослѣдовавшемъ Высочайшемъ соизволеніи на продолженіе производства по всей имперіи въ теченіе одного года сбора пожертвованій въ пользу учрежденнаго при Константинопольской патріархіи центрального духовнаго училища на островѣ Халки сообщить редакціи „Церковнаго Вѣстника“.

II. Отъ 11--25 октября 1885 года, за № 2171, о сообщеніи духовными консисторіями воинскимъ начальникамъ свѣдѣній о случаяхъ посвященія въ священныи санъ и принатія на мѣста псаломщиковъ лицъ изъ запаса арміи.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложеніе г. товарища синодаль-

наго Оберъ-Прокурора, отъ 17 іюля сего года за № 3264, по возбужденному военнымъ начальствомъ вопросу относительно возложенія на обязанность духовныхъ консисторій доводить до свѣдѣнія подлежащаго уѣзднаго воинскаго начальника о случаяхъ рукоположенія въ священнослужительскій санъ состоящихъ въ запасѣ арміи лицъ для исключенія затѣмъ таковыхъ изъ запаса арміи. И, по справкѣ, приказали: начальство Казанскаго военного округа, по поводу посвященія въ санъ діакона одного изъ состоящихъ въ запасѣ арміи унтеръ-офицера и въ виду того, что въ приложенномъ къ статьѣ 24 устава воинской повинности списокѣ должностей по государственной, гражданской или общественной службѣ, освобождающихъ отъ призыва на службу изъ запаса, не поименована должность священнослужителей, испрашиваетъ надлежащаго разъясненія. Начальникъ главнаго штаба, сообщая о семъ на заключеніе г. синодальнаго Оберъ-Прокурора, съ своей стороны присовокупляетъ, что если Святѣйшему Синоду будетъ угодно возбужденный вопросъ разрѣшить въ томъ смыслѣ, чтобы состояція въ запасѣ арміи лица, при посвященіи ихъ въ санъ священника или діакона, подлежали въ силу ст. 62 уст. воин. пов. исключенію изъ запаса арміи и отъ службы въ государственномъ ополченіи, то въ такомъ случаѣ не признано-ли будетъ возможнымъ обязать духовныя консисторіи, чтобы онѣ о случаяхъ рукоположенія означенныхъ лицъ въ священнослужительскій санъ доводили до свѣдѣнія подлежащаго уѣзднаго воинскаго начальника, для исключенія таковыхъ лицъ изъ запаса арміи. Сообразивъ изложенное, Святѣйшій Синодъ находитъ, что по ст. 62 уст. воин. повин. изд. 1876 г. освобождаются отъ воинской повинности священнослужители христіанскихъ вѣроисповѣданій и православныя псаломщики, окончившіе курсъ въ духовныхъ академіяхъ, семинаріяхъ или въ духовныхъ училищахъ, а по послѣдовавшимъ, неоднократнымъ, по сношенію Святѣйшаго Синода съ военнымъ министерствомъ, разъясненіямъ, поступившіе, согласно ст. 28 того-же устава, изъ чиновъ запаса на мѣста православныхъ псаломщиковъ (прил. къ ст. 24 уст. воин. пов. расп. А. отд. IV по прод. 1879 г. прим. по прод. 1883 г.), а также и рукоположенные въ священнослужительскій санъ освобождаются за симъ отъ призыва въ армію и въ дѣйствующія команды флота, а равно и отъ службы въ государственномъ ополченіи, пока будутъ состоять въ таковыхъ должностяхъ. На семъ основаніи, полагая, что какъ поступающіе изъ состоящихъ въ запасѣ лицъ на мѣста православныхъ псаломщиковъ, такъ и рукополагаемые изъ тако-

ВЫХЪ-же лицѣ въ санѣ діакона и священника должны быть свободны, согласно ст. 62 уст. воин. пов. изд. 1876 г., отъ воинской повинности и подлежатъ за симъ исключенію изъ запаса арміи и отъ службы въ государственномъ ополченіи, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: вмѣнить въ обязанность духовнымъ консисторіямъ, чтобы онѣ о всякомъ случаѣ принятія кого-либо изъ состоящихъ въ запасѣ на мѣста псаломщиковъ, или посвященія въ священный санъ доводили до свѣдѣнія подлежащаго воинскаго начальника, для исключенія таковыхъ лицъ изъ запаса арміи. О чемъ для свѣдѣнія и надлежащаго въ потребныхъ случаяхъ исполненія напечатать въ журналѣ „Церковный Вѣстникъ“, передавъ редакціи сего журнала выписку изъ настоящаго опредѣленія по принятому порядку.

III. Отъ 4—27 октября 1885 года, за № 2080, о точномъ исполненіи распубликованныхъ въ № 51 „Церк. Вѣстника“ за 1883 годъ мѣръ противъ незаконныхъ сборщиковъ.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложенное г. синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, отъ 23-го мая сего года, № 2429, посланіе Іерусалимскаго патріарха Никодима о принятіи мѣръ къ прекращенію производства въ Россіи сборовъ пожертвованій на Гробъ Господень лицами, не уполномоченными на таковыя сборы. И по справкѣ, приказали: Опредѣленіемъ Святѣйшаго Синода, напечатаннымъ къ должному исполненію въ „Церковномъ Вѣстникѣ“, за 1883 годъ № 51, предложено было всѣмъ епархіальнымъ преосвященнымъ поручить подвѣдомымъ имъ приходскимъ священнослужителямъ, дабы они предупреждали прихожанъ относительно сборщиковъ на святыхъ мѣстахъ Палестины, не имѣющихъ на то ни уполномочія отъ Іерусалимской патріархіи, ни разрѣшенія со стороны русскаго правительства, разъясняли прихожанамъ весь вредъ, наносимый ими и себѣ и святому Гробу Господню довѣрчивостію къ такимъ сборщикамъ, и если ими священнослужителями, дознано будетъ, что по приходамъ ихъ странствуютъ подобныя сборщики, давали-бы объ нихъ звать полицейскимъ властямъ. Не смотря на это распоряженіе, и въ настоящее время, какъ усматривается изъ полученнаго Святѣйшимъ Синодомъ посланія патріарха Іерусалимскаго, нѣкоторые лица, ложно выдающія себя за уполномоченныхъ отъ Іерусалимской патріархіи сборщиковъ на Гробъ Господень, производятъ въ Россіи оборъ пожертвованій въ свою пользу и для успешнѣйшаго достиженія своей преступной цѣли посылаютъ жерт-

вователямъ подложныя отъ имени патріарха Іерусалимскаго извѣщенія о полученіи будто бы имъ собранныхъ пожертвованій съ поддѣльною на сихъ извѣщеніяхъ подписью и печатью патріарха. Въ виду сего Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: подтвердить чрезъ „Церковный Вѣстникъ“ всѣмъ епархіальнымъ преосвященнымъ о точномъ исполненіи указанныхъ въ опредѣленіи Святѣйшаго Синода, распубликованномъ въ № 51 „Церковнаго Вѣстника“ за 1883 годъ, мѣръ противъ незаконныхъ сборщиковъ.

IV. Отъ 1—27 октября 1885 года, за № 2200, о доставленіи духовными консисторіями въ уѣздныя воинскія присутствія свѣдѣній о лицахъ, поступающихъ на должности псаломщиковъ и рукополагаемыхъ въ священный санъ.

По указу Его Императорскаго Величества Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложеніе г. товарища синодальнаго Оберъ-Прокурора, отъ 11 сентября сего года, за № 4091, по препровожденному управлявшимъ министерствомъ внутреннихъ дѣлъ на заключеніе г. синодальнаго Оберъ-Прокурора представленію Новгородскаго губернатора, отъ 28 іюля сего года, за № 932, съ ходатайствомъ Новгородскаго губернскаго по воинской повинности присутствія о возложеніи на духовныя консисторіи обязанности доставлять въ уѣздныя воинскія присутствія свѣдѣнія о всѣхъ лицахъ, поступающихъ на должности псаломщиковъ и рукополагаемыхъ въ священнослужительскій санъ, для надлежащихъ затѣмъ отмѣтокъ въ спискахъ присутствій. Приказали: По ст. 62 уст. воин. пов. изд. 1876 года, освобождаются отъ воинской повинности священнослужители всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій и православные псаломщики, окончившіе курсъ въ духовныхъ академіяхъ и семинаріяхъ или въ духовныхъ училищахъ, такъ что поступленіе на должность псаломщика и рукоположеніе въ священный санъ даютъ таковымъ лицамъ право на освобожденіе ихъ отъ воинской повинности вообще. А по ст. 126 тѣхъ же уставовъ имѣющіе право на освобожденіе отъ воинской повинности, въ какомъ-бы то ни было видѣ, обязываются представлять подлежащему по воинской повинности присутствію документы, предоставляющіе таковымъ лицамъ право на освобожденіе. На семъ основаніи, полагая, что и относительно посупившихъ на должность псаломщиковъ и рукоположенныхъ въ священный санъ должны быть сообщаемы подобныя свѣдѣнія присутствіямъ по воинской повинности, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: возложить на обязанность духовныхъ консисторій доставлять въ уѣздныя воинскія присутствія надлежащія свѣ-

дѣнія о всѣхъ лицахъ, поступающихъ на должность псаломщиковъ и рукополагаемыхъ въ священнослужительскій санъ, для соответствующихъ въ спискахъ присутствій отмѣтокъ, о чемъ для объявленія по духовному вѣдомству и надлежащаго въ потребныхъ случаяхъ исполненія напечатать въ журналѣ „Церковный Вѣстникъ“, передавъ редакціи сего журнала выписку изъ настоящаго опредѣленія, по принятому порядку.

## О Т Ч Е Т Ъ

о дѣятельности комитета для сбора пожертвованій бѣднымъ церквамъ и приходамъ Харьковской епархіи съ 18 октября 1884 по 18 октября 1885 года.

Въ истекшемъ 18<sup>84/85</sup>, второмъ году существованія комитета, т. е. въ періодъ съ 18 октября 1884 по 18 октября 1885 г. въ распоряженіи комитета находились слѣдующія средства:

Оставалось отъ прошлаго года процентными бумагами 12450 р. и наличными деньгами 232 р. 21 коп.; въ отчетномъ году поступило: отъ лицъ, изъявившихъ готовность при открытіи комитета жертвовать въ теченіи пяти лѣтъ—2967 руб. 50 к., единовременно пожертвованныхъ разными лицами, списокъ коихъ прилагается,—928 р. 68 к., и процентовъ по % бумагамъ, принадлежащимъ комитету 340 р.; кромѣ того поступило отъ прихожанъ слоб. Зелюковки Старобѣльскаго уѣзда (въ уплату 1000 р. выданныхъ имъ въ прошломъ году заимообразно)—500 р. и отъ благочинныхъ епархіи за разосланные проекты часовень—91 р. 67 к. Такимъ образомъ въ истекшемъ году поступило наличными деньгами 4827 р. 85 к., а съ остаткомъ наличныхъ денегъ отъ прошлаго года 5060 р. 6 к., а за общѣномъ на облигаціи восточнаго займа 1930 р. 80 к. наличныхъ, на 2000 облигаціями по номинальной стоимости и съ % бумагами, оставшимися отъ прошлаго года, всего 17579 р. 26 к. \*).

Изъ этой суммы израсходовано комитетомъ въ пособіе восьми бѣднымъ приходамъ при возведеніи церковей ихъ въ самостоятельныя, именно: слободы Радюковки Купянскаго уѣзда 3000 р., сл. Старо-Ивановки Ахтырскаго уѣзда 1500 р., сл. Ободовъ Сумскаго уѣзда 1500 р., села Поличнаго Ахтырскаго уѣзда 1500 р., села Станичнаго Богодуховскаго уѣзда 1700 р., сл. Ново-Павловки Изюмскаго уѣзда 1500 р., села Капитольскаго Изюмскаго уѣзда 1000 р., села Мохначей Зміевскаго уѣзда 2000 р. (эти 13700 р. выданы облигаціями восточнаго займа), кромѣ сего выдано заимообразно на окон-

\*) При покупкѣ облигацій получено прибыли 69 р. 20 к.

чаніе двухъ новостроющихся церквей: Николаевской-единовѣрческой въ слободѣ Кармазиновкѣ Куупинскаго уѣзда 500 р. и Іоанно-Богословской сл. Ивановки Харьковскаго уѣзда 1000 руб., этой-же церкви на уплату за желѣзо (безвозвратно) 500 р., на страхованіе билета внутренняго займа 1 р. 10 к., на канцелярскія принадлежности 25 р., на покупку бумаги для напечатанія отчета комитета за прошлый годъ 19 р. и за отлитографированіе проекта часовень 97 р. (эти 2142 р. 10 к. израсходованы наличными деньгами). Итого въ расходѣ 15842 р. 10 к., за симъ въ остаткѣ на 18 октября 1885 г., — третій (18<sup>85/86</sup>) годъ: а) процентными бумагами 750 р. и б) наличными деньгами 987 р. 16 к., а всего 1737 р. 16 к.

Итакъ въ истекшемъ отчетномъ году комитетъ, кромѣ оказанной помощи въ дѣлѣ постройки новыхъ церквей, содѣйствовалъ выдѣленію восьми церквей изъ приписныхъ въ самостоятельныя, а съ открытыми въ прошломъ году, при содѣйствіи комитета, выдѣлено въ самостоятельныя, съ опредѣленіемъ къ онымъ особыхъ причтовъ—18 церквей; сверхъ того возстановлено 3 церкви на средства прихожанъ; затѣмъ изъ числа 62 приходовъ, бывшихъ въ нашей епархіи приписными до открытія комитета, еще остается 23.

## С П И С О К Ъ

пятилѣтнихъ жертвователей, внесшихъ заявленныя ими пожертвованія въ теченіи отчетнаго 18<sup>84/85</sup> года.

Преосвященнѣйшій Амвросій 200 р., графиня Е. В. Гендрикова 200 р. (за 3 годъ), князь Д. И. Святополкъ-Мирскій 200 р., землевладѣльцы А. Ѳ. Бантышъ 200 р., А. К. Штенгеръ 200 р. (за 2 года), товарищество В. Алексѣевъ и К<sup>о</sup> 200 р. (за 3 годъ), купцы Н. Е. Сѣриковъ 200 р. (за 3 годъ), П. И. Рыжовъ 200 р. (за 1 годъ), землевладѣльцы А. Шатова 100 р., Н. Ѳ. Бантышъ 100 р. (за 2 года), Н. И. Кесель 100 р. (за 2 года), купцы Е. С. Крахмалевъ 100 р., К. П. Уткинъ 100 р. (за 2 года), Ѳ. П. Ищенко 50 р., землевладѣлецъ И. Т. Голенищевъ-Кутузовъ 25 р., присяжн. повѣрен. А. С. Илларионовъ 25 р., купецъ А. И. Бѣлипскій 25 р., воспитанницы женской гимназіи г. Драшковской 10 р. (за 3 годъ), купецъ П. П. Цель 10 р., полковникъ М. Я. Болгаревскій 5 руб., судебный приставъ І. Доронинъ 5 руб. (за 3 годъ), кунцы П. А. Сѣрый 5 р., С. М. Кононенко 5 р., А. Маклецовъ 5 р., Н. М. Бузникъ 3 р., Д. Коробкинъ 3 р., унтеръ-офицеръ С. Филипповъ 3 р., Ѳ. Близнюкова 3 р., В. Завровскій 2 руб., протоіереи: І. Ѳедоровъ

100 р., Т. Павловъ 50 р., С. Илларіоновъ 50 руб., П. Дахнѣвскій 37 р. 50 к. (за 1½ года), Д. Сильванскій 25 р., Н. Лащенко 20 р., А. Дюковъ 10 р., І. Чижевскій 10 р., А. Щелкуновъ 10 р., Г. Ѳедоровскій 10 р., А. Ѳедоровскій 10 р., І. Сапухинъ 10 руб., А. Ковалевскій 1 р., священники: Т. Буткевичъ 25 р., В. Збукаревъ 25 р., Г. Лобковскій 20 р., В. Лихницкій 10 р., А. Чугаевъ 10 р., С. Любицкій 5 р., С. Петровскій 5 р., М. Румянцевъ 5 р., І. Голяховскій 5 р., П. Мигулинъ 5 р., Н. Гутниковъ 5 р., Г. Новомірскій 5 р., К. Ѳедоровъ 5 р., А. Должанскій 5 р., А. Луценковъ 6 р. (за 2 года), М. Лукашевъ 1 р., діаконъ: С. Полтавцевъ 25 р., Е. Григоровичъ 3 р., А. Брайлоскій 1 р., А. Подольскій 1 р., исаломщики: І. Рокитянскій 25 р., П. Протопоповъ 2 руб., Преображенская церковь сл. Ворожбы Лебединскаго уѣзда 25 руб., Покровская церковь сл. Рѣчекъ Сумскаго уѣзда 25 руб., Дмитріевская церковь г. Харькова 20 р., причтъ Покровской церкви слоб. Рѣчекъ Сумскаго уѣзда 10 р., прихожане сл. Ново-Ахтырки Старобѣльскаго уѣзда чрезъ г-жу Римско-Корсакову 50 р. (за 2 года), отъ духовенства 1 округа Сумскаго уѣзда 11 руб.

## С П И С О К Ъ

лицъ, сдѣлавшихъ единовременныя пожертвованія комитету съ 18 октября 1884 г. по 18 октября 1885 года.

Купецъ Д. В. Кочинъ 100 р., прихожане Покровской церкви сл. Межерича Лебедин. уѣз. 100 р., статскій сов. И. И. Шахворостовъ 50 р., Л. А. Пассекъ по духов. завѣщ. 50 р., собрано приставамъ 2 стана Богодух. уѣз. 40 р. 68 к., крестьяне сл. Даниловки Старобѣл. уѣз. 31 р., прихожане подгородняго г. Старобѣльскаго прихода 25 руб., крестьяне сл. Павловки Петро-Павловскаго прихода Старобѣл. уѣз. 20 р., генер.-лейт. Н. Н. Смирнитскій 15 р., П. Н. Кандыба 15 р., В. С. Чеча 15 р., Л. А. Рѣзанова 10 руб., Ѳ. П. Мартыновъ 10 р., П. И. Мартыновъ 10 р., П. Бѣлянскій 10 р., Е. Костюченкова 10 р., П. М. Глущенко 10 р., С. П. Дугинъ 10 р., Ѳома, Марія и Домникія (изъ г. Зміева) 10 р., прихожане Николаевской церкви сл. Дергачей 10 р., прихожане с. Замостья Зміевскаго уѣз. 10 р., Д. П. Рубановъ 7 руб., А. В. Тарасенко 6 руб., грѣшный Іоаннъ 6 р., С. П. Жученко 6 р., Архангело-Михайловская церковь с. Павловокъ Сумск. уѣз. 5 р., священникъ І. Складбинскій 5 р., П. Махортовъ 5 р., А. Я. Колесниковъ 5 р., Е. П. Лобановъ 5 р., А. П. Зарубинъ 5 р., Е. Латышевъ 5 р., А. Скреб-



цовъ 5 р., П. А. Грабовская 5 р., Е. С. Гулый 5 р., А. И. Ляховъ 5 р., О. Т. Кандыба 5 р., Г. А. Пелешукъ 5 р., Е. Массаловъ 5 р., П. Стеценко 5 р., О. Н. Кандыба 5 р., Н. Онопченко 5 р., священникъ А. Григоренковъ 4 р., Г. Данильченко 4 руб., И. К. Третьякъ 4 р., Покровская церковь с. Ободовки Сумск. уѣз. 3 р., прихожане сл. Нижней Орели Змiev. уѣз. 3 р., священникъ А. Бородаевъ 3 р., неизвѣстный 3 р., Т. Ганусовъ 3 р., Н. Шалаевъ 3 р., Г. И. Григорьевъ 3 р., Н. К. Шведовъ 3 руб., И. П. Горшковъ 3 р., К. Т. Животовъ 3 р., учитель И. Васильевъ 3 р., Г. Вороньковъ 3 р., П. А. Колесниковъ 3 р., П. О. Шаловаловъ 3 р., М. С. Горенко 3 р., А. Д. Дзюба 3 р., Г. А. Скабець 3 р., Г. А. Колесниковъ 3 р., Н. С. Трубчаниновъ 3 р., Н. Золотаревъ 3 р., Д. В. Ищенко 3 р., И. В. Струковъ 3 руб., С. И. Подкуйко 3 р., А. М. Жулій 3 р., М. М. Пелешукова 3 р., С. А. Пашкова 3 р., Е. В. Меженскій 3 р., М. Зеленскій 3 р., Г. Непочетовъ 3 р., К. Непочетовъ 3 р., Ф. Непочетовъ 3 р., Н. Шепиловъ 3 р., Е. Шахматовъ 3 р., М. Батюковъ 3 р., Д. А. Сычъ 3 р., И. Н. Помѣшаевъ 3 р., Д. В. Щербаковъ 3 р., А. И. Коваленко 3 р., И. В. Несторенко 3 р., А. С. Багмутъ 3 р., Я. А. Чумаковъ 3 р., Г. И. Лысаковъ 3 р., В. Г. Коваленко 3 р., А. И. Бѣликъ 3 р., И. П. Тертишникъ 3 р., Я. А. Тесля 3 р., С. Я. Глущенко 3 р., Д. К. Будовскій 3 р., Р. С. Шевченко 3 р., И. П. Пригода 3 р., И. И. Галата 3 р., В. Н. Мирошникъ 3 р., О. О. Тарасенковъ 3 р., В. П. Щербаковъ 3 р., О. С. Дегтярь 3 р., Е. Ковнеровъ 2 р., Е. Хлусовъ 2 р., А. К. Лучаниновъ 2 р., И. Е. Посоховъ 2 руб., С. Д. Гарькавченко 2 р., Г. Т. Посоховъ 2 р., Н. О. Онопка 2 р., Н. Непочетовъ 2 р., О. Сердюковъ 2 р., В. Г. Чебуръ 2 р., Т. Марченко 2 р., П. И. Сердюкъ 2 р., Е. А. Сычъ 2 р., Г. А. Сычъ 2 р., А. А. Гирманъ 2 р., А. С. Гончаръ 2 р., Е. А. Капустянскій 2 р., А. В. Кравцовъ 2 р., Д. И. Чумакъ 2 р., М. С. Дегтярь 2 руб., М. П. Коваленко 2 р., С. П. Мартыновъ 1 р. 50 к., Н. П. Мартыновъ 1 р. 50 к., С. Несторенко 1 р., И. Савостьяновъ 1 р., Е. Сгонниковъ 1 р., П. Шиповъ 1 р., Г. Должанъ 1 р., П. Загоруйко 1 р., И. Г. Шутько 1 р., В. А. Сѣроусъ 1 р., Н. И. Мартовичкій 1 р., А. Т. Кравцовъ 1 р., Е. Гончаровъ 1 р., А. Е. Ищенко 1 р., С. С. Шабля 1 р., С. Т. Стеблянка 1 р., В. А. Кравцовъ 1 р., Е. Соловьевъ 1 р., Г. О. Пьяновъ 1 р., М. Я. Холинъ 1 р., П. Я. Выродовъ 1 р., К. И. Каменевъ 1 р., Г. Д. Хлудовъ 1 р., И. Т. Слѣпушкинъ 1 р., В. Н. Пьяновъ 1 р., И. М. Пьяновъ 1 р., П. Рѣпка 1 р., Г. Чебуръ 1 р., А. И. Стеценковъ 1 р., Н. Па-

сѣчникъ 1 р., М. Я. Сѣверовъ 1 р., Н. Ѳ. Кравцовъ 1 р., Ѳ. П. Коваленко 1 р., А. А. Чумаковъ 1 р., Ф. А. Уманскій 1 р., И. А. Чумаковъ 1 р., И. П. Сорока 50 к., Н. Ѳ. Чернышевъ 50 к.

### Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.

Совѣтъ училища симъ доводитъ до всеобщаго свѣдѣнія слѣдующіе:

1. Журнальнымъ постановленіемъ совѣта отъ 6 ноября н. г., утвержденнымъ Его Преосвященствомъ 12 ноября, приняты: а) на безплатныя вакансіи слѣдующія воспитанницы: *1 класса:* Сукачева Анна, Татаринова Анастасія, Грабовская Дарія, Власова Александра, Кошлакова Надежда, Яновская Наталія, Петрова Александра, Ладенкова Анна, Клементьева Екатерина и Яблоновская Александра; *2 класса:* Наумова Александра, Уманцева Софія и Соколова Елена; *4 класса:* Насѣдкина Антонина; *5 класса:* Збукарева Инна и Ладенкова Анастасія; и *6 класса:* Филевская Параскева, Самойлова Анна и Насѣдкина Таисія; б) на вакансіи съ уменьшенною платою: *1 класса:* Хижнякова Надежда и Краснокутская Елена; *2 класса:* Павлова Евгенія, Космина Анна и Мухина Евгенія; *3 класса:* Киприанова Александра и Лядская Татіана; *4 класса:* Алексѣевская Варвара, Петина Марія, Краснокутская Анна, Николаевская Александра и Крутьева Наталія; *5 класса:* Хижнякова Марія, Степурская Надежда, Владыкова Александра, Ипноква Анна и *6 нормального класса:* Щепинская Елена.

2) На украшеніе новостроющагося храма при Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ поступили пожертвованія отъ нижеслѣдующихъ лицъ: протоіерея Григорія Максимова 3 р., протоіерея Василя Яблоновскаго 1 р., священника Іоанна Ѳедорова 1 р., діакона Павла Аггеева 50 к., діакона Василя Климентова 1 р., псаломщика Іоанна Царевскаго 25 к., псаломщика Василя Бородаева 25 к., священника Дмитрія Жуковскаго 2 р., благочиннымъ 5 Старобѣльскаго округа, священникомъ Василемъ Алексѣевскимъ собрано по листу отъ священниковъ того же округа 48 р.; всего 57 р., а съ прежде пожертвованными—611 р. 75 к. Совѣтъ училища считаетъ пріятнымъ долгомъ выразить глубокую благодарность вышеозначеннымъ жертвователямъ и при семъ имѣетъ честь извѣстить, что пожертвованія могутъ быть присылаемы чрезъ о. о. благочинныхъ или непосредственно на имя совѣта епархіальнаго женскаго училища.

## ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

Священникъ Успенской церкви села Старо-Покровскаго, Зміевскаго уѣзда, *Димитрій Вышелірскій* утверждень въ должности законоучителя мѣстнаго сельскаго училища.

— Священникъ Троицкой церкви села Алексѣевскаго, Зміевскаго уѣзда, *Михаилъ Ковалевскій* утверждень въ должности цензора проповѣдей во 2 округѣ Зміевскаго уѣзда.

— При Димитріевской церкви села Шевелевки, Изюмскаго уѣзда, возстановленъ самостоятельный причтъ изъ священника и псаломщика.

— 14 ноября діаконъ слободы Песчаного, Волчанскаго уѣзда, *Іоаннъ Пономаревъ* рукоположенъ во священника въ Успенской церкви слободы Сороковки, Зміевскаго уѣзда.

— 10 ноября студентъ семинаріи, *Іванъ Торанскій* рукоположенъ во священника къ Рождество-Богородичной церкви слободы Бороваго, Купянскаго уѣзда.

— Законоучитель Котелевскаго начальнаго училища, Ахтырскаго уѣзда, *Григорій Рудинскій*, согласно просьбѣ его, уволенъ отъ должности законоучителя при семъ училищѣ и на его мѣсто опредѣленъ священникъ *Милетій Чернявскій*.

— Опредѣленный 17 сентября н. г. священникомъ къ церкви слободы Межирича, Лебединскаго уѣзда, окончившій курсъ семинаріи, *Захарій Туранскій*, 20 прошлаго октября, рукоположенъ во священника къ сей-же церкви.

— Священникъ Екатерининской церкви слободы Анниной, Лебединскаго уѣзда, *Іоаннъ Насѣдкинъ*, 4 октября сего 1885 года, умеръ.

— Протоіерей Вознесенской церкви, слободы Песокъ, Изюмскаго уѣзда, *Павелъ Грековъ* уволенъ за штатъ по болѣзни согласно прошенію; вмѣсто его опредѣленъ на священническое мѣсто, окончившій курсъ въ духовной семинаріи, *Михаилъ Школьницкій*.

— Псаломщикъ Валковской соборной Преображенской церкви, *Максимъ Сорочинскій* опредѣленъ штатнымъ діаконъ къ Валковской Рождество-Богородичной церкви.

— 8 ноября псаломщикъ Николаевской церкви слободы Жихора, Харьковскаго уѣзда, *Іванъ Пономаревъ* рукоположенъ во діакона къ приходской церкви.

— Псаломщикъ Преображенской церкви слободы Ворожбы, Лебединскаго уѣзда, *Василій Заводовскій* рукоположенъ 19 октября 1885 года въ санъ діакона, съ утвержденіемъ его штатнымъ діаконъ при сей-же церкви.

— Псаломщикъ Славгородской Троицкой церкви, Ахтырскаго уѣзда, *Василій Ковалевскій* 27 іюля н. г. рукоположенъ во діакона, съ утвержденіемъ его штатнымъ діакономъ при сей-же церкви.

— Псаломщикъ діаконъ Казанской Богородичной церкви села Чупановки, Лебединскаго уѣзда, *Василій Станиславскій*, 2 ноября н. г., утвержденъ штатнымъ діакономъ при сей-же церкви.

— Сынъ дьячка *Виссарионъ Ѳедоровъ* опредѣленъ штатнымъ псаломщикомъ къ Николаевской церкви села Липивки, Зміевского уѣзда.

— 18 ноября заштатный псаломщикъ *Іоаннъ Ѳаворовъ* опредѣленъ на штатное псаломщицкое мѣсто къ Успенской церкви слободы Сороковки, Зміевского уѣзда.

— 14 ноября псаломщицкій сынъ *Иванъ Гревизирскій* опредѣленъ псаломщикомъ къ Вознесенской церкви слободы Торской, Купянскаго уѣзда.

— 18 ноября псаломщикъ Успенской церкви слободы Комаровки, Купянскаго уѣзда, *Аполлимарій Ковалевъ* удаленъ отъ мѣста.

— 28 октября псаломщикъ Архангело-Михайловской церкви слободы Шубиной, Харьковскаго уѣзда, *Димитрій Самойловъ* уволенъ изъ духовнаго званія.

— 15 ноября запрещенный въ священнослуженіи священникъ, бывший въ слободѣ Смольяниновой, Старобѣльскаго уѣзда, *Андрей Лядскій* опредѣленъ на псаломщицкое мѣсто къ Архангело-Михайловской слободы Шубиной, Харьковскаго уѣзда.

— Сверхштатный псаломщикъ Крестовоздвиженской церкви слободы Межпирча, Лебединскаго уѣзда, *Стефанъ Мамшевскій* утвержденъ штатнымъ псаломщикомъ при сей-же церкви.

— Псаломщикъ Лебединской Георгіевской церкви, *Іоаннъ Федоровъ* рукоположенъ 19 октября 1885 года въ санъ діакона, съ оставленіемъ его на должности псаломщика при сей-же церкви.

— Сверхштатный псаломщикъ Преображенской церкви слободы Ворожбы, Лебединскаго уѣзда, *Григорій Лисанскій* утвержденъ штатнымъ псаломщикомъ при сей-же церкви.

— Заштатный пономарь *Іванъ Маларевскій*, проживавшій въ слободѣ Боровенькѣ, Лебединскаго уѣзда, 15 августа 1885 года умеръ.

— Сверхштатный псаломщикъ Преображенской церкви слободы Петровской, Изюмскаго уѣзда, *Димитрій Замятинъ* утвержденъ штатнымъ псаломщикомъ при сей-же церкви.

— На праздное псаломщицкое мѣсто къ Троицкой церкви г. Славянска перемѣщенъ псаломщикъ Успенской церкви слободы Стрѣльцовки, Старобѣльскаго уѣзда, *Іванъ Гревизирскій*.

— Старостою къ Тихоновской церкви села Ницахи, Ахтырскаго уѣзда,

утвержденъ крестьянинъ *Моисей Яковлевъ*; къ Васильевской церкви села Солдатскаго, Богодуховскаго уѣзда, утвержденъ крестьянинъ *Федотъ Поповъ*; къ Ахтырской Георгіевской церкви утвержденъ крестьянинъ *Петръ Калмыковъ*; къ Ахтырской Петро-Павловской церкви утвержденъ крестьянинъ *Федоръ Бабичъ*; къ Андреевской церкви села Млинокъ, Ахтырскаго уѣзда утвержденъ крестьянинъ *Маркъ Рахмановъ*; къ Казанской церкви села Деревокъ, Ахтырскаго уѣзда, утвержденъ крестьянинъ *Емелянъ Тимошенко*; къ Анно-Зачатіевской церкви села Ильшовъ, Сумскаго уѣзда, утвержденъ крестьянинъ *Иванъ Нагорный*; къ Варваровской церкви села Высшей-Верхосулки, Лебединскаго уѣзда, утвержденъ купецъ *Василій Грищенко*.

#### В а к а н т н ы я м ѣ с т а .

*Діаконскія*: въ слоб. Каплуновкѣ, Богодуховскаго уѣзда; въ с. Станичномъ, Валковскаго уѣзда; въ сл. Минковкѣ, Валковскаго уѣзда; въ сл. Крючкахъ, Изюмскаго уѣзда; въ с. Бугаевкѣ, Изюмскаго уѣзда.

— *Исаакиицкія*: въ с. Дмитровкѣ, Изюмскаго уѣзда; въ с. Каплуновкѣ, Богодуховскаго уѣзда; въ г. Валкахъ при Успенской церкви; въ г. Чугуевѣ при Кладбищенской церкви; въ с. Камепкѣ, Старобѣльскаго уѣзда; въ с. Кононовкѣ, Старобѣльскаго уѣзда; въ с. Свято-Дмитровкѣ, Старобѣльскаго уѣзда; въ с. Жихорѣ, Харьковскаго уѣзда; при Ахтырскомъ соборѣ; въ с. Песчаномъ, Волчанскаго уѣзда.

#### Отъ Правленія Харьковской духовной семинаріи.

Правленіе Харьковской духовной семинаріи почитаетъ пріятнымъ долгомъ изъявить искреннюю и глубокую благодарность священнику слободы Кабанья Купянскаго уѣзда о. Никитѣ Жукову за пожертвованныя имъ въ пользу семинарской церкви 10 руб. сер.

## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ

Содержаніе: Къ вопросу о воспитаніи дѣтей отъ смѣшанныхъ браковъ.—Лѣтніе курсы церковнаго пѣнія.—По поводу всеобщаго пѣнія въ церквахъ.—Къ вопросу о причинахъ возникновенія нашихъ русскихъ сектъ.—О современныхъ нуждахъ духовной жизни и обязанностяхъ духовенства, вызываемыхъ ими. — Просвѣдительная дѣятельность Холмскаго Св.-Богородицкаго братства.—Армянскій патріархъ. — Объ уничтоженіи гражданскихъ чиновъ. — О дворянскомъ земельномъ банкѣ.

— Въ газетѣ „Волинь“ (№ 79) помѣщена статья: „О воспитаніи дѣтей отъ смѣшанныхъ браковъ“. Указавъ на то печальное явленіе, что дѣти отъ подобныхъ браковъ большею частію остаются или безъ всякаго религіознаго воспитанія, или когда матери католички, то и православныя дѣти получаютъ религіозное воспитаніе совершенно въ католическомъ духѣ, авторъ предлагаетъ по поводу этого слѣдующія мѣры. 1) Было-бы справедливо поставить въ строгую обязанность священнослужителямъ, предъ бракосочетаніемъ православныхъ лицъ съ иновѣрцами, по возможности обстоятельнѣе разъяснить предстоящія трудныя имъ обязанности по отношенію къ ихъ будущему семейству и затѣмъ брать подписку не только отъ иновѣрцевъ, но и отъ православныхъ въ томъ, что они будутъ прилагать все свое стараніе къ воспитанію дѣтей въ духѣ православія и русской народности. 2) При крещеніи дѣтей отъ смѣшанныхъ браковъ священники должны строго наблюдать, чтобы воспріемники этихъ дѣтей вполнѣ соотвѣтствовали своему назначенію, т. е. понимали-бы, что они должны быть помощниками родителей въ дѣлѣ воспитанія своихъ крестниковъ и имѣли-бы надлежащую способность и готовность къ исполненію этого долга. 3) Необходимо особенно тщательное наблюденіе, со стороны священно и церковно-служителей приходскихъ, за тѣми семействами, гдѣ имѣютъ мѣсто иновѣрческіе элементы, и съ этой цѣлью полезно-бы было, кромѣ обыкновенныхъ метрическихъ и другихъ приходскихъ записей, завести въ приходахъ съ смѣшаннымъ христіанскимъ населеніемъ особыя вѣдомости для записи лицъ, вступающихъ въ смѣшанные браки, и дѣтей, происходящихъ отъ этихъ браковъ,—чтобы по этимъ вѣдомостямъ удобно было во всякую пору прослѣдить, куда долженъ быть преимущественно устремляемъ пастырскій воспитательный глазъ. 4) Само собою разумѣется, что заводимыя теперь во многихъ мѣстахъ церковно-приходскія попечительства и школы должны имѣть въ числѣ первыхъ задачъ то, чтобы молодое поколѣніе съ самыхъ первыхъ моментовъ своей жизни было

поставлено въ условія, возможно болѣе благопріятствующія развитію умственныхъ и нравственныхъ силъ согласно съ духомъ православной Церкви и „сообразно съ законами государства російскаго“.

Соблюденіе всего вышесказаннаго требуется закономъ и теперь, но выполняется, къ сожалѣнію, только на бумагѣ формально. Да и какъ дѣлу быть иначе, когда дѣти, не только отъ смѣшанныхъ браковъ, но и чисто православныя остаются — какъ выше было указано—безъ всякаго религіознаго знанія, развитія?

— Въ Кіевѣ близится къ разрѣшенію поднятый уже года два тому назадъ вопросъ объ устройствѣ лѣтнихъ курсовъ церковнаго пѣнія. Въ настоящее время правила для этихъ курсовъ, какъ сообщаетъ мѣстная газета, пересмотрѣны и исправлены, согласно сдѣланнымъ указаніямъ и замѣчаніямъ министерства народнаго просвѣщенія. Можно надѣяться, что къ концу мая 1886 года курсы будутъ открыты въ г. Кіевѣ.

— Между тѣмъ мало-по-малу по мѣстамъ прививается прекрасный обычай всеобщаго пѣнія въ церквахъ. Интересный случай имѣлъ мѣсто въ Костромской епархіи. Учителю церковно-приходской школы (Дурцовской), свящ. о. В. Лапшангскому пришла въ голову счастливая мысль пригласить прихожанъ присутствовать на экзаменѣ учениковъ своей школы. Народу явилось до 200 человѣкъ, которые съ умиленіемъ слушали отвѣты своихъ „ребятъ“ по знанію богослужебныхъ книгъ. Но самый интересный моментъ наступилъ во время экзамена по церковному пѣнію, происходившаго въ церкви. „Учитель-священникъ, два причетника, 10 человѣкъ дѣтей, три крестьянина обыкновенно стоящіе на клиросѣ—вся эта группа въ 16 человѣкъ, какъ описываетъ эту сцену мѣстный корреспондентъ, отдѣлилась нѣсколько отъ народа и начала пѣть ирмосы и тропари пасхальнаго канона. Мальчишки пѣли твердо и громко, потому что въ великомъ постѣ весь канонъ былъ выученъ на память. Крестьяне сначала стиха два—три прослушали, потомъ кой-кто началъ подпѣвать. Слышимъ, подпѣваютъ больше и громче. Священникъ объявляетъ: „я вижу, всѣмъ хочется попѣть; такъ подите ближе, слушайте тонъ, смотрите на махъ!“ Начали всѣ, и мужчины и женщины. Поемъ и плачемъ, особенно родители дѣтей; одна мать съ ребенкомъ на рукахъ поетъ и молится. 75 - лѣтній старичекъ села Дурцова Игнатій Даниловъ зажегъ предъ иконою Спасителя свѣчу, многіе еще зажгли свѣчи, и всѣ—стоимъ, поемъ и молимся. Пропѣтъ весь канонъ, пропѣты „Милость мира“, „Вѣрую“

„Отче нашъ“, „Тебе Бога хвалимъ“ и другія священныя пѣснолѣпія изъ литургіи. Послѣ всего отпѣтъ былъ благодарственный молебенъ Господу Богу съ возношеніемъ многолѣтія Государю Императору и всему царствующему дому, Св. Синоду, преосвященному Александру, епископу Костромскому и Галичскому, со всею его богочра- нимою паствою, начальствующимъ, учащимъ, учащимся и всѣмъ православнымъ христіанамъ, ревнующимъ о распространеніи церков- наго просвѣщенія. У креста дѣтямъ и ихъ родителямъ дано свя- щенникомъ приличное наставленіе.

Все это такъ растрогало прихожанъ, что они тутъ-же рѣшили построить особый домъ для школы и искренно благодарилі своего пастыря-учителя“.

— На страницахъ епархіальныхъ вѣдомостей все чаще и чаще встрѣчаются статьи, посвященныя вопросу о причинахъ возникно- венія, развитія и сущности нашихъ русскихъ сектъ. Статьи эти представляютъ особенный интересъ. Во-первыхъ онѣ пишутся на мѣстѣ самаго явленія, по непосредственнымъ, такъ сказать, источ- никамъ и слѣдовательно съ фактической стороны вполне можно ручаться за ихъ достовѣрность, а во-вторыхъ онѣ пишутся боль- шею частію священниками, значить такими лицами, которымъ по своему положенію и обязанностямъ приходится вести борьбу съ этимъ печальнымъ явленіемъ русской религіозной жизни. Поэтому изъ нихъ мы можемъ узнавать взгляды на дѣло этихъ непосред- ственныхъ борцовъ и ихъ отношеніе къ нему, что кромѣ интерес- наго представляетъ много и поучительнаго.

Такъ напримѣръ въ „Екатериин. Епарх. Вѣдом.“ (№ 20) помѣ- шена статья: „О баптистахъ въ А—скомъ приходѣ, Екатеринослав- скаго уѣзда“. Въ ней излагается исторія образованія въ означен- номъ приходѣ секты и сущность ея ученія. Особенно интересна первая часть. Секта въ приходѣ появилась въ 1879 г. вслѣдствіе совершенно случайныхъ, внѣшнихъ обстоятельствъ. Въ концѣ 70-хъ годовъ въ одной деревнѣ этого прихода поселился нѣмецъ, жена котораго номинально числилась православною, а по убѣжденіямъ была баптистка. Своимъ религіознымъ настроеніемъ чета эта обратила на себя вниманіе крестьянъ-сосѣдей, которые стали показывать къ прибывшимъ. Приходящихъ принимали ласково, съ любовію бесѣ- довали о религіозныхъ предметахъ и читали съ ними Новый Завѣтъ. „Дѣло пропаганды такимъ образомъ начато было весьма умѣло: обращено вниманіе на то именно, въ чемъ особенно имѣеть нуж- ду темный, малограмотный или вовсе безграмотный нашъ крестья-



лнинъ, т. е. на бесѣды изъ слова Божія, писанія“. Но пропагандисты поторопились. Они, нѣсколько преждевременно, по состоянію развитія своихъ слушателей, удалили иконы съ подобающаго имъ мѣста и начали проповѣдывать, что молиться Богу можно и безъ иконъ, что чествованіе иконъ, какъ несогласное съ ученіемъ Ветхаго и Новаго Завѣта, грѣшно и неспасительно. Крестьянъ это возмутило. Они мало того, что перестали посѣщать домъ нѣмца, слушать его проповѣдь, но на сельскомъ сходѣ постановили совсѣмъ удалить его изъ селенія. Хотя приговоръ этотъ и былъ исполненъ, но проповѣдь нѣмца, длившаяся около года, не пропала безслѣдно. Въ приходѣ былъ одинъ крестьянинъ, любившій читать евангеліе и книги религіозно-нравственнаго содержанія и по своему настроенію вообще подходившій подъ тонъ и складъ „новой вѣры“. Вскорѣ послѣ удаленія нѣмца онъ пересталъ ходить въ церковь, совершать крестное знаменіе, почитать св. иконы, праздники, посты. Не найдя ни въ комъ изъ односельчанъ сочувствія, онъ уединился и тщательно занялся чтеніемъ книгъ Новаго Завѣта и изданій „общества распространенія книгъ духовно-нравственнаго содержанія“, получаемыхъ имъ отъ проповѣдниковъ „новаго ученія“ изъ Херсонской губ. Увлечши за собою роднаго брата, онъ въ 1880 г. вторично перекрестилъ себя и открыто объявилъ, что прежнюю вѣру, какъ не ведущую ко спасенію, оставляетъ и идетъ инымъ путемъ—евангельскимъ. Вскорѣ явился еще новый учитель—мѣщанинъ, весьма опытный въ дѣлѣ пропаганды, такъ что къ концу 1882 г. насчитывалось въ приходѣ до 15 челов. сектантовъ обою пола, а въ настоящее время до 34 челов.

Очень жаль, что въ этомъ рельефномъ разсказѣ о появленіи и развитіи секты не упоминается о томъ, какія мѣры предпринимали мѣстный священникъ и вообще духовное начальство къ охраненію вѣренной его духовному попеченію паствы. Выходитъ, что волки свободно приходили въ стадо, повидимому, никѣмъ не оберегаемое, не руководимое, и, не смотря на борьбу самихъ овецъ, похищали ихъ и продолжаютъ похищать безбоязненно, безъ борьбы. Было-бы крайне интересно знать, говорились-ли, когда обнаружилась пропаганда, проповѣди, велись-ли въцерковныя собесѣдованія, распространялись-ли соотвѣтствующія обстоятельствамъ книги, существуетъ-ли наконецъ въ приходѣ какая-нибудь школа?

— Въ „Тамбовскихъ Епарх. Вѣд.“ помѣщается рядъ статей подъ заглавіемъ: „Современныя нужды духовной паствы и вызываемыя ими обязанности духовенства“. Статьи эти явились по поводу постанов-

леній Кіевскаго собора архипастырей. Авторъ послѣдовательно разъясняетъ каждый пунктъ постановленій съ указаніемъ примѣненія ихъ къ „нуждамъ и обязанностямъ духовенства“ собственно Тамбовской епархіи, хотя впрочемъ встрѣчаются воззрѣнія, имѣющія и общее значеніе, какъ напр. о характерѣ и направленіи дѣятельности церковно-приходскихъ попечительствъ. Въ статьѣ высказывается та мысль, что въ настоящее время крестьяне часто увлекаются сектами и расколомъ и потому, что руководители таковыхъ помогаютъ имъ въ матеріальныхъ нуждахъ. Чтобы парализовать это губительное вліяніе, рекомендуется слѣдующее: „если извѣстное церковное учрежденіе, извѣстный органъ церковнаго организма, въ формѣ напр. церковно-приходскаго попечительства, не будетъ дѣятельнымъ въ соотвѣтствующемъ направленіи, то онъ является безполезнымъ и ненужнымъ, какъ безжизненный, не достигающій своей цѣли, не осуществляющій своего назначенія членъ. А между тѣмъ полнота жизни Церкви и нормальность, цѣлесообразность отправленій церковнаго организма требуютъ, чтобы всѣ ея члены были дѣятельными и своими частными отдѣльными отправленіями достигали бы какъ ближайшей частной, такъ и отдаленной общей цѣли. Это нужно поставлять на видъ всѣмъ церковно-приходскимъ попечительствамъ въ общемъ ихъ составѣ и въ лицѣ отдѣльных ихъ членовъ, внушая имъ и располагая ихъ постоянно къ живому и дѣятельному, не на бумагѣ только и по имени, но на самомъ дѣлѣ, въ практической жизни проявляющемуся, братски вполноценствующему нуждающимся членамъ церковнаго общества служенію. Пусть они располагаютъ, упрощаютъ и умоляютъ своихъ братьевъ по приходу оказывать нуждающимся хотя малую колѣбную помощь...

Какъ бы хорошо было, если бы всѣ церковно-приходскія попечительства прониклись этой идеей.

— На западной окраинѣ энергически ведетъ свою просвѣтительную дѣятельность Холмское православное Св.-Богородицкое братство. Дѣйствуя въ самомъ центрѣ мѣстнаго возсоединеннаго населенія, оно не только зорко слѣдило за успѣхами православія и развитіемъ русской народной жизни въ краѣ, но по мѣрѣ возможности оказывало и свое содѣйствіе. Въ этихъ именно видахъ оно издавало само, прибрѣтало и распространяло въ народѣ книги и брошюры; въ тѣхъ же видахъ оно заботилось о воспитаніи и образованіи крестьянскихъ дѣтей, оказывало пособія немущимъ, заботилось о благолѣпін храмовъ Божіихъ, о снабженіи ихъ утварью,

о собираніи и сохраненіи древнихъ памятниковъ православія и русской народности, о развитіи въ народѣ сочувствія и любви къ православію, о привлеченіи въ свой кружокъ наибольшаго числа русскихъ православныхъ дѣятелей.

О дѣятельности братства за минувшіе шесть лѣтъ свидѣтельствуя слѣдующія данныя. Имъ 1) издано полезныхъ книгъ и брошюръ въ десяти отдѣльныхъ выпускахъ, всего въ количествѣ 45,000 экземпляровъ, на сумму 4,476 руб.; 2) приобрѣтено: а) посредствомъ покупки, книгъ и брошюръ 4,000 экземпляровъ, на сумму 320 руб., б) посредствомъ пожертвованій—15,000 т. молитвослововъ для мірянъ, на сумму около 3 т. р., и разныхъ духовно-нравственныхъ и историческаго содержанія книгъ 21,080 экземпляровъ, на сумму 6,441 руб.; 3) приобрѣтено: а) на средства братства, разныхъ св. изображеній, на бумагѣ и на доскахъ 11,100, на сумму 274 руб., а медальоновъ и крестиковъ 46,700,—на 814 руб., б) посредствомъ пожертвованій—разныхъ священныхъ и историческихъ картинъ 21,790, на 970 руб.; 4) приобрѣтено, посредствомъ пожертвованій отъ разныхъ лицъ и учреждений, иконъ, церковныхъ облаченій и разной церковной утвари, на сумму 18,799 р.; 5) снабжено ризницей, иконами и церковною утварью 156 церквей, а именно въ 1881 году—11, въ 1882—21, 1883—27; 1884 г.—30 и 1885 г.—67; 6) оказано денежныхъ вспоможеній: а) церквямъ 1,519 руб., б) частнымъ лицамъ 1,060 руб.; 7) выдано въ пособіе: а) учащимся въ разныхъ учебныхъ заведеніяхъ 136 руб., б) стипендіатамъ Холмскаго духовнаго училища 1,386 руб., наконецъ, 8) собрано денежныхъ пожертвованій въ количествѣ 29,345 рублей. Въ распоряженіи братства теперь имѣется до пятнадцати тысячъ рублей.

— Въ Эчмиадзинѣ, 10-го ноябра, совершенъ обрядъ муропомазанія и посвященія верховнаго патріарха католикоса всѣхъ армянъ, Макарія. Обрядъ этотъ совершенъ съ необычайною торжественностью, при огромномъ стеченіи народа, съѣхавшагося изъ разныхъ городовъ и окрестныхъ селеній. Литургію совершалъ самъ патріархъ соборне съ двѣнадцатью архіепископами. На литургіи патріархъ принесъ установленную присягу на вѣрность службы. На торжествѣ присутствовали представители высшей правительственной власти, тайный совѣтникъ Прибиль, Эриванскій губернаторъ, Эриванскій городской голова, двѣнадцать гласныхъ и многіе другіе представители разныхъ учреждений, духовныхъ, гражданскихъ и военныхъ властей. Народъ и духовенство ликуютъ и возносятъ теи-

лныя молитвы о здравіи и долгоденствіи Его Императорскаго Величества Государя Императора, Всемилостивѣйше соизволившаго утвердить святѣйшаго верховнаго патріарха католикоса въ настоящемъ его санѣ.

— Въ государственномъ совѣтѣ, какъ сообщаютъ „М. В.“, приступлено на дняхъ къ разсмотрѣнію выработаннаго комиссіей статс-секретаря Танѣева проекта закона объ уничтоженіи гражданскихъ чиновъ. Согласно этому проекту предположено уничтожить всѣ чины Петровской таблицы о рангахъ, за исключеніемъ чиновъ первыхъ трехъ классовъ, то есть государственнаго канцлера, дѣйствительнаго тайнаго совѣтника и тайнаго совѣтника. По мнѣнію комиссіи, настоящая сложная система чиновпроизводства является нынѣ только излишнимъ стѣсненіемъ какъ для тѣхъ, которымъ приходится, путемъ выслуги и отличій, постепенно производиться изъ одного чина въ другой, такъ равно и для лицъ, которыя занимаютъ въ управленіяхъ и канцеляріяхъ дѣлопроизводствомъ по этому роду дѣлъ. Давно уже, еще съ сороковыхъ годовъ, не разъ возбуждался у насъ вопросъ объ уничтоженіи таблицы о рангахъ. Работали по этому вопросу и особенныя комиссіи, оставившія послѣ себя не мало письменныхъ и печатныхъ матеріаловъ. Поэтому можно полагать, что теперь проектированная реформа осуществится безъ всякихъ препятствій. Взамѣнъ титулованія по чинамъ наименованіе чиновниковъ будетъ производиться по занимаемымъ ими должностямъ или служебному положенію, при чемъ всѣ гражданскія должности будутъ раздѣлены на одиннадцать классовъ. Каждый классъ будетъ содержать въ себѣ извѣстную категорію должностей равныхъ въ іерархическомъ отношеніи между собою. Въ связи съ уничтоженіемъ чиновъ выдвинутъ, какъ слышко, и вопросъ объ установленіи образовательнаго ценза для занятія административныхъ должностей. Наконецъ, что касается лицъ, имѣющихъ въ настоящее время чины, то рѣшено сохранить за ними таковыя до полученія должности высшаго класса. Это послѣднее положеніе введено въ новый законъ съ цѣлью удержать за лицами, нынѣ занимающими низшія должности, но пріобрѣтшими долговременною службой высшіе чины, пріобрѣтенныя ими служебныя преимущества.

— Въ виду предстоящаго въ непродолжительномъ времени открытія операцій государственнаго дворянскаго земельного банка, министерствомъ финансовъ съ разрѣшенія государственнаго совѣта, какъ сообщаютъ столичныя газеты, выработаны правила, которыми всѣмъ мѣстнымъ отдѣленіямъ вѣнено будетъ въ обязанность руко-

водствоваться, а равно и дворянамъ, желающимъ получить ссуду подъ залогъ земельной собственности. Такъ какъ правила эти опредѣляютъ весь послѣдовательный порядокъ ходатайства и разрѣшенія ссудъ, то считаемъ своевременнымъ познакомить читателей съ главными основаніями: 1) всѣ операціи по оцѣнкѣ имѣній и самая выдача ссудъ будутъ производиться исключительно мѣстными отдѣленіями, при чемъ центральное управленіе будетъ лишь повѣрять оцѣнку и утверждать или повижать таковую; 2) всѣ заявленія лицъ, желающихъ получить ссуды, должны быть подаваемы въ то отдѣленіе, въ кругѣ вѣдѣнія котораго находится закладываемое имѣніе; 3) вмѣстѣ съ заявленіемъ о ссудѣ должны быть обязательно представлены слѣдующіе документы: а) свидѣтельство о принадлежности къ потомственному дворянству, выданное дворянскимъ депутатскимъ собраніемъ той губерніи, въ родословную дворянскую книгу которой внесены собственникъ закладываемаго имѣнія; б) залоговое свидѣтельство; в) планы закладываемаго имѣнія и недоимки прежнихъ лѣтъ по повинностямъ государственнымъ, земскимъ, частнымъ, дворянскимъ и проч.; д) подписка заемщика о томъ, что со дня подачи заявленія и до полного погашенія долга банку онъ не будетъ продавать лѣсъ на срубъ и отдавать въ аренду имѣніе на срокъ свыше трехъ лѣтъ, если на это не послѣдуетъ каждый разъ особое разрѣшеніе банка; е) отъ землевладѣльцевъ въ губерніяхъ: Уфимской, Оренбургской, Самарской, Вятской и Пермской потребуются представленіе удостовѣренія подлежащихъ властей въ томъ, что закладываемое имѣніе свободно отъ крестьянскихъ наделовъ и ж) если о залогѣ имѣнія ходатайствуетъ лицо, состоящее подъ попечительствомъ, то должно быть представлено формальное согласіе попечителя на залогъ имѣнія и 4) къ залогу не будутъ приниматься совокупно два или болѣе имѣнія, принадлежащія разнымъ собственникамъ, въ отдѣльную каждого изъ нихъ собственность, хотя-бы имѣнія эти образовались изъ одного путемъ раздѣла, дара и т. п.

---

# ОБЪ ИЗДАНИИ „ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОГО ВѢСТНИКА“

въ 1886 году.

Въ предстоящемъ 1886 году „Церковно-Общественный Вѣстникъ“ вступитъ въ тринадцатый годъ своего существованія. Главными задачами его, какъ и въ прошедшія двѣнадцать лѣтъ, будутъ: проведеніе религіозно-нравственнаго начала въ общественную жизнь и поддержаніе достоинства, значенія и силы русскаго православнаго духовенства. Обѣ эти задачи облегчаются нынѣ съ одной стороны заботами правительства въ томъ-же направленіи, съ другой замѣтнымъ поворотомъ въ общественномъ сознаніи въ пользу прочной установки въ средѣ общества живительнаго начала религіи, безъ которой только и возможно то шатаніе мысли и то отсутствіе прочныхъ общественныхъ идеаловъ, которыми такъ страдало наше общество еще въ недавнее время. Понятно, что главнѣйшимъ дѣятелемъ въ этой области можетъ быть только православное духовенство, какъ хранитель и провозвѣстникъ священныхъ истинъ чистаго христіанства. Оттого-то нисколько не удивительно, что оно все болѣе и болѣе начинаетъ возвышаться въ глазахъ общества, и тѣ дѣянія и въ большинствѣ несправедливыя нареканія на него, которыми такъ богато было прежнее время, нынѣ встрѣчаются все рѣже и рѣже. Тѣмъ не менѣе, старая закваска еще не улеглась и задачей органа, посвятившаго себя упомянутымъ выше задачамъ, должна быть забота объ окончательной расчисткѣ почвы, на которой сѣются сѣмена здравыхъ началъ. Мы тѣмъ съ большою готовностію принимаемъ на себя эту задачу, что двѣнадцатилѣтняя борьба съ ложными началами и ошибочными воззрѣніями на сѣятелей истины достаточно познакомила насъ съ слабыми сторонами людей противоположнаго лагеря.

Относительно самаго выполненія усвоенныхъ нами задачъ замѣтимъ, что помимо общихъ началъ, лежащихъ въ основѣ этихъ задачъ, мы попрежнему будемъ продолжать разработку практическихъ вопросовъ, относящихся къ религіозно-нравственнымъ интересамъ общества и церковно-общественной дѣятельности духовенства. Воздѣйствіе духовенства на общество въ сферѣ религіозно-нравственнаго просвѣщенія, путемъ церковной проповѣди, общественныхъ соборствованій и дѣятельности въ народной школѣ, будетъ преимущественнымъ предметомъ нашего обсужденія, но мы не забудемъ и матеріальныхъ интересовъ духовенства, всегда памятуя, что съ улучшеніемъ ихъ связана самостоятельность и плодотворность его пастырской дѣятельности. Въ этомъ отношеніи важною подмогою послужить намъ установившійся въ официальныхъ сферахъ взглядъ на великое значеніе пастыря Церкви въ нашей общественной и народной жизни. Мы убѣждены, что недалеко то время, когда духовенство наше займетъ, наконецъ, подобающее ему, но столь упорно и долго оспаривавшееся, мѣсто въ общемъ ходѣ нашего внутренняго развитія.

По примѣру прежнихъ лѣтъ, мы дадимъ нашимъ подписчикамъ „Календарь для духовенства на 1886 годъ“, въ которомъ будутъ сгруппированы важныя или интересныя для нихъ свѣдѣнія и узаконенія по всѣмъ сторонамъ служебной, общественной и школьной дѣятельности духовенства.

Цѣна газеты остается прежняя: 7 р. за годъ, 4 р. за полгода, причѣмъ попрежнему допускается разсрочка платежа по срокамъ, какіе сами подписчики найдутъ для себя наиболее удобными, съ тѣмъ лишь условіемъ, чтобы, при подпискѣ, объ этомъ заявлено было редакціи.

Адресъ редакціи „Церковно-Общественнаго Вѣстника“: С.-Петербургъ, Владимирскій проспектъ, домъ № 13.

Редакторъ-Издатель А. И. Поповицкій.

# ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

въ 1886 году будетъ издаваться на прежнихъ основаніяхъ.

Православное Обозрѣніе, учено-литературный журналъ богословской науки и философіи, особенно въ борьбѣ ихъ съ современнымъ невѣріемъ, церковной исторіи, критики и бібліографіи, современной проповѣди, церковно-общественныхъ вопросовъ и извѣстій о текущихъ церковныхъ событіяхъ внутреннихъ и заграничныхъ, выходитъ ежемѣсячно книжками въ 12 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна съ пересылкою 7 рублей. Подписка принимается въ Москвѣ у редактора журнала протоіерея при церкви Θεодора Студита, у Никитскихъ воротъ, П. Преображенскаго и у всѣхъ извѣстныхъ книжкопродавцевъ. Иногородные благоволятъ адресоваться исключительно такъ: въ редакцію Православнаго Обозрѣнія въ Москвѣ.

ВЪ РЕДАКЦІИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ: Оставшіеся въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ Писанія мужей апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніями и примѣчаніями къ нимъ свящ. Ц. А. Преображенскимъ. Цѣна съ пересылкою 2 р.—Кромѣ того: 1) Указатель къ „Православному Обозрѣнію“ за одиннадцатъ лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна Указателя 75 к., съ перес. 1 р. 2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія архіепископа Московскаго (Зертисъ-Камепскаго). Москва 1878 г. Ц. 50 к. 3) Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татиана, Афинагора, Теофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданіе прот. П. Преображенскаго. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к. 4) Сочиненія св. Иринея Ліонскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Паданіе его-же. Цѣна 3 р. съ перес. 5) Христось. Публичныя чтенія Эрнеста Павлія. Москва. 1881 г. Цѣна 75 к. съ пересылкою. 6) Чудеса Господа нашего Исуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочин. Дублинскаго архіеп. Тренча, переведен. А. З. Зпюльевымъ. Москва. 1883. Цѣна 1 р. 30 к. съ перес. 7) Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва. 1880 г. Цѣна 2 р. съ перес.

Редакторъ прот. П. ПРЕОБРАЖЕНСКІЙ.

1886

О ПОДПИСКѢ НА ЖУРНАЛЪ

1886

## БИБЛІОГРАФЪ

II-й годъ изданія. Вѣстникъ Литературы, Науки и Искусства. изданія годъ II-й.

Выходитъ ежемѣсячно выпусками въ 48—64 страницы, 8°. Каждый номеръ журнала состоитъ изъ двухъ отдѣловъ: ВЪ I ОТДѢЛѢ помѣщаются: 1) историческіе матеріалы—всевозможныя розысканія и сообщенія о литературныхъ и художественныхъ древностяхъ, о театральнѣ старинѣ, статьи и замѣтки по исторіи книгопечатанія, книжно-торговой и издательскэй дѣятельности, извѣстія о писателяхъ и художникахъ, біографіи, некрологи и проч.; 2) техническія статьи по части графическихъ искусствъ; 3) обозрѣніе современныхъ произведеній литературы, науки и искусства.—рецензіи и замѣтки о новыхъ книгахъ, разборъ спеническихъ произведеній и т. п.; 4) разныя мелкія замѣтки и извѣстія. ВО II ОТДѢЛѢ, преимущественно справочномъ, помѣщается полная бібліографическая лѣтопись за истекшіи мѣсяць, въ которую входятъ: 1) каталогъ новыхъ книгъ; 2) указатель статей въ періодическихъ изданіяхъ; 3) госсика, 4) постановленія и распоряженія правительства по дѣламъ печати и т. п.; 5) объявленія.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА за годъ: съ дост. и перес. въ Россіи 5 р., за-границу 6 р. Отдѣльно номеръ 50 к.

Подписка принимается въ епѣжныхъ магазинахъ: М. Вольфа, Г. Гопле, „Новаго Времени“ (А. Суворина), М. Стасюлевича и друг.—Гг. иногородные подписчики благоволятъ обращаться непосредственно въ редакцію (Сиб., Измайловскій полкъ, 1-я рота, д. № 22, кв. № 5).

Редакторъ Н. М. Лисовскій.

ОБЪ ИЗДАНИИ ВЪ 1886 ГОДУ

и л л ю с т р и р о в а н н а г о ж у р н а л а

## „РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“.

Съ 1-го сентября 1885 года выходить въ свѣтъ, ежепедѣльнымъ выпускамъ, новое иллюстрированное изданіе подъ названіемъ „РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“.

*Программа его слѣдующая:*

I. Литературный отдѣлъ: 1) Путешествія ко св. мѣстамъ Палестины. 2) Путешествія къ русскимъ и заграничнымъ святынямъ. 3) Описанія православныхъ обителей и храмовъ. 4) Описаніе церковныхъ древностей. 5) Историко-этнографическіе очерки. 6) Жизнеописанія знаменитыхъ подвижниковъ и дѣятелей во все времена историческаго бытія православной Церкви. 7) Біографическіе очерки современныхъ дѣятелей на поприщѣ религіозно-правственнаго просвѣщенія, проповѣди Слова Божія, миссіонерства, богословской науки и благотворительности. 8) Разказы и повѣствованія религіозно-правственнаго содержания. 9) Факты явленія религіозно-правственной и патріотической жизни русскаго народа. 10) Очерки изъ религіозной жизни иновѣрныхъ народовъ и сектантовъ.

II. Иллюстраціи: 1) Изображенія св. мѣстъ, обителей и храмовъ, отечественныхъ и заграничныхъ. 2) Изображенія св. мужей и жень церковно-христіанской древности. 3) Портреты преосвященныхъ архиепископовъ и выдающихся настирей православной Церкви, равно какъ труженниковъ на всехъ поприщахъ христіанской жизни и дѣятельности, какъ-то: проповѣдниковъ, миссіонеровъ, духовныхъ писателей, дѣятелей духовной науки, руководителей образованіемъ духовнаго иношества, просвѣтителей народа и т. д. 4) Снимки съ художественныхъ произведеній знаменитыхъ мастеровъ христіанскаго искусства русскихъ и иностранныхъ. 5) Снимки съ изображеній священной старины, копія съ древнихъ рукописей и книгъ.

III. Извѣщенія, объявленія и отдѣльныя приложенія къ журналу.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на годъ пять рублей, на полгода три рубля съ доставкою и пересылкою. Желающіе получить вышедшіе нумера „РУССКАГО ПАЛОМНИКА“ съ 1-го сентября по 31-е декабря текущаго 1885 года платятъ два рубля.

Адресъ редакціи „РУССКАГО ПАЛОМНИКА“: С.-Петербургъ, Владимірскій проспектъ, домъ № 13. Редакторъ-Издатель А. И. Поповицкій.

### ОТЪ МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКОЙ КОМИССІИ

## Императорскаго Русскаго Географическаго Общества

Жары и засухи лѣта нынѣшняго 1885 года заслуживаютъ особеннаго вниманія и весьма желательно собрать свѣдѣнія о сопровождавшихъ ихъ явленіяхъ, пока воспоминаніе о нихъ сохранилось въ памяти. Особенно важны свѣдѣнія объ уменьшеніи стоячихъ и текущихъ водъ. Метеорологическая комиссія И. Р. Географическаго общества, желая подробно изучать эти явленія, проситъ доставить ей свѣдѣнія по одному или нѣсколькимъ изъ слѣдующихъ пунктовъ: 1) Было-ли замѣчено уменьшеніе воды въ рѣкахъ, пострадали-ли отъ него судоходство и сѣла и когда именно. 2) Было-ли уменьшеніе воды въ источникахъ (родникахъ), не высыхали-ли нѣкоторые совершенно; не было-ли различія между родниками, вытекающими изъ поля и лѣса. 3) Было-ли замѣчено высыханіе болотъ или значительное уменьшеніе ихъ пространства. 4) Было-ли замѣчено высыханіе озеръ или уменьшеніе воды въ нихъ; если послѣднее, то нельзя-ли опредѣлить приблизительно сколько десятинъ, обыкновенно находящихся подъ водой, нынѣ не были покрыты ею, или хотя-бы приблизительное разстояніе отъ берега озера при обыкновенныхъ условіяхъ и въ нынѣшнее лѣто. 5) Не высыхали-ли колоды или не было-ли въ нихъ большаго уменьшенія уровня воды. 6) Не предшествовали-ли засухѣ лѣта малый весенній разливъ рѣкъ и рѣчекъ; не пострадали-ли отъ этого поемные луга. Кроме того, очень желательно сравнить засуху нынѣшняго лѣта съ предшествовавшими, особенно 1882 года, а также 1883 года.

Свѣдѣнія проситъ прислать по слѣдующему адресу. Петербургъ, въ Императорское Русское Географическое Общество, въ Метеорологическую Комиссію.



# ОБЪ ИЗДАНИИ УНИВЕРСИТЕТСКИХЪ ИЗВѢСТІЙ въ 1886 году.

Цѣль настоящаго изданія остается прежнею: доставлять членамъ университетскаго сословія свѣдѣнія, необходимыя имъ по отношеніямъ ихъ къ Университету, и знакомить публику съ состояніемъ и дѣятельностію Университета и различныхъ его частей.

Согласно съ этою цѣлью, въ Университетскихъ Извѣстіяхъ печатаются:

1. Протоколы засѣданій университетскаго Совѣта.
2. Новыя постановленія и распоряженія по Университету.
3. Свѣдѣнія о преподавателяхъ и учащихся, списки студентовъ и иностранныхъ слушателей.
4. Обзорнія преподаванія по полугодіямъ.
5. Программы, конспекты и библиографическіе указатели для учащихся.
6. Библиографическіе указатели книгъ, поступающихъ въ университетскую бібліотеку и въ студентскій ея отдѣлъ.
7. Свѣдѣнія и изслѣдованія, относящіяся къ устройству и составу ученой, учебной, административной и хозяйственной части Университета.
8. Свѣдѣнія о состояніи коллекцій, кабинетовъ, музеевъ и другихъ учебно-вспомогательныхъ заведеній Университета.
9. Годичные отчеты по Университету.
10. Отчеты о путешествіяхъ преподавателей съ учеными цѣлями.
11. Разборы диссертаций, представляемыхъ для полученія ученыхъ степеней, соисканія наградъ, *pro venia legendi* и т. п., а также и самыя диссертации.
12. Рѣчи, произносимыя на годичномъ актѣ и въ другихъ торжественныхъ собраніяхъ.
13. Вступительныя, пробныя, публичныя лекціи и полные курсы преподавателей.
14. Ученые труды преподавателей и учащихся.
15. Матеріалы и переводы научныхъ сочиненій.

Указанныя статьи распределяются въ слѣдующемъ порядкѣ: Часть I—официальная (протоколы, отчеты и т. п.); Часть II—неофициальная: отдѣлъ I—историко-филологическій; отдѣлъ II—юридическій; отдѣлъ III—физико-математическій; отдѣлъ IV—медицинскій; отдѣлъ V—критико-библиографическій—посвящается критическому обзорнію выдающихся явленій ученой литературы (русской, иностранной); отдѣлъ VI—научная хроника заключаетъ въ себѣ извѣстія о дѣятельности ученыхъ обществъ, состоящихъ при Университетѣ и т. п. свѣдѣнія. Въ прибавленіяхъ печатаются матеріалы и переводы сочиненій, а также указатели бібліотеки, списки, таблицы метеорологическихъ наблюденій и т. п.

Университетскія извѣстія въ 1886 году будутъ выходить, въ концѣ каждаго мѣсяца, книжками, содержащими въ себѣ до двадцати и болѣе печатныхъ листовъ. Цѣна за 12 книжекъ Извѣстій безъ пересылки шесть рублей пятьдесятъ коп., а съ пересылкою семь рублей. Въ случаѣ выхода приложений (большихъ сочиненій), о нихъ будетъ объявлено особо. Подписчики Извѣстій, при выпискѣ приложений, пользуются уступкою 20%.

Подписка и заявленія объ обмѣнѣ изданіями принимаются въ канцеляріи Правленія Университета.

Студенты Университета Св. Владиміра платятъ за годовое изданіе Университетскихъ Извѣстій 3 руб. сер., а студенты прочихъ университетовъ 4 руб.; продажа отдѣльныхъ книжекъ не допускается.

Гг. иногородные могутъ обращаться съ требованіями своими къ комиссіонеру Университета П. Я. Оглоблину въ С.-Петербургѣ, на Малую Садовую, № 4, и въ Кіевѣ, на Крещатикѣ, въ книжный магазинъ его-же, или непосредственно въ Правленіе Университета Св. Владиміра.

ОБЪ ИЗДАНІИ ЖУРНАЛА

# ВѢРА И РАЗУМЪ

въ 1886 году.

Благодареніе Богу, журналъ „Вѣра и Разумъ“ въ теченіе двухъ первыхъ лѣтъ со времени своего появленія въ свѣтъ успѣлъ обратить на себя вниманіе нашего образованнаго общества. Его главная задача, при уваженіи къ философіи, какъ наукѣ, освѣщать ея пути свѣтомъ христіанства и при благоговѣннѣи къ христіанству выяснять его основанія философскими познаніями и философскимъ мышленіемъ,—эта задача понята и оцѣнена какъ должно. Ободренная такимъ сочувствіемъ общества, редакція журнала „Вѣра и Разумъ“ съ новою ревностію принимается за продолженіе своего изданія въ будущемъ 1886 году. Программа журнала по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) церковнаго, 2) философскаго и 3) листка для Харьковской епархіи.

Журналъ будетъ выходить ДВА РАЗА въ мѣсяць, по восьми и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе 10 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

*Въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получить немногіе остающіеся экземпляры ея изданія за прошлой и настоящей годы по прежней цѣнѣ.*



## ГОДИЧНОЕ ИЗДАНИЕ ЖУРНАЛА

### „ВѢРА И РАЗУМЪ“

въ 1885 году будетъ состоять изъ 24 №№ или полумѣсячныхъ книжекъ и будетъ раздѣляться на пять частей—съ особымъ счетомъ страницъ для каждой части. Первыя двѣ части составятся изъ церковнаго отдѣла, вторыя двѣ части—изъ философскаго отдѣла, а пятую часть составитъ собою „Листокъ для Харьковской епархїи“. 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 нумера 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 переплавали своихъ книжекъ журнала, такъ какъ при окончаніи года, съ отсылкою послѣдней книжки, имъ будутъ высланы для каждой части журнала особыя заглавные листы, съ точнымъ обозначеніемъ статей и страницъ.

---

Объявленія принимаются за строку или мѣсто строкъ, за одинъ разъ 10 к., за два раза 18 к., за три раза 24 к.