

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1896.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Зло, его сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора богословія, <i>Прот. Г. Буткевича</i>	329—345
Христіанское нравоученіе Шлейермахера (продолженіе). <i>И. Розанова</i> .	346—365
Принесла ли кому нибудь каную-нибудь пользу Брестская унія? Проф. <i>А. Д. Бѣляева</i>	366—374
Очерки по исторіи древне-русской письменности (продолженіе). <i>Н. Про- топопова</i>	375—390
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Мышленіе и познаніе (продолженіе). Профессора Кіевской Духовной Ака- деміи <i>П. Липицаго</i>	211—228
Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ. Каро, члена Парижской Академіи наукъ (продолженіе). * * *	229—264
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Отъ Высочайше утвержденнаго Комитета по постройкѣ соборнаго храма въ Варшавѣ.—Епархіальныя извѣщенія.—Пзвѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1896.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе 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 приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

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

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

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за проплые 1884—1889 годы вклучительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Сентября 1896 года.

Цензоръ, Протоіерей Т. Павлова

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

Ученіе пифагорейцевъ.

Большимъ распространеніемъ и уваженіемъ пользовалось въ древне-греческомъ мірѣ ученіе *Пифагора*. Къ сожалѣнію, сами пифагорейцы всегда окружали его такою непроницаемою таинственностію и наполнили его такимъ мистическимъ символизмомъ, что въ пониманіи его расходятся даже и ученые нашего времени. Что, собственно, принадлежитъ Пифагору и что было привнесено въ него впоследствии пифагорейцами,—этотъ вопросъ долженъ быть отнесенъ къ числу совершенно неразрѣшимыхъ. Но не легко опредѣлить и общій характеръ того ученія, которое въ настоящее время извѣстно подъ именемъ пифагорейскаго. Есть въ немъ мысли, свойственныя только пантеистическому міровоззрѣнію, каково, напр., ученіе пифагорейцевъ о единицѣ, какъ единомъ абсолютномъ началѣ, о Богѣ, внутри котораго развиваются всѣ явленія міровой жизни, о міровой душѣ, о переселеніи душъ и т. д. Но есть мысли въ ученіи пифагорейцевъ, свойственныя только дуалистическому міровоззрѣнію. Неудивительно поэтому, если одни ученые ставятъ пифагорейское ученіе въ связь съ ученіемъ египетскихъ жрецовъ, другіе—съ дуалистическимъ міровоззрѣніемъ Зороастра и древнихъ персовъ. Добро, по ученію пифагорейцевъ, есть *единица*, подъ которою они разумѣли Бога, какъ единое абсолютное начало всего сущаго, и человѣческую душу, въ

*) См. „Вѣра и Разумъ“ № 17, за 1896 г.

которой это абсолютное начало находить свое наилучшее и яснѣйшее воплощеніе. Такимъ образомъ, по своему существу и природѣ, душа человѣческая, какъ часть самаго Божества, совершенна и добра, она отъ начала безгрѣшна и чиста. Зло, по ученію пифагорейцевъ, есть раздѣленіе или раздвоеніе единицы—*двойца*, подъ которою они разумѣли первоматерію, какъ вещество, состоящее изъ *двухъ* главныхъ стихій—земли и воды ¹⁾. Эта-то первоматерія и есть, собственно, коренной источникъ зла. Сама по себѣ матерія, по ученію пифагорейцевъ, отличается неопредѣленностію, безформенностію и нестройностію; она тождественна съ природою зла, лишена ума и смысла и заключаетъ въ себѣ ложь и зависить ²⁾. Человѣческая душа, добрая по природѣ, падаетъ и становится злою чрезъ свое соединеніе съ матеріею и подчиненіе ей. Но она обладаетъ возможностью всегда возстать изъ своего паденія и снова быть доброю, безъ содѣйствія посторонней помощи. Это можетъ произойти тогда, когда душа вступаетъ въ борьбу съ своимъ тѣломъ, и, побѣдивъ воздержаніемъ и другими аскетическими подвигами всѣ чувственныя похоти и страсти, подчиняетъ тѣло своей безусловной власти. Очевидно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ иѣическимъ дуализмомъ, подобнымъ міровоззрѣнію Зороастра. Но, не говоря уже о недостаткахъ, свойственныхъ всякому дуализму вообще, ученіе пифагорейцевъ не могло быть признано удовлетворительнымъ еще и потому, что оно оставляетъ совершенно неразрѣшенными самыя существенныя и важныя для человѣческаго сознанія вопросы: какимъ образомъ душа, добрая отъ природы, становится злою? Что побуждаетъ ее къ соединенію съ кореннымъ источникомъ зла—тѣломъ? Почему матерія, сама по себѣ, должна быть мыслима злою, лживою и завистливою? Если душа обладаетъ достаточными собственными силами для того, чтобы побѣдить и подчинить себѣ тѣло, въ то время, когда она уже поработана и подчинена ему, когда вслѣдствіе этого ея природа изъ доброй, по существу, превращена въ злою, однородную съ природою тѣла,—какимъ образомъ вначалѣ она такъ легко могла подпасть власти сво-

¹⁾ Срв. Вѣра и Разумъ 1888. т. II, ч. II, стр. 310.

²⁾ Тамъ-же стр. 316.

его врага? Отчего она не воспользовалась своимъ могуществомъ при самомъ соединеніи своемъ съ матеріею? На эти и подобныя вопросы пифагорейцы не давали отвѣта. Они отмѣтили, слѣдовательно, лишь ту истину, что чувственныя страсти часто побуждаютъ человѣка къ совершенію злыхъ и безвравственныхъ дѣйствій и что аскетическіе подвиги могутъ служить однимъ изъ надежнѣйшихъ средствъ для подавленія страстей и борьбы со зломъ въ области нравственной жизни и дѣятельности человѣка.

Ученіе элеатовъ.

Почти одновременно съ міровоззрѣніемъ іонійскихъ физиковъ и пифагорейцевъ въ древней Греціи распространялось новое философское ученіе, извѣстное подъ именемъ *элеатской* философіи, представителями которой были: *Ксенофанъ* (род. ок. 620; ум. въ 470 г. до Р. Х.), *Парменидъ* (род. ок. 536 г. до Р. Х.), *Мелиссъ* (ок. 440 г. до Р. Х.) *Зенонъ* (род. ок. 500 г. до Р. Х.) и *Горій* (въ V в.). Вѣрно ли или нѣтъ предположеніе нѣкоторыхъ ученыхъ, будто бы философское міровоззрѣніе элеатовъ сложилось подъ вліяніемъ индійскаго браминства и буддизма,—это для насъ не представляетъ особеннаго интереса въ настоящій разъ, чтобы на немъ останавливать свое вниманіе. Но не подлежитъ сомнѣнію, что, подобно браминству и буддизму, философское ученіе элеатовъ, дѣйствительно, отличалось безусловно пантеистическимъ характеромъ. Истинно сущимъ, какъ извѣстно, элеаты признавали только бытіе само въ себѣ,—чистое, постоянное и неизмѣнное,—бытіе, которое въ наше время принято называть абсолютнымъ и безотносительнымъ. Что же касается бытія измѣнчиваго феноменальнаго, то они отвергали его, какъ не сущее, не истинное, не реальное, какъ дѣло пустой иллюзіи, какъ обманъ чувствъ, какъ нѣчто не дѣйствительное,—однимъ словомъ—только какъ бытіе кажущееся или призрачное (δόξα). Мы не знаемъ положительно, на основаніи дошедшихъ до насъ отрывковъ изъ сочиненій элеатскихъ философовъ, какъ, собственно, эти мыслители учили о сущности добра и зла. Но, судя по общему характеру ихъ міровоззрѣнія, мы почти съ увѣренностію мо-

жемъ предполагать, что реальное значеніе зла они отрицали, относя его къ бытію не существу и призрачному. По крайней мѣрѣ, намъ достовѣрно извѣстно, что самый выдающійся изъ элеатовъ—*Парменидъ*, развивая ученіе своего учителя—*Ксенофана*, не приписывалъ смерти никакого реального значенія. По его міровоззрѣнію, нѣтъ ни происхожденія, ни смерти; а если нѣтъ смерти, то нѣтъ и болѣзней, нѣтъ и нарушенія истиннаго бытія, въ которомъ, какъ вѣчномъ, нельзя допустить никакого перерыва, и которое не есть ни тѣло, ни духъ, ни матерія, ни разумѣніе. Такое ученіе о злѣ, какъ бытію не истинномъ, не существемъ, какъ явленію только кажущемся, ничтожномъ, и не имѣющемъ реальности,—дѣйствительно свойственно вообще пантеистическимъ міровоззрѣніямъ, и мы еще встрѣтимся съ нимъ въ системахъ позднѣйшихъ пантеистическихъ философовъ (напр., у Гегеля, Фихте, Шопенгауэра).

Ученіе элеатовъ само въ себѣ заключаетъ непримиримое противорѣчіе, а потому оно и неудовлетворительно для здраваго человѣческаго разума. Спрашивается: откуда же это феноменальное, не сущее, призрачное бытіе, къ которому элеаты причисляютъ, между прочимъ, смерть, а слѣдовательно—и всякое зло вообще? Оно не могло произойти изъ абсолютнаго начала или Бога, какъ называютъ его элеаты, ибо въ такомъ случаѣ, заключая въ себѣ нѣчто не абсолютное, и само абсолютное не было бы абсолютнымъ. Съ другой стороны, съ точки зрѣнія элеатской философіи, нельзя признать за зломъ и самостоятельнаго бытія, потому что тогда оказалось бы рядомъ два абсолютныхъ начала, и пантеизмъ превратился бы въ дуализмъ. Называя зло бытіемъ призрачнымъ, не истиннымъ или не сущимъ, пантеисты чрезъ это вовсе не разрѣшаютъ вопроса о злѣ, а лишь стараются обойти его. По справедливому замѣчанію *В. Д. Кудрявцева* ¹⁾, „не сущее не то же, что не существующее“; „назвать конечное (т. е. зло) бытіемъ не истиннымъ, даже не существующимъ реально въ силу предписанія абстракціи, не значитъ еще уничтожить его“. Наконецъ, нельзя пренебрегать и свидѣтельствомъ ежедневнаго опы-

¹⁾ Сочиненіи. Т. II. Вып. III. 1893, стр. 29. 64.

та, который ясно говоритъ намъ о томъ, что, хотя зло и есть то, чего не должно бы быть, но что оно вовсе не призрачно, а имѣеть, безъ сомнѣнія, свое полное реальное значеніе. Понятно, почему философія элеатовъ не могла навсегда удовлетворить сознанію мыслящихъ грековъ и должна была уступить свое мѣсто міроззрѣніямъ другого рода.

Ученіе Гераклита.

Съ ученіемъ элеатовъ не могъ согласиться уже *Гераклитъ* (род. въ 503 г. до Р. Х.),—этотъ „мрачный“ и „плачущій“ философъ, стоящій съ своимъ міровоззрѣніемъ почти особнякомъ среди древнегреческихъ мыслителей. Въ то время, какъ элеаты признавали истинно сущимъ только бытіе постоянное и неизмѣнное, а измѣнчивое и временное бытіе объявляли иллюзіею, Гераклитъ, наоборотъ, пришелъ къ тому убѣжденію, что пребываемость и неподвижность бытія есть иллюзія, а истинно сущимъ должно быть признано именно постоянное движеніе, постоянная измѣнчивость, рожденіе и смерть, происхожденіе и исчезновеніе, непрерывная смѣна однихъ явленій другими и притомъ—всегда противоположными. Тѣмъ не менѣе и міровоззрѣніе Гераклита, какъ и ученіе элеатовъ, носитъ на себѣ явно пантеистическій характеръ, такъ какъ, по ученію Гераклита ¹⁾, божественная сущность съ необходимостію своей природы безпрестанно переходитъ въ измѣняющіяся формы конечнаго, и конечное имѣеть свое основаніе только въ божественномъ, которое въ своемъ нераздѣльномъ единствѣ есть вещество, причина и законъ міра. Поэтому міръ не есть *твореніе* Божіе. Онъ никогда не имѣлъ начала и никогда не будетъ имѣть конца. Онъ есть постоянное обнаруженіе въ противоположностяхъ единаго абсолютнаго начала ²⁾. Это начало Гераклитъ называетъ *огнемъ* или теплымъ дыханіемъ. Но подъ словомъ огонь онъ разумѣеть не огонь въ

¹⁾ Срв. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Th. I. 1869, стр. 555.

²⁾ „Міръ,—говоритъ Гераклитъ,—не созданъ ни Богомъ, ни человѣкомъ, но былъ, есть и будетъ вѣчно живымъ огнемъ, который самопроизвольно въ должной мѣрѣ возжигается и угасаетъ“. Срв. Дж. Г. Льюисъ, Исторія философіи. Спб. 1892, стр. 82—83.

собственномъ смыслѣ, а только ту живительную силу, которая сообщаетъ движеніе міровой жизни,—начало чисто-метафизическое. Въ этомъ смыслѣ для Гераклита вся вселенная, собственно, есть огонь въ состояніи превращенія, то воспламеняющійся, то потухающій, постоянно переходящій изъ одного состоянія въ другое. Основная ошибка элеатскаго міровоззрѣнія, по ученію Гераклита, состоитъ въ томъ, что оно приписываетъ вещамъ постоянство бытія, которое имъ чуждо.

Истина, напротивъ, состоитъ въ томъ, что въ мірѣ нѣтъ ничего твердаго и пребывающаго, но все находится въ непрерывномъ измѣненіи, какъ потокъ, въ которомъ новыя волны всегда вытѣсняють прежнія. „Все находится въ движеніи; нѣтъ отдыха или покоя... Никто не былъ дважды въ одной и той же рѣкѣ, потому что ея воды, постоянно текуція, мѣняются; она разноситъ и снова собираетъ ихъ; она переполняется и снова спадаетъ; она разливается и опять входитъ въ берега“. Ничто не пребываетъ тѣмъ, что есть, все переходитъ въ противоположное себѣ, все происходитъ изъ всего, все есть все; все есть одно, все становится всѣмъ. День бываетъ то короче, то продолжительнѣе, точно также и ночь; сухость и влажность взаимно смѣняются другъ друга, солнце то приближается, то отдаляется отъ земли. Когда освѣщается верхній міръ, нижній погружается въ темноту, и наоборотъ. Видимое переходитъ въ невидимое, невидимое—въ видимое; одно занимаетъ мѣсто другого; одно погибаетъ для другого и чрезъ другого; великое питается отъ малаго,—малое—отъ великаго. Также и у человѣка природа беретъ однѣ части, а взаимѣнъ ихъ даетъ ему другія; она дѣлаетъ его большимъ, когда даетъ ему, и—меньшимъ, когда беретъ у него. День и ночь суть одно и то же, т. е., суть одно существо, которое лишь бываетъ то свѣтлымъ, то темнымъ; спасительное и вредное, верхнее и нижнее, начало и конецъ, смертное и бессмертное—одно и то же. Болѣзнь и здоровье, голодь и насыщеніе, усталость и отдыхъ совпадаютъ одно съ другимъ. Божество—это день и ночь, лѣто и зима, война и миръ, полнота и недостатокъ. Изъ живого происходитъ мертвое, изъ мертвого живое, изъ молодого старое, а изъ стараго молодое; изъ бодрствующаго спящее, а

изъ спящаго бодрствующее. И этотъ потокъ рожденія и исчезновенія никогда не останавливается ¹⁾).

Понимая жизнь міра какъ вѣчное теченіе вещей, какъ вѣчный приливъ и отливъ, какъ постоянную смѣну однихъ явленій другими, совершенно противоположными первымъ, Гераклитъ поступилъ только послѣдовательно, когда *борьбу* или *споръ* (*πόλεμος*) онъ объявилъ тѣмъ вѣчнымъ, неизмѣннымъ и всеобщимъ закономъ, которому все подчинено и котораго не могутъ измѣнить ни боги, ни люди. По ученію Гераклита, споръ есть отецъ и владыка всѣхъ вещей—*Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς*, — законъ и порядокъ міра ²⁾). Но если смыслъ жизни состоитъ въ непрерывной борьбѣ непримиримо противоположныхъ началъ, то понятно, какъ Гераклитъ долженъ былъ смотрѣть на существующее въ мірѣ зло. Для него оно не есть зло въ собственномъ смыслѣ, не есть то, чего не должно бы быть, а напротивъ оно есть то, что необходимо должно быть, такъ какъ безъ него не возможна была бы и сама жизнь. По отношенію къ добру зло есть только его противоположеніе, но имѣющее совершенно самостоятельное бытіе; оно есть только особый порядокъ бытія, какъ и добро, и гармонія міра была бы безъ него невозможна. Зло есть то же, что и добро, только формы проявленія ихъ различны. Хотя мы и называемъ зломъ, напр., болѣзни; но безъ нихъ мы не имѣли даже и представленія о томъ благѣ, которое доставляетъ намъ здоровье. Какъ нѣтъ розъ безъ шиповъ, такъ нѣтъ и радостей безъ горя; безъ трудовъ мы не чувствовали бы блага отдохновенія и покоя; безъ неудачъ не было бы успѣховъ,—безъ опасностей—храбрости, безъ порока—добродѣтели, и—наоборотъ. Даже смерть является зломъ для одного существа, чтобы быть добромъ для другого. Животныя благоденствуютъ, истребляя растенія; человѣкъ живетъ, истребляя растенія и животныхъ. Безъ зла міровая жизнь не имѣла бы смысла, и само добро

¹⁾ Срв. Diogenis Laërtii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Amst. 1692. Lib. IX, I, стр. 552—555.—Zeller, Die philosophie der Griechen. Th. I. Leipzig. 1869, стр. 530—534. А. Веберъ, Исторія европейской философіи. Киевъ. 1882, стр. 20.

²⁾ Срв. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Th. I. 1869, стр. 547.

перестало бы быть добромъ. Вотъ почему то, что людямъ кажется зломъ, есть, собственно, добро для нихъ, и изъ всего устанавливается та сокровенная гармонія, съ которою нельзя даже сравнивать красоты видимаго ¹⁾). Между добромъ и зломъ находится такая внутренняя связь и взаимоотношеніе, что гдѣ начинается одно, тамъ оканчивается другое, небытіе одного обуславливаетъ бытіе другого: зло есть исчезающее добро, а добро—наоборотъ—есть уничтожающееся зло. Зло безъ добра, добро безъ зла—немыслимы; а потому очевидно, что какъ добро, такъ и зло имѣютъ только относительное значеніе и бытіе условное, но безъ котораго однако-же была бы не возможна та стройная гармонія, которую мы замѣчаемъ въ міровой жизни.

Такимъ образомъ, Гераклитъ, такъ сказать, узаконяетъ зло, даже болѣе,—онъ ставитъ его выше добра, потому что *споръ* и *борьбу* онъ признаетъ основнымъ и неизмѣннымъ закономъ развитія міровой жизни, а смерть и уничтоженіе—началомъ бытія. Но разрѣшаетъ ли Гераклитъ интересующій насъ и столь важный для общечеловѣческаго сознанія вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи? Какъ можно видѣть изъ всего выше изложеннаго, Гераклитъ, собственно говоря, лишь признаетъ самый фактъ существованія зла въ мірѣ, но вопроса о его происхожденіи онъ даже и не затрогиваетъ. Онъ знаетъ только, что зло существуетъ въ мірѣ въ самыхъ обширныхъ размѣрахъ; но откуда оно явилось и почему оно господствуетъ надъ всѣмъ,—объ этомъ онъ ничего не знаетъ. Оно представляется ему какъ бы неизбѣжнымъ дѣйствіемъ какого-то злого рока отъ вѣчности проявляющагося въ мірѣ въ силу требованія слѣпой необходимости.

Многіе усматриваютъ въ міровоззрѣніи Гераклита слѣды вліянія персидскаго дуализма. Быть можетъ, мнѣніе это и вѣрно, хотя у Гераклита дуалистическое міровоззрѣніе не только не развивается со всею послѣдовательностію, а даже переходитъ въ явный пантеизмъ. Но намъ представляется въ ученіи Гераклита много сроднаго съ нѣкоторыми новѣйшими европейскими міровоззрѣніями, какъ, напр., дарвинизмомъ, указываю-

¹⁾ Срв. Zeller, Die Philos. d. Griech. Th. I, стр. 551; А. Веберъ, Исторія европ. философіи, стр. 21.

щимъ на борьбу за существованіе, какъ на основное начало міровой жизни, и съ ученіемъ Шопенгауэра, по которому два начала—утвержденіе воли къ жизни и отрицаніе ея—суть тѣ главные, но другъ другу противоположные регуляторы, которыми обуславливается самый характеръ міровой жизни. Впрочемъ, міровоззрѣніе Гераклита хотя во многихъ пунктахъ и соприкасается съ различными философскими ученіями, но это ничего не говоритъ въ пользу его внутреннихъ достоинствъ, потому что и всѣ сродныя съ нимъ философскія міровоззрѣнія столь же не состоятельны въ научномъ или логическомъ отношеніи, какъ и оно само.

Въ міровоззрѣніи Гераклита ложны самыя основныя его положенія,—что споръ или борьба есть будто бы всеобщій законъ развитія жизни и что зло есть необходимый элементъ, безъ котораго будто бы было бы невозможно и самое развитіе міровой жизни. Въ дѣйствительности мы видимъ напротивъ, что борьба есть не созидающая, а только разрушающая сила, что жизнь развивается не вслѣдствіе столкновенія противоположныхъ началъ, а лишь вслѣдствіе взаимодѣйствія силъ природы и ея законовъ, ихъ сродствомъ и единеніемъ. Взаимное міровое тяготѣніе, физическое тяготѣніе или физическое средство, химическое тяготѣніе или химическое средство, взаимное содѣйствіе и взаимная поддержка различныхъ органовъ и частей тѣла въ живомъ организмѣ, взаимнополезное сожитіе, родовое чувство, любовь въ ея различныхъ видахъ и проявленіяхъ, способность къ различнаго рода сближеніямъ, сообществамъ и ассоціаціямъ,—вотъ тѣ созидающія начала, на которыхъ развивается жизнь міра и человѣческихъ обществъ, а не споръ и борьба, которые напротивъ только тормозятъ и задерживаютъ правильное развитіе міровой жизни.

Съ другой стороны, какъ мы видѣли уже, общечеловѣческое сознаніе убѣждаетъ насъ въ томъ, что зло не есть явленіе необходимое, хотя оно и носитъ характеръ всеобщности. Все человѣчество убѣждено въ томъ, что оно есть именно то, чего не должно бы быть, т. е., есть явленіе случайное, а не необходимое. Все человѣчество въ той или другой формѣ ведетъ борьбу съ нимъ, желая достигнуть его уничтоженія и отчасти

даже уничтожая его, чего не могло бы быть, если бы дѣйствительно, какъ училъ Гераклитъ, зло было столь же необходимо для развитія міровой жизни, какъ и добро. Въ виду такихъ недостатковъ міровоззрѣнія Гераклита совершенно понятно, почему оно не могло удовлетворить греческихъ мыслителей и должно было уступить свое мѣсто другимъ міровоззрѣніямъ.

Ученіе Эмпедокла.

Недостатки въ ученіи Гераклита ясно видѣлъ уже *Эмпедоклъ*, хотя нѣкоторые изъ древнихъ и считали его даже слушателемъ Гераклита. Подобно іонійскимъ физикамъ, Эмпедоклъ не могъ допустить въ мірѣ ни происхожденія, ни исчезновенія. Подъ происхожденіемъ онъ разумѣлъ только соединеніе основныхъ элементовъ. Поэтому онъ долженъ былъ допустить и два коренныхъ начала, движущихъ жизнью: любовь и ненависть, которыя онъ поэтически изображаетъ въ видѣ двухъ враждебныхъ божествъ, постоянно оспаривающихъ другъ у друга господство надъ міровою жизнью. Любовь—начало соединяющее, ненависть—раздѣляющее; а жизнь міра онъ уподобляетъ круговращенію (кругу—σφαῖρος), состоящему изъ слѣдующихъ моментовъ: абсолютное единство вещества, переходъ къ его раздѣленію, абсолютное раздѣленіе и возвращеніе къ его единству, каковыя моменты повторяются бесконечно ¹⁾). Такимъ образомъ, Эмпедоклъ поступаетъ гораздо послѣдовательнѣе Гераклита, когда явленія добрыя и злыя не просто противопоставляетъ одни другимъ, какъ противоположныя и взаимно исключаютія другъ друга, но выводитъ ихъ непосредственно изъ двухъ первоначальныхъ и враждебныхъ между собою элементовъ: любви и ненависти. Этотъ дуализмъ настолько очевиденъ, что на него не могъ не указать уже Аристотель, утверждая, что Эмпедоклъ призналъ прямо противоположными принципами добро и зло ²⁾). Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что самъ Эмпедоклъ не называлъ своего міровоззрѣнія дуалистическимъ и даже, повидимому, хотѣлъ избѣжать рѣзкаго ду-

¹⁾ Срв. Zeller's Die Philosophie der Griechen. 1-ter Th. 1869, стр. 630.

²⁾ Methaph I. 4. 984. b., срв. Zeller, Die Philos. d. Gr. стр. 624.

ализма въ своемъ ученіи, почему любовь онъ объявилъ высшимъ и первоначальнымъ принципомъ бытія, увѣряя, что окончательная побѣда должна быть на сторонѣ любви. Но въ дѣйствительности этого нельзя вывести изъ его ученія. Если въ жизни ненависть и зло часто берутъ перевѣсъ надъ любовію и добромъ, если настоящая жизнь самымъ существованіемъ своимъ обязана именно ненависти и злу, которыя заставили единство вещества, сдерживаемое любовію, перейти въ раздѣленіе, то очевидно, нельзя допустить чтобы ненависть находилась въ подчиненномъ отношеніи къ началу любви, а скорѣе послѣдовательнѣе было бы признать, что оба эти начала совершенно самостоятельны и независимы. Но если бы, вопреки требованіямъ разумной логики, мы и допустили вмѣстѣ съ Эмпедокломъ въ его системѣ первоначальность любви, то изъ ученія нашего философа совершенно не видно, какъ и откуда взялась ненависть. Наконецъ, вмѣстѣ съ Гераклитомъ Эмпедокль признаетъ зло явленіемъ необходимымъ для міровой гармоніи, что противорѣчитъ и свидѣтельству опыта и всеобщему сознанію человечества. Если, по Эмпедоклу, міровая жизнь сама по себѣ является зломъ, такъ какъ она обусловливается раздѣленіемъ единства вещества, то жизнь человѣческая представляется какъ бы зломъ въ особенности. Что разумѣлъ Эмпедокль подъ человѣческою душою,—трудно сказать. Но несомнѣнно, что онъ училъ о переселеніи душъ и потому считалъ величайшимъ зломъ умерщвленіе животныхъ и употребленіе въ пищу ихъ мяса. Между прочимъ, онъ училъ, что ненависть оторвала душу отъ мірового круга (*σφαῖρος*), гдѣ она отъ начала была смѣшана со всѣми вообще существами и потому настоящая жизнь есть, собственно, поприще для искупленія души за ея *предвременное паденіе*. Съ этимъ ученіемъ вполне согласно и приписываемое Эмпедоклу слѣдующее изреченіе: „Дѣломъ необходимости и древнимъ, вѣчнымъ, запечатлѣннымъ великими клятвами рѣшеніемъ боговъ является то, что если кто изъ демоновъ (полубожествъ или гевіевъ) осквернилъ свои члены посредствомъ убійства или ложно поклялся, тотъ тридцать тысячъ лѣтъ долженъ находиться и блуждать вдали отъ блаженныхъ, подвергаясь за все это время рожденію посредствомъ различ-

ныхъ видовъ существъ смертныхъ и претерпѣвая самыя тягостныя переменны жизни, какъ и я теперь не болѣе, какъ бѣглецъ и изгнанникъ отъ Бога, покорный неистовствующему раздору. Я былъ уже нѣкогда и мальчикомъ, и дѣвочкою и растеніемъ, и птицею, и морскою рыбою“¹⁾). Такъ какъ основными элементами всего существующаго Эмпедокль признавалъ огонь, воду, землю и безмѣрную высоту ээира, то ученіе какъ о духовности душъ, такъ и о переселеніи ихъ, не находилось ни въ какой внутренней связи съ его общимъ міровоззрѣніемъ; оно, безъ сомнѣнія, заимствовало у Пифагора, какъ послѣднимъ — у египетскихъ жрецовъ.—Такимъ образомъ Эмпедокль, желавшій избѣжать тѣхъ недостатковъ, которыми страдало міровоззрѣніе Гераклита, въ дѣйствительности только усилилъ ихъ, ибо желая разрѣшить вопросъ о происхожденіи зла, онъ никакъ не могъ избѣжать почти такого же дуализма, на которомъ остановился еще Зороастръ.

Ученіе Демокрита.

Признавая четыре элемента первичными или основными началами міробытія и отрицая какъ происхожденіе, такъ и исчезновеніе, натурализмъ Эмпедокла представляетъ самый естественный переходъ къ атомистическому матеріализму древнегреческой философіи, представителемъ котораго считается *Демокритъ*, ученикъ Левкиппа. Не касаясь атомистической теоріи этого философа²⁾, мы остановимъ свое вниманіе только на его ученіи о злѣ. Въ противоположность „плачущему“ Гераклиту, міровоззрѣніе котораго болѣе склоняется къ восточному пессимизму, „смѣющійся“ Демокритъ, безъ сомнѣнія, раздѣлялъ тотъ оптимистическій взглядъ, слѣды котораго отчасти замѣтны уже и у Фалеса. По ученію Демокрита, первоначальнымъ должно быть признано добро; что же касается зла, то оно есть, собственно говоря, то же самое добро, но только

1) Срв. Вѣра и Разумъ. 1886. т. II. ч. I, стр. 45—46.

2) См. объ этомъ у Діогена Лаэртія De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Amst. 1692. IX, 34, стр. 573.

искаженное или извращенное людьми. „Боги, говоритъ онъ ¹⁾, и отъ начала подавали и теперъ подаютъ людямъ все только доброе, и отнюдь не злое, вредное и бесполезное. Въ это послѣднее сами люди впадаютъ по слѣпотѣ ума и невѣдѣнію“. Человѣку предоставлены всѣ средства для того, чтобы онъ былъ счастливымъ; но то уже его собственная вина, когда онъ злоупотребляетъ ими во вредъ себѣ, обращая добро въ зло. Каково поведеніе человѣка, такова и его жизнь. Зло больше всего приходитъ къ человѣку извнутри; а потому страсти суть самый главный источникъ какъ зла, такъ и несчастій, постигающихъ человѣка ²⁾. Если бы тѣло затѣяло тяжбу съ душою по дѣлу о злодѣянїяхъ, то душа не избѣжала бы осужденія. Откуда мы получаемъ добро, оттуда же нерѣдко черпаемъ и зло; а между тѣмъ могли бы быть свободны отъ зла. Такъ глубина водъ во многомъ полезна; но можетъ быть и вредна, ибо представляетъ опасность утонуть въ ней ³⁾. Изъ этихъ изреченій съ достаточною ясностію опредѣляется оптимизмъ Демокрита, хотя, повидимому, Демокритъ и не всегда оставался вѣрнымъ ему. Есть изреченія, приписываемыя Демокриту, которыя находятся въ противорѣчїи съ вышеприведенными и изъ которыхъ видно, что Демокритъ не всегда считалъ добро даромъ боговъ или природы и не всегда признавалъ только одного человѣка виновникомъ зла. „Доброе,—училъ онъ ⁴⁾,—и ищущимъ его достается не безъ труда, а злое приходитъ и къ тѣмъ, которые не ищутъ его“. Что-бы не уличать нашего философа въ очевидномъ противорѣчїи себѣ, намъ оставалось бы только заподозрить подлинность этого изреченія; но для этого мы не имѣемъ никакого основанія, признавъ подлинными отрывки изъ его многочисленныхъ, но затерянныхъ и недошедшихъ до насъ сочиненій. Поэтому болѣе правдоподобнымъ представляется—объяснить это проти-

¹⁾ Müllach, Democriti Abderitae operum fragmenta. Berlin. 1843. Fr. 13 срв. Zeller's Die Philosophie der Griechen. 1-ter B. 1869, стр. 749 подстрочное примѣчаніе 2; а также Вѣра и Разумъ 1885, т. II, ч. 2, стр. 43.

²⁾ Срв. Tr. 11—14; у Целлера Die Philos. d. Griech. 1-ter Th. стр. 711, 749—54.

³⁾ Срв. Вѣра и Разумъ 1885. т. II, ч. 2, стр. 43, 44.

⁴⁾ Тамъ-же стр. 42.

ворѣчіе тѣмъ, что самъ Демокритъ не всегда оставался вѣрнымъ своему оптимистическому міровоззрѣнію. Но допустимъ, что, по Демокриту, все доброе отъ боговъ, а злое отъ людей. Откуда же, спрашивается, явилась у людей эта способность—все доброе постоянно обращать въ злое и вредное? Видно, что и Демокритъ не разъ задумывался надъ этимъ вопросомъ. Есть изреченія, которыя свидѣтельствуя намъ о томъ, что причину превращенія добра въ зло онъ полагалъ въ „слѣпотѣ человеческого разума“, „невѣдѣніи“, „незнаніи лучшаго“. Одно изъ такихъ изреченій мы уже привели выше. Но вотъ еще нѣкоторыя заслуживающія вниманія. „Злое у людей часто рождается изъ добраго, если кто изъ нихъ не умѣетъ благоуспѣшно управлять добромъ и пользоваться имъ. Однако потому несправедливо было бы считать это зломъ, а не добромъ: добро, кто хочетъ, можетъ употреблять и во зло“¹⁾. „Причиною грѣха бываетъ незнаніе лучшаго“²⁾. „Невѣжество есть причина (αἰτία) всѣхъ пороковъ“³⁾. Благоразуміе, по ученію Демокрита⁴⁾, доставляетъ намъ „три величайшихъ блага—правильно мыслить, хорошо говорить и честно поступать“. Такую причину добра и зла Демокритъ могъ указывать, очевидно, только потому, что, разумѣя подъ добромъ лишь то, что не выходитъ изъ своихъ границъ и всегда остается въ свойственной ему мѣрѣ (καλὸν ἐνὶ παύτὶ τὸ ἴσον), онъ опредѣлялъ какъ зло все то, что выступаетъ изъ своихъ границъ и является крайностію: зло есть то, что слишкомъ много и слишкомъ мало⁵⁾. Но такое объясненіе причины зла и его происхожденія не могло быть признано удовлетворительнымъ, потому что для каждаго очевидно, что даже злыхъ дѣлъ человѣка нельзя отождествлять съ простыми ошибками и погрѣшностями ума, что въ злодѣянιάхъ главное значеніе принадлежитъ не заблужденіямъ мышленія, а злему направленію человеческой воли. Это признавалъ, конечно, и самъ Демокритъ, называя часто зломъ то, что ясно

1) Срв. Вѣра и Разумъ, 1885, т. II. ч. 2. стр. 43.

2) Тамъ-же стр. 157.

3) Fr. 116; у Целлера, стр. 751.

4) Ibid.

5) Fr. 25 и 33; у Целлера, стр. 750.

свидѣтельствуемъ объ изворотливости ума, но причиняется злою волею. Такъ онъ говоритъ, что зло есть богатство, приобретаемое несправедливостію ¹⁾, что междоусобіе гражданъ есть зло во всякомъ случаѣ ²⁾, что богамъ пріятенъ только тотъ, кто ненавидитъ несправедливость ³⁾, что тотъ болѣе несчастливъ, кто причиняетъ несправедливость, чѣмъ тотъ, кто терпѣваетъ несправедливое ⁴⁾. Наконецъ, онъ осуждаетъ зависть, нерасположеніе къ людямъ, скупость и другіе пороки. Итакъ, ученіе Демокрита о злѣ раздѣляетъ всѣ тѣ недостатки, которые вообще свойственны оптимистическому міровоззрѣнію. Опытъ слишкомъ ясно говоритъ каждому о существованіи зла въ мірѣ, чтобы можно было его не видѣть или чтобы отождествлять его съ добромъ, понимая его только въ смыслѣ извращенія или искаженія добра. Вотъ истинная причина того, почему оптимизмъ Демокрита не могъ долгое время господствовать надъ умами мыслящихъ людей древняго міра.

Ученіе Протагора и софистовъ.

Противникомъ Демокрита явился уже его другъ и соотечественникъ Протагоръ, основатель школы софистовъ. Противорѣчивыя положенія различныхъ философовъ и даже цѣлыхъ философскихъ школъ были причиною того, что ко времени Протагора (въ V в. до Р. X.) уже чаще и чаще стало высказываться въ древней Греціи положительное недовѣріе къ объективному значенію ихъ ученія. И софисты (Протагоръ и въ особенности Продикъ) явились главными выразителями этого общественнаго недовѣрія къ философской метафизикѣ и неикѣ. Противорѣчія философскихъ ученій между собою они объясняли просто тѣмъ, что философы старались постигнуть непостижимое, т. е., то что недоступно нашему чувственному воспріятію, чего человекъ поэтому и знать никогда неможетъ. Знанія наши,—училъ Протагоръ,—по необходимости имѣютъ только чисто субъективный характеръ; они зависятъ отъ того, что мы

1) Fr. 61; срв. 62—64; у Целлера стр. 750.

2) Fr. 200.

3) Fr. 107; срв. 242; у Целлера, стр. 751.

4) Fr. 224; у Целлера, стр. 751.

чувствуемъ и какъ мы чувствуемъ, а всѣ выводы философской абстракціи суть не болѣе какъ пустая мечта праздныхъ умовъ. Сама въ себѣ истина непостижима, такъ какъ она не можетъ быть воспринята нашими чувствами, не можетъ быть дана непосредственнымъ опытомъ. Поэтому доступное человѣку знаніе всегда будетъ имѣть только относительное, а не абсолютное значеніе. Истина есть то, что всѣ признаютъ истиннымъ; добро есть то, что всѣ называютъ добрымъ, хорошимъ, а зло то, что всѣмъ представляется злымъ или противоположнымъ добру. Самъ человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей; но человѣкъ не вообще, а только—какъ индивидуумъ. По-этому софисты признавали столько же критеріевъ истины и добра, сколько существуетъ отдѣльныхъ лицъ. Въ подтвержденіе своего ученія объ относительности понятій о добрѣ и злѣ софисты обыкновенно ссылались на непосредственное свидѣтельство опыта, который ясно говоритъ намъ, что не всякое удовольствіе есть добро и не всякая скорбь—зло. Что для одного является какъ добро, то для другого—зло. Ясно, что въ опредѣленіи какъ добра, такъ и зла существенное значеніе принадлежитъ нашему влеченію, вкусу, воспитанію и даже темпераменту. Отъ такого неограниченнаго субъективизма софисты естественно перешли уже къ нигилизму. Признавъ за понятіями добра и зла только относительное значеніе, они не придавали никакой силы ни законамъ, ни обычаямъ. По ихъ ученію, законы издаются людьми, для которыхъ абсолютная истина такъ же недоступна, какъ и для тѣхъ, которые должны постигаться законамъ. Вотъ почему они часто предписываютъ то, что противно природѣ. Вотъ почему они сами измѣнчивы и непостоянны. Естественнымъ правомъ является только право сильнаго и законъ всегда имѣетъ ввиду лишь выгоду законодателя, полезное для него. Ввиду такого измѣнчиваго и субъективнаго характера законовъ софисты прямо объявили, что имъ повинуются лишь глупые и слабые; идеаломъ же для софистовъ представляется неограниченное самовластіе, хотя бы оно было достигнуто и явно безчестными средствами; самымъ счастливымъ человѣкомъ въ мірѣ они называли лишь какоголибо восточнаго деспота или персидскаго

царя, достигшаго трона безчисленными интригами, коварствомъ и чудовищными злодѣянiями.

Древне-греческая софистика по своимъ основнымъ принципамъ очень напоминаетъ намъ нѣмецкую популярную философію или такъ называемую философію общаго или здраваго смысла, также признававшую истиннымъ только то, что казалось таковымъ всѣмъ или большинству. Какъ и популярная нѣмецкая философія, древне-греческая софистика сама по себѣ не имѣла никакого научнаго значенiя. Вся ея заслуга ограничивается лишь критикою предшествовавшихъ философскихъ міровоззрѣній, чѣмъ она, не превнося въ область философскаго мышленiя ничего новаго, только прокладывала путь новымъ направленiямъ. Въ этомъ смыслѣ на древне-греческую софистику можно смотрѣть какъ на переходную ступень отъ натур-философіи архаическаго періода къ иѳической философіи Сократа.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Продолженіе будетъ.)

ХРИСТИАНСКОЕ ПРАВОУЧЕНИЕ ШЛЕЙЕРМАХЕРА.

(Продолженіе *).

Неужели не существует никакой разницы между цѣлями христіанской нравственности и задачами общечеловѣческой культуры? Неужели все то, что выработала и вырабатываетъ доселѣ человѣческая культура, христіанство должно безпрекословно принять, какъ свое собственное достояніе и самый принципъ, коимъ опредѣляется отношеніе человѣка—христіанина къ внѣшней природѣ, къ продуктамъ своей дѣятельности, оно должно заимствовать изъ требованій и взглядовъ общечеловѣческой морали? Неужели, наконецъ, самое совершенствованіе природныхъ дарованій должно быть предпринимаемо во имя внѣшнихъ цѣлей культуры до полнаго отождествленія съ послѣднею на томъ будто-бы основаніи, что культивировать свои природныя дарованія—значитъ культивировать внѣшнюю природу? Нѣтъ, такого взгляда христіанство не можетъ раздѣлять уже по одному тому, что у него есть свой собственный идеаль, не сводимый на требованія общечеловѣческой культуры. По этому поводу Шлейермахеръ и самъ неоднократно проговаривался, что въ человѣческой природѣ есть предчувствіе чего-то абсолютно-вѣчнаго, предъ голосомъ котораго смолкаютъ національная рознь и сословные раздоры, но это-то предчувствіе вѣчности, благодаря Откровенію Божию во Христѣ Иисусѣ, облечено въ ту ясную и опредѣленную форму, вслѣдствіе которой можетъ быть понятнымъ, во имя какого идеала человѣкъ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1896 г. № 13.

долженъ развивать свои природныя дарованія и куда долженъ направлять свои естественныя силы, на увеличеніе ли богатствъ общечеловѣческой культуры, или на что-либо другое. Мысль, что за порогомъ времени стоитъ вѣчность и что каждому, послѣ смерти, надлежитъ предстать предъ судилище Бога и отдать отчетъ во всѣхъ своихъ дѣяніяхъ (2 Кор. 5, 10), должна побудить каждого христіанина къ тому, чтобы развивать и совершенствовать свои дарованія въ виду этой, постулируемой, какъ ученіемъ Божественнаго Откровенія, такъ и нашею совѣстью, цѣли, причемъ если существуетъ такое требованіе, побуждающее христіанина искать не временныхъ только, но и вѣчныхъ цѣлей бытія, то это не значитъ, что онъ долженъ подавить въ себѣ всякое естественное влеченіе, имѣющее отношеніе къ цѣлямъ временнаго бытія, убить въ себѣ интересъ къ внѣшней природѣ, къ знанію, музыкѣ, ко всему бытію,—нѣтъ—это значитъ только то, что христіанину не чужда ни одна сторона дѣятельности, имѣющая интересъ въ дѣлѣ общечеловѣческой культуры, но не иначе, какъ путемъ облагороживанія всего, имѣющаго отношеніе къ этому дѣлу, въ духѣ христіанскаго принципа (Рим. 12, 2. 1 Кор. 5, 10): это такъ и по словамъ Шлейермахера, но тогда что же значатъ слова „все облагораживая въ духѣ христіанскаго принципа“, какъ не то, что каждый христіанинъ въ жизни своей долженъ, по выраженію ап. Павла, преобразоваться обновленіемъ ума въ познаніи воли Божіей, благой, угодной и совершенной (Рим. 12, 2)? Другими словами, каждый христіанинъ въ своей дѣятельности, будетъ ли она касаться поэзіи, искусства или знанія внѣшней природы, долженъ во всемъ сообразоваться съ тѣмъ высшимъ назначеніемъ, къ которому онъ призванъ волею Божіею чрезъ дѣло искупленія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ, а какова эта воля и въ чемъ она состоитъ, мы узнаемъ объ этомъ въ священномъ писаніи (Рим. 12, 1, 9—21; 13, 14; 15, 2. 1 Кор. 5, 7, 12; 10, 31. 1 Петр. 5, 6—10; 1 Ио. 3, 16. Гал. 5, 13, 14; 6, 1—10. Ефес. 2, 19; 3, 16—17. Филип. 3, 14—15; 4, 4—8. 1 Тим. 2, 3—6 и др).

Изъ этого положенія явствуетъ само собою, что далеко не одно и то же—совершенствовать свои природныя дарованія,

обозначаемыя у нѣмецкаго богослова именемъ таланта, и культивировать природу: можно бы спросить, какое отношеніе къ культурѣ внѣшней природы имѣетъ та внутренняя, полная глубокаго смысла и значенія, работа, которую совершаетъ христіанинъ, желающій преобразоваться обновленіемъ ума своего въ познаніи воли Божіей, дабы утвердиться „во внутреннемъ человѣкѣ“? Если тутъ есть какое-либо отношеніе, то косвенное, а не прямое, и имѣющее тотъ смыслъ, что всякая таинственно-плодотворная работа лично живаго христіанскаго духа должна такъ или иначе отразиться на дѣлахъ внѣшней культуры, какъ работа вѣчно-живая, совершающаяся подъ вліяніемъ всеобъемлющаго Христіанскаго принципа и, дѣйствительно, куда бы, въ какую бы область ни проникъ этотъ принципъ, чрезъ это всюду вносится оживленіе и необычайный духовный подъемъ, но—повторяемъ—отожествлять совершенствованіе таланта въ смыслѣ христіанскомъ съ культурою внѣшней природы—значитъ принижать смыслъ творчески-дѣятельной христіанской работы и вмѣсто того употребленія, какое можетъ дать христіанинъ своему таланту въ дѣлѣ достиженія вѣчныхъ цѣлей бытія, желать только удовлетворенія временныхъ цѣлей бытія, т. е. проще говоря—все дѣло христіанскаго совершенствованія въ зависимости отъ разнообразныхъ дарованій и талантовъ изводитъ на степень простаго удовлетворенія временныхъ потребностей въ смыслѣ общекультурномъ, что противорѣчитъ, какъ сказано было, самымъ основнымъ понятіямъ нравственно-христіанскаго принципа.

Изъ этого же положенія вытекаетъ другой болѣе важный выводъ, что высшій цвѣтъ христіанской нравственности не можетъ исчерпываться понятіемъ искусства и что добродѣтель христіанская не совпадаетъ съ понятіемъ легкости господства духа надъ плотью, исключаяющей усиліе. Что этимъ хотѣлъ сказать Шлейермахеръ? Если онъ хотѣлъ сказать этимъ то, что нравственность христіанская на высшихъ ступеняхъ своего развитія отличается тѣмъ особеннымъ свойствомъ твердости духа и равновѣсія, въ силу котораго христіанинъ, вѣрующій въ Промыслителя—Бога, надѣющійся на Его божественное милосердіе и достигнувшій идеала любви, не бываетъ

„тростью, вѣтромъ колеблемою“, не мечется изъ стороны въ сторону въ разныхъ религіозныхъ сомнѣніяхъ и колебаніяхъ, но бываетъ подлинно человѣкомъ, исполненнымъ „явленія духа и силы“, тогда—другое дѣло, съ этимъ нельзя не согласиться, но у Шлейермахера вышеуказанныя слова имѣютъ совсѣмъ другой смыслъ: они означаютъ то, что во всякой культурной дѣятельности, будетъ ли она касаться механическаго труда или научной отрасли познанія, человѣкъ тѣмъ болѣе будетъ приближаться къ идеалу нравственнаго совершенства, чѣмъ болѣе будетъ подчинять эти стороны труда идеѣ высшей, духовной жизни (уже знакомая намъ общекультурная тенденція въ морали), а на высшихъ ступеняхъ развитія христіанскаго самосознанія—будетъ тѣмъ добродѣтельнѣе, чѣмъ больше онъ испытываетъ пассивное состояніе блаженства, неизреченную духовную радость по поводу легкости реакціи духа всякому чувственному аффекту и вообще по поводу легкости господства духа надъ плотью. Почему же добродѣтель непременно вытекаетъ изъ пассивно-блаженнаго настроенія духа?—Почему у нея отнято все то, что сопровождается всегда актами усилій нравственно-доброй воли, борьбою, испытаніемъ и проч.? Скоро мы узнаемъ, почему Шлейермахеръ изгналъ изъ понятія добродѣтели все то, что такъ или иначе носитъ характеръ борьбы, усилія, разныхъ лишеній и труда, а теперь обратимъ вниманіе на связь добродѣтели съ настроеніемъ блаженства. Нѣтъ сомнѣнія, что такая связь на высшихъ ступеняхъ развитія христіанской жизнедѣятельности существуетъ; ее не отрицаетъ и богодуховенное писаніе, въ которомъ часто можно встрѣтить выраженія, прямо указывающія или только намекающія на это высшее и совершенное состояніе духа, да и самая нагорная проповѣдь Спасителя не содержитъ ли въ себѣ указаніе на блаженство тѣхъ, которые—нищи духомъ, кротки, алчутъ и жаждутъ правды и т. д., т. е.—другими словами—добродѣтельны?—Во вторыхъ, нѣтъ сомнѣнія также въ томъ, что христіанская добродѣтель на высшихъ ступеняхъ своего развитія есть подлинно нравственная красота, есть нѣчто эстетически—благородное, сопровождаемое чувствомъ легкости жизни, той веселости духа, которая вытекаетъ изъ совершенной предан-

ности воли Божіей христіанина, во всемъ полагающагося на Бога и при всѣхъ многозначительныхъ трудностяхъ жизни выражающаго свою покорность словами: „да будетъ воля Твоя“! — Но отсюда ошибочно заключать, что въ этой сторонѣ христіанской жизни и состоитъ сущность христіанской добродѣтели въ ея внутренне—психологическомъ отношеніи: утверждать такъ—значитъ ставить часть вмѣсто цѣлаго и въ качествѣ существеннаго признака выдѣлять одну (правда, несомнѣнную) сторону, игнорируя всѣ другія, а, между прочимъ, на этомъ-то неправильномъ въ логическомъ отношеніи умозаключена, построена Шлейермахеромъ вся теорія личной морали въ ущербъ христіанскаго смысла и значенія, потому что, если бы существеннымъ признакомъ христіанской добродѣтели было пассивное настроеніе блаженства безъ усилія и борьбы, тогда не имѣли бы никакого практическаго смысла всѣ новозавѣтныя предписанія касательно добродѣтельной жизни вродѣ: „духа не угашать“¹⁾, „сѣять въ духъ, а не въ плоть“²⁾, „бодрствовать, трезвиться“³⁾, „бодрствовать въ молитвѣ“⁴⁾, „достигать любви“⁵⁾, „исполнять законъ Христовъ“⁶⁾, „умерщвлять земные члены наши“⁷⁾, „умереть для стихій міра“⁸⁾ „облечься въ броню вѣры и любви и въ шлемъ надежды спасенія“⁹⁾ „упражнять себя въ долготерпѣвию“ и т. п., потому что смыслъ этихъ предписаній таковъ, что христіанинъ долженъ напрягать всѣ свои усилія къ тому, чтобы выразить въ своей жизни духъ истинно-христіанской добродѣтели, состоящей въ томъ, что никто изъ христіанъ не долженъ предаваться пагубной лѣни и преступному, мечтательному квіэтизму, но каждый въ чистосердечной покорности воли Божіей, находясь въ молитвенномъ настроеніи, долженъ дѣятельно, въ мѣру своихъ способностей и силъ,

1) I Тесс. 5, 19.

2) Гал. 6, 8.

3) I Тес. 5, 6.

4) Кол. 4, 2.

5) I Кор. 14, 1.

6) Гал. 6, 2.

7) Кол. 3, 5.

8) Кол. 2, 20.

9) I Тесс. 5, 8; Ефес. 6, 16—17.

трудиться на нивѣ Христовой, съ вѣрою и надеждою на Бога постепенно приуготовляя себя къ этой работѣ отреченіемъ отъ эгоистическихъ привязанностей къ міру. Это и значитъ, на языкѣ св. писанія, умерщвлять земные члены наши, умереть для стихій міра и пр., но такъ какъ подобная задача для христіанъ не легка и требуетъ большихъ усилій воли, то, съ другой стороны, въ свящ. писаніи также утверждается, что подобная задача и не можетъ быть осуществлена иначе, какъ только бодрствованіемъ, упражненіемъ себя въ постѣ и молитвѣ, упражненіемъ себя въ долготерпѣніи путемъ вѣры, любви и надежды, какъ основъ добродѣтельной жизни; и, такъ какъ наконецъ, самыя основы христіанской добродѣтели (вѣра, надежда и любовь) могутъ оскудѣть въ сердцѣ христіанина, если онѣ не будутъ совершенствуемы опытно-жизненнымъ путемъ, то, въ виду этого, въ свящ. писаніи также утверждается, что христіане обязаны совершенствовать себя въ дѣлахъ вѣры, любви и надежды, что такъ наглядно изображаетъ св. ап. Павелъ подъ образомъ облеченія себя въ броню вѣры и любви и въ шлемъ надежды спасенія. Неужели этихъ мѣстъ свящ. писанія не достаточно для того, чтобы видѣть, какъ важенъ въ христіанской добродѣтели дѣятельный элементъ и насколько онъ необходимъ въ цѣляхъ достиженія спасенія? Этого положенія не можетъ поколебать тотъ фактъ, что объективною основою христіанской добродѣтели служитъ Самъ Богъ, дѣйствующій въ Своемъ благомъ попеченіи о благѣ cadaго человѣка, потому что мѣра духовнаго возрастанія въ зависимости отъ творческаго воздѣйствія Духа Божія въ таинствахъ церкви должна служить еще большимъ поводомъ къ тому, чтобы не успокаиваться на одномъ какомъ-либо моментѣ духовно-нравственнаго возрастанія, но все дальше и дальше стремиться по пути высшаго идеала христіанскаго совершенства, по выраженію ап. Павла, „забывая заднее и простираясь впередъ“ (Филип. 3, 13), или, какъ пишетъ тотъ же апостоль, „все почитаю тщетою ради превосходства познанія Христа Іисуса“ „все почитаю за соръ, чтобы приобрѣсть Христа“ (3, 8). Вообще въ свящ. новозавѣтномъ писаніи нисколько не отрицается въ добродѣтели присутствіе относительно-совершеннаго блаженства души (именно относи-

тельно совершеннаго въ виду существованія въ каждомъ чловѣкѣ грѣха Рим. 3, 12; 8, 14—24), по въ то же время также ясно выражается мысль, что для совершенства христіанской добродѣтели необходимъ познавательный элементъ (уразумѣніе тайвъ Божіихъ, познаніе Христа и т. п.) наряду съ дѣятельнымъ и, въ особенности, послѣднимъ, такъ какъ отъ дѣятельнаго напряженія воли зависитъ то, что совершенствуется добродѣтель, а вмѣстѣ съ тѣмъ укрѣпляется и возвышается блаженное настроеніе души до той степени высоты, на которой христіанинъ можетъ сказать: „все могу въ укрѣпляющемъ меня Исусѣ Христѣ“ (Филип. 4, 13).

Однако къ какимъ же послѣдствіямъ привела вышеизложенная теорія пассивно-бездѣятельнаго настроенія блаженства души, какъ основы добродѣтели? Къ тому, что христіанинъ, лишенный возможности совершенствовать себя на высшихъ путяхъ христіанской добродѣтели, долженъ довольствоваться простымъ сознаніемъ, что мы—участники божественнаго Духа, что каждый въ отдѣльности можетъ получить свою особенную часть изъ общей сокровищницы Духа, которую можетъ развить самъ для себя, чтобы мы—Его орудіе, которымъ Онъ можетъ располагать по Своему произволу и т. д.; все это—такія выраженія, которыми завѣдомо устраняется какая-либо активно-самодѣятельная роль христіанина въ дѣлахъ вѣры и спасенія. На основаніи этихъ словъ и выраженій выходитъ такъ, что христіане лишены возможности обладать *полнымъ* и *цѣльнымъ* познаніемъ истины, а обладаютъ только частичнымъ въ зависимости отъ индивидуальныхъ качествъ каждаго чловѣческаго существа и тѣмъ менѣе—бываютъ способны проявить свою свободу въ отношеніи къ Богу (или, по Шлейермахеру, къ божественному началу міровой и общественной жизни); потому что мы собственность божественнаго Духа и никоимъ образомъ не можемъ располагать собою. Тогда на долю каждаго выпадаетъ задача—исполнять ту или иную функцію въ церковно-общественной жизни, не заботясь болѣе ни о чемъ другомъ, такъ какъ процессъ воспріятія Духа—не у всѣхъ одинаковъ: кто отличается наибольшею продуктивностью, тотъ долженъ быть продуктивнымъ, кто отличается только воспріимчивостью, тотъ долженъ быть воспрі-

имчивъ. Во всемъ этомъ нельзя не видѣть желанія цитируемаго нами богослова подогнуть христіанское ученіе къ своей религіозной философской тенденціи, изгоняющей участіе свободной чело-вѣческой воли въ нашихъ отношеніяхъ къ Богу, хотя бы отъ этого христіанство ровно ничего не выигрывало; потому что въ св. писаніи нѣтъ ни одного свидѣтельства, по которому бы чело-вѣкъ низводился на степень простаго орудія въ дѣлахъ спасенія безъ участія его свободной воли, безъ его явно вы-раженнаго или затаеннаго желанія принять ниспосылаемую Богомъ помощь во благо себѣ, въ надеждѣ на спасеніе;—на-противъ, есть въ св. писаніи много мѣстъ, изъ которыхъ видно, что Господь Богъ въ дѣлѣ спасенія чело-вѣка ни-чего не совершаетъ противъ его воли, ибо Онъ предста-вляется въ писаніи безконечно—долготерпѣливымъ, ожидаю-щимъ исправленія грѣшника, пока онъ самъ обратится къ Богу и живъ будетъ, представляется „стоящимъ у дверей сердца и толку-щимъ“¹⁾, пока чело-вѣкъ почувствуетъ въ своемъ сердцѣ не-обходимость божественно-спасительной помощи въ дѣлѣ земной жизни. Правда, у ап. Павла есть сравненіе чело-вѣка съ „гли-ною“²⁾ въ рукахъ горшечника, но оно относится къ дерзкимъ попыткамъ чело-вѣческаго ума постигнуть неисповѣдимыя судь-бы Божіи и не имѣетъ отношенія къ тому, о чемъ въ дан-номъ случаѣ идетъ рѣчь, т. е. къ вопросу объ участіи свобод-ной воли чело-вѣка въ дѣлѣ его спасенія. Никакого принуж-денія здѣсь нѣтъ и, если чело-вѣкъ можетъ отвергнуть боже-ственную благодать, если онъ, воспріявши Духа Божія въ таинствахъ церковныхъ, можетъ опять погрузиться въ грѣхов-ную жизнь и навлечь на себя судъ Божій, если онъ можетъ дать до того, что въ состояніи погасить въ себѣ свѣтиль-никъ вѣры, то уже это одно свидѣтельствуется, что чело-вѣкъ не есть простое орудіе Божіе, которымъ Онъ располагаетъ по собственному произволу (да и возможно ли допустить произ-воль въ Богѣ?), но разумно—духовное существо, обладающее всѣмъ необходимымъ для того, чтобы стать, по волѣ Бога, въ сознательно—нравственныя отношенія къ Нему и, прежде

1) Откр. 3, 20.

2) Римл. 9, 21.

всего, свободою, какъ способностью идти навстрѣчу божественнымъ хотѣніямъ и намѣреніямъ, или вопреки имъ; отсюда всѣ нравственныя предписанія воли Божіей отличаются характеромъ не принужденія, обезличивающаго человека, а полной свободы, на что указываютъ, напримѣръ, слова Спасителя: аще кто *хочетъ* по Мнѣ идти, да отвержется себѣ и т. д., толцые и отвержется вамъ, приидите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи и Азъ упокою вы и т. п. Точно также и относительно познанія истины: если бы христіанинъ обладалъ только частичнымъ познаніемъ ея, то онъ былъ бы жалкимъ существомъ, обреченнымъ на пустую и бесплодную трату времени—познавать то, что онъ не въ силахъ воспринять въ качествѣ полной, доступной всѣмъ людямъ, истины, но—по счастью—этого нѣтъ: когда Спаситель рода человѣческаго, послѣ отшествія отъ Него многихъ учениковъ, обратился къ остальнымъ двѣнадцати съ вопросомъ: не хотятъ ли и они отойти отъ Него, тогда Симонъ Петръ, какъ сказано въ евангеліи, отвѣчалъ Ему: Господи! къ кому намъ идти, *Ты глаголы живота вѣчнаго имаша* (Іо. VI, 68). Этими словами дается довольно ясно разумѣть, можетъ ли сознательно воспринимать человекъ ту истину, которую открылъ людямъ Богочеловекъ Христосъ, ибо, если бы первый въ лицѣ ученика и апостола не могъ разумѣть божественныхъ словъ, то вышеприведенный отвѣтъ былъ бы немыслимъ.

Теперь оглянувшись мысленно назадъ—ко всему, изложенному нами, мы позволимъ себѣ спросить: что же осталось отъ мнимо—христіанскаго принципа Шлейермахера? Повидимому, глубокая и симпатичная идея братской любви, представляющая собою перифразъ словъ Господнихъ: „любите другъ друга“ (Іо. 13, 34), но и здѣсь подозрительною кажется въ данномъ случаѣ ея мотивировка: мы должны любить другъ друга не потому, что всѣ мы одинаково искуплены божественною кровью Христа Спасителя (2 Кор. 6, 18—19; Ефес. 1, 5—14; 5, 2; Филип. 2, 4—9 и др.), не потому, что Господь Богъ еще прежде всѣхъ возлюбилъ, указавъ всѣмъ единый путь достиженія царствія Божія въ качествѣ наслѣдниковъ Божіихъ (1 Іо. 4, 19; 3, 1—2. 1 Кор. 1, 9—10 и др.), но потому, что мы—участ-

ники божественнаго Духа, или—по другой, болѣе точной терминологіи богослова—общаго духа и принципа міровой и общественной жизни и, сверхъ того, самое чувство любви связано съ принципомъ свободы такимъ образомъ, что въ результатѣ должно получиться необузданное проявленіе любви, или, что тоже, свободы. Мы видѣли, какими чертами рисуетъ Шлейермахеръ любовь—свободу, такъ какъ, по его мнѣнію, главное условіе, при которомъ возможно возрастаніе общества съ внутренней стороны, заключается въ томъ, чтобы каждому была дана свобода въ сообщеніи того, что онъ желаетъ сообщить другому—и это богословъ называетъ истинствованіемъ въ любви! Дѣло, конечно, здѣсь не въ самомъ сообщеніи своихъ убѣжденій другому, а въ томъ, что должно же, наконецъ, установить критерій, съ помощью котораго можно было бы понять, при какихъ условіяхъ вышеуказанная свобода есть благо и при какихъ—зло, между тѣмъ Шлейермахеръ этого критерія не устанавливаетъ, въ противорѣчіе себѣ, однако, желая, чтобы каждый христіанинъ на этотъ счетъ былъ особенно остороженъ ¹⁾).

Итакъ когда же свобода есть благо? Съ христіанской точки зрѣнія на это дается ясный и точный отвѣтъ: свобода въ сообщеніи себя есть благо только тогда, когда въ основаніи ея лежитъ высшій религіозно-христіанскій принципъ любви въ ея широкомъ, всеобъемлющемъ смыслѣ этого слова, т. е., какъ любви къ Богу, любви ближняго, какъ самаго себя и любви себя во имя любви Бога и ближняго. Не мѣсто здѣсь раскрывать подлинный и точный смыслъ этого рода любви; достаточно указать на то, что чѣмъ больше мы развиваемъ въ себѣ это высшее религіозно-христіанское начало, тѣмъ мы свободнѣе (I Ио. 5, 3), тѣмъ больше мы подчиняемся закону Христову, плѣняемъ разумъ во исповѣданіе Христово и тѣмъ больше заботимся о томъ, чтобы свобода, къ которой призваны всѣ христіане, не была на погубу себѣ и другимъ, такъ что истинный смыслъ христіанской свободы заключается въ свободѣ, понимаемой въ смыслѣ добровольнаго подчиненія заповѣ-

¹⁾ Christl. Sit. p. 411.

дямъ Христовымъ въ духѣ религіозно-христіанской вѣры и любви (1 Іо. 5, 3) и—только при этомъ условіи заповѣди Его не тяжки.

Что же касается цитируемаго нами богослова, то недостатокъ въ усвоеніи и освѣщеніи высшей религіозно-христіанской идеи отразился также въ вопросѣ о происхожденіи церкви. По его словамъ, церковь нужна для того только, чтобы удовлетворять психологической потребности человѣка—сообщать себя (*sich mittheilen*) другимъ и воспринимать (*aufzunehmen*) въ себя жизнь и бытіе другихъ. Неужели въ данномъ случаѣ нужно игнорировать нравственно-религіозныя потребности людей? Неужели христіанская церковь обязана своимъ происхожденіемъ тѣмъ смутнымъ и неопредѣленнымъ стремленіямъ, которыя можно истолковывать различно, и которымъ можетъ удовлетворить любое общество, составленное для этой цѣли, помимо интересовъ нравственно-религіозныхъ? Неужели и она преслѣдуетъ только эту цѣль, обходя высшія религіозно-нравственныя потребности духа?

Такъ понимаетъ Шлейермахеръ задачи христіанства и такими чертами изображаетъ онъ христіанскую мораль!

Изъ того, что во главу угла христіанской морали положено Шлейермахеромъ эстетическое начало, вытекаетъ и та особенность въ построеніи имъ этики христіанской, по которой исправленіе связывается съ чувствомъ неудовольствія, продуктивно-распространительный процессъ—съ чувствомъ удовольствія, а богослуженіе въ тѣсномъ и широкомъ смыслѣ слова—съ настроеніемъ блаженства. Что въ такомъ распредѣленіи матеріала по рубрикамъ чувства не обходится дѣло безъ натяжекъ, это—замѣтно съ перваго взгляда, а потому мы и не будемъ распространяться объ этомъ подробно.

V.

Наша задача не была бы исчерпана вполне, если бы мы не указали истинной причины, почему Шлейермахеръ исключилъ изъ своей этики все то, что составляетъ плодъ живыхъ и самыхъ внутреннихъ отношеній человѣка къ Божеству, остано-

вившись на понятіи добродѣтели, какъ простаго настроенія, не требующаго ни знанія воли божественной, ни воспитанія въ себѣ религіозно-нравственныхъ обязанностей въ отношеніи къ Богу, основанныхъ на развитіи и укрѣпленіи нравственно-доброю воли; или чѣмъ объяснить также то обстоятельство, что цитируемый нами богословъ, то слишкомъ расширяетъ понятіе христіанской добродѣтели, отождествляя его съ понятіемъ богослуженія въ тѣсномъ и широкомъ смыслѣ слова, то слишкомъ суживаетъ, сводя его просто-на-просто къ понятію господства духа надъ плотью, а то, что составляетъ специфически-нравственный элементъ этого понятія, смѣшиваетъ, либо съ элементомъ религіознымъ, понятымъ со стороны богослова слишкомъ субъективно, либо съ элементомъ эстетическимъ, имѣющимъ, какъ извѣстно, свои точки опоры и законы?—Наконецъ, чѣмъ объяснить то обстоятельство, что, не установивъ должныхъ границъ между религіознымъ и нравственнымъ, съ одной стороны, нравственно-религіознымъ и эстетическимъ, съ другой, нѣмецкій богословъ употребилъ всю силу своего гениальнаго краснорѣчія на раскрытіе понятія „цѣлаго“, этимъ самымъ показывая, что центръ тяжести нравственной дѣятельности христіанина заключается, по его мнѣнію, не въ нравственно-живой самодѣятельности лично-дѣйствующаго субъекта въ церкви Христовой въ качествѣ живого члена ея, но въ какомъто собирательномъ цѣломъ и индивидуумѣ только постольку, поскольку въ немъ выражается и отражается это цѣлое, изображенное Шлейермахеромъ, какъ было указано раньше, слишкомъ темными и неопредѣленными чертами? Можно напередъ догадаться, что истинный корень всѣхъ, довольно разнообразныхъ, блужданій богослова заключается не въ чемъ-либо иномъ, какъ въ его философскихъ воззрѣніяхъ на Божество и міръ въ ихъ внутренней природѣ и, равно, во взаимныхъ отношеніяхъ ихъ, въ довольно-своеобразномъ пониманіи имъ истиннаго существа религіи съ ея субъективной стороны и въ опредѣленіи нравственности вообще съ точки зрѣнія общихъ цѣлей и задачъ культурнаго процесса, соответствующаго всеобщей интеллигенціи человѣка и находящаго свой высшій расцвѣтъ и главную точку опоры въ искусствѣ. Вотъ

почему мы сочли необходимымъ представить въ заключительномъ очеркѣ общую характеристику указанныхъ воззрѣній съ тѣмъ, чтобы убѣдиться, наконецъ, достигъ ли чего-нибудь нѣмецкій богословъ въ смыслѣ примиренія идей супранатурализма и натурализма подъ угломъ зрѣнія религіозно-философской и нравственно-философской идеи.

Первое: какъ разсматриваетъ Шлейермахеръ внутреннюю природу Божества, или ученіе о Богѣ въ Себѣ самомъ?

Главная, характерная особенность его въ ученіи о Богѣ состоитъ въ томъ, что въ нашемъ распоряженіи нѣтъ средствъ для адекватнаго познанія Бога въ Себѣ самомъ, ибо все, что мы въ этомъ отношеніи знаемъ, есть знаніе наше и для насъ: „несомнѣнно мы можемъ, по словамъ цитируемаго автора, различать божественное рѣшеніе, направленное къ созданію человека, и божественное рѣшеніе спасти (человѣческой родъ), но это только различіе для насъ; въ божественномъ существѣ, напротивъ, оба эти рѣшенія не различаются между собою, потому что никогда божественное рѣшеніе не можетъ быть случайнымъ въ отношеніи къ другимъ: различіе множества божественныхъ опредѣленій есть только вспомогательное средство для насъ; въ Богѣ же существуетъ только одно рѣшеніе, потому что все въ Немъ соединено абсолютно“. Точно также въ другомъ мѣстѣ своихъ философскихъ работъ Шлейермахеръ выражаетъ ту же мысль такимъ образомъ: мы знаемъ о бытіи Бога только въ насъ и въ вещахъ, но совсѣмъ не знаемъ о бытіи Божіемъ внѣ міра или въ Себѣ (*wir wissen—nicht—um ein Sein Gottes ausser der Welt oder an sich*) и, слѣдовательно, истинно—абсолютное останется всегда непостижимымъ. Оно останется таковымъ одинаково—какъ для знанія, такъ и для воли: дѣло въ томъ, что знаніе, какъ мышленіе, возможно только въ формѣ понятія и сужденія, но что касается абсолютнаго, то ни та, ни другая форма не достигаетъ трансцендентальнаго основанія всякаго бытія, т. е. Бога, потому что дѣятельность понятія всегда вращается въ относительной противоположности между высшимъ и низшимъ, всеобщимъ и особеннымъ до тѣхъ поръ, пока концентрически—развивающаяся сфера понятія не переходитъ въ идею абсо-

лютнаго единства бытія, въ которомъ исчезаетъ самая высшая противоположность мысли и предмета, но идея уже не есть понятіе, такъ какъ она не возникаетъ изъ системы сужденій и не выражаетъ какого-либо сужденія о бытіи. Даже такія приблизительно сужденія, по которымъ въ этой идеѣ сглаживаются всѣ высшія противоположности, не дѣлаютъ идеи понятіемъ, потому что на томъ основаніи, что „эти сужденія только лишь отрицательныя (и ничего болѣе), изъ нихъ нельзя составить никакого понятія; — подобный же результатъ получится и въ томъ случаѣ, если мы исходимъ отъ сужденія, ибо чѣмъ больше бытіе утверждено въ какомъ-либо субъектѣ, тѣмъ меньше изъ него что-либо исключается и, слѣдовательно, тѣмъ меньше о немъ что—либо высказывается (въ качествѣ сказуемаго), между тѣмъ какъ абсолютный субъектъ есть то, въ которомъ утверждается все бытіе и о которомъ, слѣдовательно, нельзя ничего высказать. Такимъ образомъ границы понятія и сужденія соотвѣтствуютъ другъ другу: „абсолютное единство бытія, которое полагаетъ предѣлъ понятію, есть въ то же время абсолютный субъектъ, бытіе котораго кладетъ предѣлъ всякому сужденію“ ¹⁾).

Подобнымъ же образомъ, если представить понятіе и сужденіе, какъ формы знанія, то мы должны указать, говоритъ Шлейермахеръ, два существенныя опредѣленія знанія, во 1-хъ, что указанныя формы одинаково доступны для всѣхъ мыслительныхъ способностей и, во 2-хъ, что онѣ соотвѣтствуютъ бытію. Въ данномъ случаѣ, что касается понятія, то оно можетъ дать только продукцію понятія (*Begriffs production*), общую для всѣхъ, поскольку эта продукція основана на единствѣ человѣческаго разума, причемъ въ бытіи существенной противоположности понятія всеобщаго и частнаго соотвѣтствуетъ противоположность силы и явленія; въ этомъ и состоитъ собственно наше знаніе, т. е. что мы ничего не знаемъ подъ формою понятія, кромѣ представляемаго нами или въ качествѣ силы, или въ качествѣ явленія: границу понятія въ указанной противоположности составляютъ—на высшей лѣстницѣ знанія

¹⁾ Изъ соч. J. Schaller's, *Vorlesungen über Schleierm* (1844), p. 148.

понятіе высшей силы, на низшей—понятіе хаотической матеріи или матеріальнаго хаоса; что же касается, во-вторыхъ, сужденія, то всеобщая продукція сужденія можетъ существовать только постольку, постольку она основана на единствѣ отношенія между органическою функціею и бытіемъ, внѣ насъ полагаемымъ, причемъ въ области бытія формъ сужденія соотвѣтствуетъ общность бытія или система взаимодействія вещей и какъ въ сущности сужденія заключается перемѣна противоположныхъ предикатовъ, такъ и въ сущности причиннаго бытія заключается перемѣна противоположныхъ воздѣйствій и состояній, отчего можно сказать, что все въ области бытія столько же свободно, сколько необходимо: границу сужденія въ области бытія составляютъ—на высшей лѣстницѣ абсолютная причина, включающая въ себѣ всѣ причины, на низшей—понятіе простохаотической матеріи.

Если абсолютное непостижимо для знанія вообще, то оно непостижимо также и для дѣятельности воли, ибо въ этомъ отношеніи самая высшая идея, къ которой можетъ придти мышленіе со стороны воли, есть идея абсолютнаго Законодателя и абсолютнаго художника или Міроправителя, но и эти идеи не могутъ быть адекватнымъ выраженіемъ абсолютнаго: скорѣе это—двѣ схемы, имѣющія отношеніе къ развитію въ человѣчествѣ нравственнаго начала подобно только что указанному развитію мышленія, но не имѣющія отношенія къ существу абсолютнаго. Правдивость этого заключенія видна, по словамъ Шлейермахера, изъ того, что „никакой законодатель не можетъ быть мыслимъ безъ разности между его идеею (conception) и ея осуществленіемъ“¹⁾. Очевидно, что какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ,—какъ со стороны познавательной дѣятельности, такъ и волевой, идея Божества есть трансцендентальное основаніе какъ для знанія, такъ и для воли и—ничего болѣе,—terminus, a quo исходитъ то и другое, а не terminus, ad quem приближается то и другое въ смыслѣ адекватнаго познанія абсолютнаго.

Отсюда, повидимому, слѣдуетъ заключить, что, если Божество непознаваемо вообще, то и нѣтъ надобности дѣлать по-

1) Ibid. p. 155.

пытки къ опредѣленію Его божественной природы, къ внутреннему уясненію, раскрытію и систематизаціи Его божественныхъ свойствъ; однако, Шлейермахеръ, къ удивленію, это дѣлаетъ. Опредѣляя Божество сначала діалектическимъ путемъ (подобно Шеллингу), какъ первооснову бытія и знанія, какъ единство идеальнаго и реальнаго, мышленія и бытія, онъ постепенно переходитъ къ опредѣленію въ Богѣ Его общихъ свойствъ—всемогущества и вѣчности, вездѣприсутствія и всевѣдѣнія, внося такимъ образомъ, въ понятіе Божества ту опредѣленность, которую онъ раньше, съ діалектической точки зрѣнія, отрицалъ. Еще одинъ шагъ и эта опредѣленность могла бы возрасти до опредѣленности понятія Бога, какъ личнаго Существа, обладающаго безконечною полнотою нравственнаго содержанія, всему дающаго жизнь и ограничивающаго Себя ради созданной Имъ твари и въ этой способности самоограниченія проявляющаго во всей силѣ всю свою безграничность, но Шлейермахеръ не дѣлаетъ этого шага—будто бы по логическимъ соображеніямъ, а въ самомъ дѣлѣ въ силу расположенія писателя къ пантеистическому міровоззрѣнію. Вотъ почему онъ опредѣляетъ Божество, какъ безличное ¹⁾ бытіе, въ которомъ сливаются другъ съ другомъ—и знаніе, и хотѣніе, благость, всемогущество и воля.

Отношеніе Бога къ міру Шлейермахеръ описываетъ такимъ образомъ: съ одной стороны, Богъ есть живая дѣятельность (*lebendige Thetigkeit*), обнаруживающая свое присутствіе не только въ непосредственномъ самосознаніи человѣка, но и въ камнѣ, въ водѣ, однимъ словомъ, въ вещахъ, Онъ есть узелъ, связующій всѣ противоположности міра, но, съ другой стороны, и міръ также полонъ жизни, и онъ есть единство мышленія и бытія, идеальнаго и реальнаго, и онъ также трансценденталенъ, хотя и въ другомъ отношеніи; вотъ почему можно сказать, что Богъ и міръ соотнositельны (*Gott und Welt sind correlata*), хотя и нетождественны: Богъ всегда есть единство безъ множества, но міръ—множество безъ единства; міръ наполняетъ пространство и время; Божество же безпространственно и безвременно. Міръ есть единство противоположностей, Бо-

¹⁾ Christl Glaule 1 B. § 54, p. 284, 292 и др.

жество—реальное отрицаніе всѣхъ противоположностей. Богъ и міръ не тождественны, но они требуютъ другъ друга, такъ что ни одно изъ нихъ не можетъ быть безъ другого: не только міръ не можетъ быть мыслимъ безъ Бога, но также и Богъ не можетъ быть мыслимъ безъ міра, отсюда знаменитая формула: *Kein Gott ohne Welt, so wie Keine Welt ohne Gott*,—говорить же о премірномъ бытіи Бога есть не больше, какъ пустая мечта (*leeres Fantasie*). На вопросъ, въ чемъ и какъ выражается эта живая дѣятельность Божества въ отношеніи къ міру, авторъ даетъ несовсѣмъ ясный и опредѣленный отвѣтъ, въ данномъ случаѣ, впрочемъ, неизбежный: такъ онъ находитъ, что дѣятельность Божества, или, какъ онъ выражается, божественное мірохраненіе проявляется только въ общей натуральной связи вещей, не простираясь на что-либо частное, единичное, индивидуальное, и въ то же время утверждаетъ ¹⁾, что всѣ событія и перемѣны, происходящія въ мірѣ, находятся въ безусловной зависимости отъ Бога; Божество, какъ абсолютная причинность, исключаетъ всякую причастность формамъ времени и пространства: Оно—вѣчно, невременно, т. е. обуславливаетъ собою все конечное бытіе, всемогуще, т. е. объемлетъ собою все конечное бытіе абсолютно и въ этомъ смыслѣ, конечно, неизмѣняемо, ибо возможно ли допустить какую либо измѣняемость въ Божествѣ, непричастномъ формамъ пространства и времени? Однимъ словомъ, по Діалектикѣ его, Богъ есть *индифферентное* единство, но, съ точки зрѣнія его космологіи, это единство не ведетъ къ уничтоженію противоположностей, но, напротивъ, содержитъ въ себѣ противоположность опредѣленнаго и неопредѣленнаго, безразличнаго и различнаго: противорѣчіе, въ силу котораго Божество непричастно міровому процессу, остается неразрѣшимо съ точки зрѣнія понятія Божества, какъ безконечной дѣятельности, обнаруживающейся въ мірѣ конечномъ.—Точно такое же неразрѣшимое противорѣчіе получится и въ томъ случаѣ, если мы будемъ разсматривать свойства Божіи въ отношеніи къ дѣлу міроискупленія Его рода человѣческаго отъ оковъ грѣховнаго самосознанія: уже та мысль богослова, что грѣхъ самъ по себѣ не есть объектъ божествен-

¹⁾ Christl. Glaube, I B. p. 228.

наго хотѣнія, могла бы навести на идею, что не все въ мірѣ непременно зависитъ отъ божественной воли, какъ таковой, но что есть событія или дѣйствія въ мірѣ, имѣющія свой источникъ въ другой волѣ, относительно независимой отъ воли божественной. Какъ бы то ни было, однако, оставивъ вопросъ безъ должнаго освѣщенія подъ видомъ будто бы спасенія идеи божественнаго всемогущества, Шлейермахеръ разсѣкаетъ гордіевъ узелъ очень просто, а именно—сказавъ о существованіи грѣха, какъ непреложнаго факта, онъ приходитъ къ такому странному заключенію, что если грѣхъ и не предопредѣленъ божественною волею, зато предопредѣлено *сознаніе* грѣха въ связи съ потребностью искупленія, имѣвшаго явиться въ исполненіи времени. Другими словами—божественная любовь, спасающая міръ, находитъ для себя достаточнымъ исполнить дѣло спасенія простымъ предопредѣленіемъ искупленія въ качествѣ высшаго закона жизни, не заботясь о единичныхъ проявленіяхъ, какъ грѣха, такъ и искупительнаго дѣла. Но въ то же время, если мы обратимъ вниманіе на фактическое дѣло искупленія, предопредѣленнаго Богомъ, то безразличное единство Божіе оказывается въ этомъ случаѣ далеко не безразличнымъ, ибо, по словамъ нѣмецкаго богослова, все въ мірѣ устроено и направлено къ соединенію божественнаго и человѣческаго во Христѣ и учрежденію церкви, какъ конечной цѣли божественнаго міроопредѣленія ¹⁾, а если такъ,—если въ понятіе божественнаго міропромышленія самимъ богословомъ вводится элементъ нѣкоторой опредѣленности въ достиженіи цѣли, элементъ, такъ сказать, телеологическій, то слѣдовательно, настаивать на понятіи Божества, какъ индифферентнаго единства положительно невозможно—безъ логическаго противорѣчія самому себѣ. Вообще, попытка Шлейермахера представить отношеніе Бога къ міру въ формѣ безличной, исключаящей какую бы то ни было опредѣленность въ понятіи божественнаго Существа, какъ индифферентнаго къ міру единства, потерпѣла полное фіаско при уясненіи разныхъ сторонъ дѣятельности Божества въ отношеніи къ міру вообще, въ частности—къ человѣчеству, чѣмъ косвеннымъ образомъ подтверждается

1) Christl. Glaub. 2 B. § 164, p. 509.

все величіе, вся правдивость христіанскаго ученія объ отношеніи Бога къ міру и человѣчеству подъ образомъ премірности личнаго божественнаго бытія, которымъ все объемлетъ и въ которомъ все содержится,—не исчерпывающаго во всей цѣлостности этого міра вещей и отличающагося безконечною полнотою абсолютно-жизненнаго содержанія.

Каковы же должны быть наши отношенія къ Божеству, понятому и представленному Шлейермахеромъ въ смыслѣ безразличнаго единства, т. е.—другими словами—въ чемъ должно заключаться существо религіи со стороны субъективной?

Глубокими, поэтическими чертами рисуетъ Шлейермахеръ субъективный міръ чувствованій, какія долженъ испытывать человѣкъ при мысли о Божествѣ или безконечномъ: созерцать безконечное, благоговѣнно подслушать его въ собственныхъ обнаруженіяхъ и дѣйствіяхъ его, съ полною готовностью быть охваченнымъ въ дѣтской покорности его непосредственными вліяніями: вотъ что такое, по словамъ его, религія.

Гдѣ же тотъ объектъ, къ которому относится это глубокое чувство благоговѣннаго созерцанія, и само по себѣ это чувство выражается ли въ какихъ—либо опредѣленныхъ, разъ навсегда установленныхъ, дѣйствіяхъ и обнаруженіяхъ? По мнѣнію цитируемаго богослова, тотъ объектъ, къ которому относится наше религіозное чувство, есть безконечное или міръ въ смыслѣ *итлаго*, како единое и все: въ природѣ этого цѣлаго выражается вся міровая безконечность и это безконечное есть Богъ и, далѣе поясняетъ онъ, не что—либо единичное должно служить предметомъ религіознаго чувства, но цѣлое, какъ откровеніе Божества, въ которомъ все единичное есть едино и все (*Ein und Alles*). Опредѣляя существенныя черты религіознаго чувствованія, Шлейермахеръ рассуждаетъ такимъ образомъ:—не страхъ предъ разрушительными силами природы приводитъ насъ къ чувству безконечнаго, составляющему первый и единственный базисъ всякой религіи, потому что, по мѣрѣ увеличивающагося господства духа надъ природою, должна была бы падать религія, чего, однако, на самомъ дѣлѣ не бываетъ;—бываетъ же такъ, что благочестіе начинается только тогда, когда исчезаетъ страхъ;—равнымъ образомъ чувство благочестія производятъ не красивыя явленія природы, обна-

руживающіяся въ нѣжныхъ тонахъ цвѣтовъ или въ очаровательной игрѣ красокъ вечерняго неба и въ пѣніи птицъ, потому что всѣ эти явленія представляютъ смѣсь бытія съ призракомъ (mit dem Schein) и то, чему люди въ данномъ случаѣ удивляются, суть только конечныя, исчезающія частности, обусловленные, съ одной стороны, внѣшнею случайностью, а, съ другой, особеннымъ настроеніемъ и расположеніемъ созерцающаго эти явленія природы и, наконецъ, чувство благочестія производитъ не количественная безпредѣльность матеріально-неизмѣримыхъ массъ, разсѣянныхъ по необозримому пространству, потому что это чувство величія и безпредѣльности универса не есть собственно чувство религіозное, а „арифметическое изумленіе“ (arithmetisches Staunen), которое съ чувствомъ безконечнаго не имѣетъ ничего общаго. Что собственно въ природѣ приводитъ къ религіи, это — не матеріальныя массы, не міровыя тѣла, а вѣчные законы природы, указывающіе взору человѣка тотъ порядокъ, въ которомъ повторяются всѣ движенія неба и земли въ неизмѣнной правильности хода и вѣчной гармоніи цѣлаго. И чѣмъ больше мы постигаемъ эту вѣчную гармонію цѣлаго, это высшее, проникающее природу единство, тѣмъ больше чувство наше расширяется и углубляется, дѣлаясь способнымъ слышать голосъ Божества—въ истинномъ святилищѣ религіи—внутренней жизни человѣка и, наконецъ, всего человѣчества въ цѣломъ его историческомъ развитіи. Въ этомъ смиренномъ сознаніи безконечнаго универса религія способна возвысить человѣка надъ индивидуальнымъ ограниченіемъ: благочестивый во всемъ единичномъ, отдѣльномъ сумѣетъ открыть дѣйствія мірового духа (der Weltgeist); все, что непосредственно съ нимъ соприкасается, онъ ставитъ въ связь съ этимъ цѣлымъ и всякій предметъ онъ разсматриваетъ не просто въ его конечной ограниченности и опредѣленности, но какъ членъ цѣлаго, какъ обнаруженіе всеобщей жизни. Для этого не требуется дѣйствовать; а только чувствовать, созерцать и съ покорностью предаться этому безконечному цѣлому.

И. Розановъ.

(Окончаніе будетъ).

Принесла ли комунибудь какую-нибудь пользу Бреестская унія?

Протекло ровно триста лѣтъ съ тѣхъ поръ, какъ на соборѣ въ городѣ Брестѣ ¹⁾, въ октябрѣ 1596 г., съ 6-го по 9-е число, была провозглашена унія Западно-русской Церкви съ римскою церковію, постепенно подготовлявшаяся латинянами и ихъ сторонниками въ теченіе почти полутора ста лѣтъ. Окидывая мысленнымъ взоромъ исторію Западной и Юго-западной Россіи ²⁾ за этотъ многолѣтній періодъ времени, невольно задаешься вопросомъ, принесла ли западно-русская унія хотя малую пользу кому бы то ни было. Отвѣтъ одинъ: никому и никакой пользы она не принесла, а погубила она многихъ, бѣдствія принесла неисчислимыя. Не принесла она большой выгоды даже тѣмъ, въ чьихъ интересахъ она была предпринята и учреждена: ни Латинской церкви и папѣ, ни поль-

¹⁾ Это теперешній Брестъ-Литовскъ, большой уѣздный городъ Гродненской губерніи, вмѣщающій до 50 т. жителей, преимущественно евреевъ. Два года тому назадъ онъ почти весь выгорѣлъ. Близъ него сильнѣйшая крѣпость того же названія. Брестъ составляетъ пограничный пунктъ между собственно Россіею и такъ называемымъ теперь Царствомъ Польскимъ. Но должно сказать, что въ этнографическомъ отношеніи Брестъ и въ старину находился и теперь находится не на границѣ съ собственно польскими областями, а внутри Россіи, потому что пограничилъ съ нимъ съ Запада губернія Сѣдлецкая и лежащая на югъ отъ него губернія Люблинская искони были населены русскими. Это — Забужная Русь. За нимъ выгодное положеніе при рѣкѣ западномъ Бугѣ, Брестъ и въ старину былъ значительнымъ городомъ.

²⁾ Въ настоящемъ случаѣ Западной Россіею мы называемъ Вѣморуссію и Литву, а Юго-западною — теперешній юго-западный, или заднѣпровскія губерніи Россіи и Галицію, или Червоную Русь.

скимъ королямъ и ихъ королевству, ни православнымъ епископамъ, отступившимъ отъ вѣры отцовъ своихъ и передавшимся на сторону латинской вѣры.

Правда, Брестская унія расширила Латинскую церковь, число подданныхъ папы умножилось; но на долго-ли? Нѣтъ, отторгнутые отъ Православной Церкви обманомъ, коварствомъ, обѣщаніемъ земныхъ благъ и даже насиліемъ, бѣлоруссы и литовцы, спустя два съ половиною вѣка, въ 1839 г., опять воссоединились съ Православною Церковію. Мало этого: насилія, которыя допускали латиняне и уніаты въ отношеніи православныхъ, при введеніи и дальнѣйшемъ распространеніи уніи, совершенно уронили латинянъ и ихъ вѣру въ глазахъ русскихъ людей. Конечно, русскіе и прежде знали, что латинская вѣра—не правая вѣра; но унія наглядно и опытно показала имъ, что латиняне не только вѣруютъ неправо, но и поступаютъ не по-христіански и даже безчеловѣчно. Унія внушила обитателямъ Западной и Юго-западной Россіи не расположеніе, любовь и уваженіе къ папамъ и къ латинской или уніатской вѣрѣ, а недовѣріе, чувство, страха, непріязни, ненависти. А разъ значительная часть населенія прониклась такими чувствами къ латинянамъ и уніатамъ, дѣло уніи и латинизаціи Россіи было подорвано въ корнѣ. Окончательное уничтоженіе уніи было уже неизбежно, и оно, дѣйствительно, совершилось. Унія въ Россіи не только погибла, но погибла навсегда, она никогда не возродится. Изъ за Брестской уніи было столько пролито русской крови, пролито безжалостно, бесплодно, и можетъ ли Россія забыть это? Можетъ-ли она согласиться на унію съ Римомъ въ другой разъ? Такимъ образомъ, Брестская унія въ концѣ концовъ и сама пала и привела къ послѣдствіямъ, не выгоднымъ для папъ, для латинской церкви и для латинской вѣры ¹⁾).

¹⁾ Въ настоящее время уніаты есть только въ Галиціи. Въ газетахъ сообщалось, что они собираются торжественно отпраздновать трехсотлѣтній юбилей уніи съ Римомъ. Мы можемъ только молить Бога, чтобы и для галицкихъ русскихъ настала когда-нибудь часъ воссоединенія съ Православною Церковію, къ которой принадлежали ихъ предки. Тяжелъ для нихъ неестественный политическій союзъ съ одною короною съ поляками, мадьярами и нѣмцами; и эта тяжесть, къ несчастью, увеличивается еще неестественнымъ церковнымъ союзомъ съ Римомъ.

Принесли ли какую нибудь пользу унія Польшѣ и королямъ ея? Увеличила ли она церковную и политическую силу этого королевства? Усилила ли она власть польскихъ королей?

Само собою понятно, что польскіе короли ожидали отъ унии великихъ благъ для своего королевства и для самихъ себя. Сами они и народъ въ главной части ихъ владѣній—въ Польшѣ исповѣдывали латинскую вѣру; а въ принадлежавшихъ имъ Западной и Юго-западной Россіи народъ былъ вѣры православною. И польскимъ королямъ и всѣмъ, вообще, полякамъ было естественно желать, чтобы принадлежавшіе къ Польшѣ православные стали латинянами по вѣрѣ. Притомъ, такъ какъ Великороссія и Малороссія, съ которыми Польша соперничала и боролась, исповѣдывали православную вѣру, то было даже опасно имѣть на границахъ съ ними области, населенныя православнымъ русскимъ народомъ. Черезъ унію своихъ православныхъ подданныхъ съ Римомъ польскіе короли надѣялись достигнуть двухъ весьма важныхъ результатовъ: съ одной стороны, ослабить тяготѣніе православныхъ областей своего королевства къ Великой и Малой Россіи, съ другой, устранить разновѣріе и связанную съ нимъ рознь въ своемъ королевствѣ, распространить господствующую вѣру во всемъ королевствѣ и чрезъ это сдѣлать его цѣльнымъ, сплоченнымъ и сильнымъ. Эта мысль объ унии, какъ средствѣ политическаго возвышенія Польши, явственно звучитъ въ слѣдующихъ словахъ универсала, издавнаго королемъ Сигизмундомъ III ко всѣмъ своимъ подданнымъ греческаго закона о созваніи собора для рѣшенія вопроса объ унии: „Имѣя въ виду древнее соединеніе церквей Восточной и Западной, всегда способствовавшее возвышенію и процвѣтанію царства, и подражая примѣру великихъ государей, старавшихся о соединеніи этихъ церквей, раздѣлившихся между собою, пламенно желаемъ и мы находимся въ одной вѣрѣ со всѣми нашими подданными и вмѣстѣ съ ними единымъ сердцемъ и устами славить Бога... Потому, среди другихъ нашихъ государственныхъ заботъ, склонили мы нашу помысль и на то, чтобы людей греческой религіи въ нашемъ государствѣ привести къ прежнему единству съ церковію католическою, Римскою, подъ властію одного верховнаго пасты-

ря.... Вы, когда хорошо поразсудите (т. е., на соборѣ), ничего полезнѣе, важнѣе и утѣшительнѣе для себя не найдете, какъ святое соединеніе съ католическою церковію, которое водворяетъ и умножаетъ между народами согласіе и взаимную любовь, охраняетъ цѣлость государственнаго союза и другія блага, земныя и небесныя“. Но король обманулся въ своихъ надеждахъ. Безъ уніи православные имѣли хотя нѣкоторое, хотя наружное согласіе съ латинянами, и самое разногласіе между ними не доходило до вражды и ожесточенной борьбы. Напротивъ, унія раздѣлила жителей королевства на два враждебные лагеря: съ одной стороны, уніатовъ и латинянъ, съ другой, православныхъ, и началась вѣковая борьба между этими двумя сторонами, которая, какъ и всякое междоусобіе, благопріятствовала не возвышенію, а разрушенію королевства. Что касается до тяготѣнія къ Россіи сосѣднихъ съ нею и чисто-русскихъ областей Польши, то хотя оно и ослабѣло въ уніатахъ, но за то усилилось въ православныхъ. Въ итогъ унія привела къ послѣдствіямъ, противоположнымъ тѣмъ, какихъ отъ нея ожидали король и поляки,—послѣдствіямъ, крайне вреднымъ для внутренняго мира, благосостоянія, цѣлости и безопасности Польши.

Что дала унія Русскимъ, населявшимъ области Польскаго королевства? Ничего, кромѣ величайшихъ бѣдствій. Она раздѣлила русскихъ на двѣ враждующія между собою стороны: на уніатовъ и православныхъ. Сколько слезъ и крови было пролито въ борьбѣ между православными, которые были доведены до необходимости оружіемъ защищать неприкосновенность своей истинной, отеческой вѣры, и уніатами, которые не гнушались никакими средствами для привлеченія православныхъ къ уніи. Это хорошо всѣмъ извѣстно. Чего достигли тѣ немногіе православные епископы, которые первые приняли унію и старались распространить ее между православными?

Всѣ они встрѣтили сильнѣйшее противодѣйствіе себѣ со стороны огромнаго большинства православныхъ. Они на своемъ соборѣ низложили православныхъ епископовъ, противившихся уніи, а православные епископы на своемъ соборѣ, напротивъ, низложили ихъ. Имъ и ихъ преемникамъ по уніи пришлось

вести отчаянную борьбу противъ православныхъ—духовныхъ и мірянъ. Правда, они одержали верхъ надъ православными и долго господствовали надъ ними. Но эта временная побѣда имъ дорого стоила, да и одержали они ее только потому, что они дѣйствовали въ королевствѣ, въ которомъ господствующею вѣрою была латинская вѣра, и они находили огромную поддержку въ короляхъ, въ польскихъ и ополяченныхъ магнатахъ, въ папѣ и іезуитахъ и во всемъ польскомъ духовенствѣ. И все таки побѣда уніатовъ надъ православными не была ни окончательною, ни полною.

Въ частности, ничего не достигъ чрезъ унію глава Западно-русской церкви митрополитъ Михаилъ Рогоза. Онъ не былъ убѣжденнымъ уніатомъ и сталъ во главѣ уніи отчасти потому, что ему было обѣщано кресло въ Сенатѣ, и изъ страха предъ королемъ. Но сенаторомъ его не сдѣлали, а между тѣмъ онъ видѣлъ, что православные его проклинаятъ. Разочарованный, онъ умеръ чрезъ нѣсколько лѣтъ послѣ введенія уніи.

Другой дѣятель по введенію уніи епископъ луцкій Кириллъ Терлецкій, происходя изъ дворянъ, жилъ не какъ монахъ и святитель, а какъ богатый польскій магнатъ, и даже производилъ безчинства.

Повидимому, онъ сдѣлался уніатомъ изъ земныхъ расчетовъ, такъ какъ равнодушно относился къ дѣлу распространенія уніи. Чрезъ унію онъ не потерялъ земныхъ выгодъ, но и не приобрѣлъ ничего важнаго.

Третьимъ и самымъ главнымъ дѣятелемъ по введенію и распространенію уніи былъ владимірскій епископъ Ипатій (въ міру Адамъ) Поцѣй или Потѣй. Онъ дѣйствовалъ какъ убѣжденный уніатъ: онъ ревностно распространялъ унію, энергически боролся противъ православныхъ и имѣлъ успѣхъ въ борьбѣ; онъ приготовилъ цѣлую школу продолжателей своего дѣла, изъ которыхъ достаточно упомянуть объ извѣстномъ фанатикѣ епископѣ Іоасафѣ Кунцевичѣ; и если унія не замерла въ самомъ началѣ, то этимъ она обязана Ипатію Потѣю. Достигъ онъ и земныхъ почестей, сдѣлавшись, послѣ Михаила Рогозы, митрополитомъ Западно-русской церкви. Но въ высшей степени замѣчательно то, что прошлое этого главнаго дѣятеля

по введенію и распространенію уніи было запятнано безпримѣрнымъ непостоянствомъ въ вѣрѣ, которое показываетъ, что онъ былъ или человѣкъ ненормальный, или себѣ на умѣ. Онъ родился отъ православныхъ родителей и былъ сначала православнымъ. Но въ юныхъ годахъ состоя на службѣ у князя Радзивилла, покровительствовавшего протестантамъ, онъ сдѣлался протестантомъ. Потомъ, когда состоялъ на королевской службѣ, онъ опять возвратился въ лоно православной церкви, имѣя въ это время свыше тридцати лѣтъ отъ роду. Наконецъ, имѣя уже около пятидесяти лѣтъ, онъ обнаружилъ склонность къ уніи, а потомъ и, дѣйствительно, сталъ уніатомъ и ревностнымъ пропагандистомъ уніи.

Ипатій Потѣй достигъ своихъ цѣлей, но если бы онъ напередъ могъ знать, сколько бѣдствій принесетъ унія Западной и Юго-западной Россіи, сколько проклятій будетъ сыпаться на его голову и на его приверженцевъ, и могъ предвидѣть, что окончательное торжество останется не за уніей, а за православіемъ, то рѣшился ли бы онъ сдѣлаться уніатомъ? Едва ли, если только онъ не былъ человѣкомъ, для котораго нѣтъ ничего святого.

Должно замѣтить, что унія не только распространяема была насильственно, но и первоначальное введеніе ея сопровождалось всякими правонарушеніями и беззаконіями. Дѣло уніи сначала готовилось тайно; нѣсколько православныхъ епископовъ, ставшихъ на сторону уніи, измѣнили православной вѣрѣ изъ личныхъ своекорыстныхъ расчетовъ; Потѣй и Терлецкій, въ качествѣ пословъ, уполномоченныхъ отъ короля, митрополита и епископовъ, согласившихся принять унію, прибыли къ папѣ Клименту VIII и подписали въ Римѣ въ концѣ 1595 г. унію отъ лица всей Западно-русской церкви, между тѣмъ какъ они знали, что уніи желали только король, митрополитъ и нѣсколько епископовъ, а вся церковь вовсе не желала ея, и православные во многихъ городахъ лишь только узнали о томъ, что митрополитъ склоняется къ уніи, заявили энергическій протестъ противъ уніи; по возвращеніи Потѣя и Терлецкаго изъ Рима земскіе послы, избранные на провинціальныхъ сеймахъ, явились на генеральный сеймъ въ Вар-

шаву и здѣсь, отъ лица всѣхъ православныхъ, торжественно заявили, что они не хотятъ уніи и просили короля лишить сана Потѣя и Терлецкаго, какъ измѣнниковъ православію и вѣроотступниковъ; законныя желанія православныхъ не были уважены, король явно сталъ на сторону уніатовъ и вооружился противъ православныхъ; на Брестскій соборъ, созванный митрополитомъ, по приказу короля, православные приглашены не были, и отъ нихъ злонамѣренно скрыли даже время и мѣсто, когда и гдѣ долженъ былъ состояться соборъ, такъ что на Брестскомъ соборѣ, торжественно провозгласившемъ уже ранѣе подписанную въ Римѣ унію, православныхъ совѣтъ не было, и вопросъ объ уніи не былъ и обсуждаемъ; результатомъ такого беззаконнаго образа дѣйствія, которымъ были нарушены не только церковныя правила, но и приказъ короля, было то, что кромѣ Брестскаго собора, состоявшаго изъ сторонниковъ уніи, въ Брестѣ же состоялся соборъ православныхъ епископовъ и другихъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, и между тѣмъ какъ на уніатскомъ соборѣ унія была принята, на православномъ соборѣ, болѣе многочисленномъ, она была отвергнута; вмѣсто того чтобы соединить людей, унія сразу же раздѣлила на двѣ враждебныя одна другой стороны тѣхъ, которые до уніи составляли одно согласное стадо вѣрующихъ: епископы уніатскаго собора низложили и проклинали православныхъ епископовъ, а епископы православнаго собора низложили епископовъ, принявшихъ унію, и началась многовѣковая кровавая война между православными и уніатами, главными виновниками которой были латиняне, особенно іезуиты, и передавшіеся на ихъ сторону уніаты; Брестскій уніатскій соборъ—соборъ незаконный, такъ какъ на этотъ соборъ намѣренно не были приглашены православные; принятое на немъ рѣшеніе вступить въ унію съ Римомъ незаконно еще и потому, что оно было принято не только безъ согласія Константинопольскаго патріарха, которому подчинена была Западно-русская митрополія, но и прямо вопреки его волѣ и даже съ наглымъ нарушеніемъ его патріаршихъ правъ, такъ какъ представители его и въ числѣ ихъ главный—эксархъ Никифоръ на уніатскій соборъ приглашены не были; напротивъ, Брестскій православный соборъ былъ законный соборъ.

потому что хотя онъ состоялся безъ согласія и не въ присутствіи главы Западно-русской церкви митрополита Рогозы, но православные вынуждены были составить отдѣльный отъ своего митрополита соборъ частію потому, что митрополитъ самъ устранилъ ихъ отъ своего собора, не сказавши имъ, несмотря на ихъ запросы, въ какой день и въ какомъ домѣ или храмѣ соберется соборъ, частію потому, что митрополитъ, какъ они это знали, уже сталъ на сторону уніи, и такимъ образомъ сдѣлался отступникомъ отъ своей вѣры раньше, чѣмъ Западно-русская церковь положила перемѣнить свою вѣру на уніатскую; притомъ же на православномъ соборѣ были представители отъ церквей Константинопольской и Александрійской, одобрявшіе дѣйствія православнаго собора и осуждавшіе соборъ уніатскій, а на уніатскій соборъ они не были приглашены.

Брестская унія была подготовляема подпольно, введена незаконно, принята изъ расчетовъ земныхъ, либо личныхъ, либо государственныхъ, но вообще пользамъ русскаго населенія Западной и Юго-западной Россіи неблагопріятныхъ и даже прямо противныхъ, распространена коварно, насильственно и беззаконно; эта унія была не нужна и даже ненавистна тому населенію, среди котораго она была распространяема; жалкаго состоянія, въ которомъ находилась Западно-русская церковь до уніи, она не поправила, а еще болѣе ухудшила; духовенство, высшее и низшее, по-прежнему оставалось мірскимъ по характеру, распущеннымъ, своекорыстнымъ и зависимымъ отъ свѣтской власти и отъ всякаго пана; не прекращались прежніе безпорядки, и паства по-прежнему оставалась безъ назиданія; но ко всему этому присоединилось горшее зло: ожесточенная, кровавая борьба между православными, которые отстаивали свою отеческую истинную вѣру, и уніатами, которые насильственно распространяли унію между православными; *унія*, означающая своимъ именемъ *союзъ, соединеніе*, сдѣлалась источникомъ непримиримыхъ, нескончаемыхъ раздоровъ и ожесточенной борьбы, которые удесятерили бѣдствія страдальческой церкви и несчастнаго народа.

Тяжело вызывать въ памяти кровавыя картины давняго времени, но теперь это кстати, не только потому, что прошло ровно три вѣка со времени введенія уніи въ Западной и Юго-

западной Россіи, но еще и потому, что печальное прошлое даетъ руководственныя указанія, нужныя особенно теперь. Въ настоящее время папа приглашаетъ всѣ христіанскіе народы вступить въ унію съ Латинскою церковію и краснорѣчиво описываетъ великія блага, которыя принесетъ имъ унія. Возникаетъ вопросъ, можно-ли вѣрить посуламъ папы? Можно ли ожидать, что церковная унія съ Римомъ облагодѣтельствуетъ тѣ христіанскіе народы, которые примутъ ее? Въ частности можно ли надѣяться, что она принесетъ великія, или хотя малыя блага православнымъ народамъ Востока?

Для основательнаго и правильнаго рѣшенія этихъ вопросовъ, теоретическаго и практическаго, не малую помощь можетъ оказать историческая справка о Брестской унії. Вотъ почему, имѣя намѣреніе обсудить вопросъ о томъ, можетъ-ли принести какую-нибудь пользу Православной Церкви соединеніе ея съ Латинскою церковію, мы и привели эту справку. Справка не въ пользу уніи съ Римомъ.

Проф. А. Д. Бѣляевъ.

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕ-РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ.

(Продолженіе *).

ХІІІ вѣкъ.

І.

Предъ нашествіемъ Татаръ.

Между письменными памятниками первой половины ХІІІ вѣка, до нашествія Татаръ, нужно отмѣтить посланія двухъ замѣчательныхъ писателей, связанныхъ между собой тѣсною дружбою и единствомъ литературнаго труда. Эти писатели—св. Симонъ, епископъ Владимірскій, и Поликарпъ, инокъ Кіево-печерскаго монастыря.

Симонъ сначала былъ черноризцемъ Печерской обители, къ которой сохранилъ до конца своей жизни безграничную любовь и глубочайшее уваженіе. Затѣмъ онъ былъ возведенъ въ санъ игумена владимірскаго монастыря Рождества Богородицы. Семья великокняжеская питала къ нему особенное расположеніе. Когда Юрій Всеволодовичъ сдѣлался, послѣ отца своего, великимъ княземъ Владимірскимъ, то, отдѣливъ свой столичный городъ отъ ростовской епархіи, поставилъ Симона епископомъ Владимірскимъ и Суздальскимъ. Это было въ 1214 году. Въ слѣдующемъ году Юрій долженъ былъ отказаться отъ Владиміра въ пользу старшаго брата Константина и удалиться съ своей семьей въ городокъ Радилонъ. За нимъ послѣдовалъ и Симонъ. По смерти Константина Всеволодовича, Юрій снова сѣлъ на

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 7, за 1896 г.

столѣ великокняжескомъ; тогда и Симонъ возвратился на свою епископію. Въ 1225 году онъ окончилъ построение суздальской Богородичной церкви, которая была предметомъ особенныхъ его заботъ, а въ слѣдующемъ году скончался. Погребенъ былъ святитель первоначально во владимірской соборной церкви; но впоследствии исполнилось его горячее желаніе покоемъ въ монастырѣ Печерскомъ: мощи его перенесены были въ Кіево-печерскую лавру, гдѣ и нынѣ почиваютъ. Лѣтопись называетъ св. Симона *блаженнымъ, милостивымъ и учительнымъ*. Отъ него сохранилось нравственно-историческое сочиненіе, его прекрасное посланіе къ Поликарпу, написанное незадолго до смерти, произведеніе, которое ставитъ автора въ рядъ замѣчательныхъ древне-русскихъ писателей.

Объ инокѣ Поликарпѣ лѣтописи не даютъ никакихъ свѣдѣній. Сужденія объ его жизни и характерѣ основаны главнымъ образомъ на посланіи къ нему еп. Симона и на его собственныхъ посланіяхъ. Несомнѣнно, что онъ былъ очень близокъ къ Симону и можетъ быть ихъ соединяла даже родственная связь. Краснорѣчивый и „учительный“ старецъ-епископъ, полный благоговѣнія и беззавѣтной преданности Печерскому монастырю, передалъ ученику своему часть своего одушевленія и своей любви къ святому мѣсту,—и юный Поликарпъ постригся въ обители Печерской. Но и послѣ этого отношенія между ними не прерывались: Поликарпъ посѣщалъ Симона, писалъ ему посланія и получалъ отъ него наставленія. Эта была энергичная, пылкая и неустановившаяся натура. Въ отношеніяхъ Поликарпа къ монастырскимъ порядкамъ, игумену и братіи видно постоянное противорѣчіе: то онъ кротокъ и молчаливъ; то громко негодуетъ на игумена и ссорится съ братіей; то робѣетъ предъ настоятелемъ и „отъ стыда предъ его благочестіемъ“ не рѣшается говорить съ нимъ; то ходитъ по кельямъ и возмущаетъ братію противъ архимандрита, говоря: „чѣмъ хуже я вашихъ начальниковъ? почему не достоинъ я власти?“¹⁾ Сознаніе своего достоинства, глубокая вѣра въ свои силы и честолюбіе не давали покоя Поликарпу: все ему хотѣлось передѣлать по своему даже въ монастырѣ Печерскомъ. Стремясь

¹⁾ Истор. Хр. В. Покровскаго. II в. 234 стр.

быть „законодавцемъ“, онъ два раза оставлялъ обитель, чтобы занять мѣсто игумена, въ первый разъ во владимірскомъ Козьмодаміанскомъ монастырѣ, въ другой—въ монастырѣ Димитріевскомъ, въ Кіевѣ, и едва не поставленъ былъ въ епископы. Но совѣты и наставленія Симона возвращали его снова въ Печерскій монастырь. Однако отношенія его въ этой обители не измѣнились: Поликарпъ неохотно покорялся настоятелю, не хотѣлъ принимать участія въ общей церковной молитвѣ и ссорился съ братіей. И вотъ онъ свои досады и огорченія изображаетъ въ посланіи къ другу своему и „господину епископу Симону“.

Симонъ отвѣчаетъ ученику своему строгимъ обличеніемъ его заблужденій, убѣждаетъ его отказаться отъ всякой власти и смирить свой непокорный духъ. Въ назиданіе гордому иноку онъ приводитъ рассказы изъ жизни святыхъ Печерскихъ подвижниковъ. Въ концѣ своего посланія Симонъ повѣствуетъ о чудесахъ при созданіи церкви Печерской.

Въ первой части своего прекраснаго посланія святитель обращается къ иноку съ отеческою любовію и съ убѣжденіемъ истиннаго краснорѣчія. „Братъ, пишетъ св. Симонъ, сядь въ безмолвіи, собери умъ свой и скажи въ себѣ: о убогій иноче! Не оставилъ ли ты міра и по плоти родителей ради Господа? Если же, и пришедши сюда для спасенія, ты не духовное творишь: то для чего облекся въ иночество? Не избавятъ тебя отъ муки черныя ризы, если живешь не по-чернечески. Знаешь ты, какъ величаютъ тебя здѣсь князья, бояре и всѣ друзья твои, говоря: „блаженъ онъ, что возненавидѣлъ міръ и славу его; уже не печется ни о чемъ земномъ, желая небеснаго“. А живешь не по-монашески. Велій стыдъ объемлетъ меня за тебя. Что, если ублажающіе насъ предварятъ насъ въ царствіи небесномъ и будутъ въ покоѣ, а мы, мучимые горько, будемъ вопіять? Кто помилуетъ тебя, когда самъ ты себя погубилъ? Воспряни, братъ, и попекись мысленно о душѣ своей; работай Господеви со страхомъ и со всякимъ смиренномудріемъ. Не будь—нынѣ кротокъ, а завтра яръ и золъ; не надолго молчаливъ, а потомъ опять склоненъ къ роптанію на игумена и его служителей. Не будь лживъ и, подъ предлогомъ болѣзни, не отлучайся отъ собранія церковнаго; ибо. какъ дождь, раститъ

сѣмя, такъ и церковь влечетъ душу на добрыя дѣла. Что ни дѣлаешь въ келліи, не имѣетъ такой силы, какъ совершаемое въ церкви. Читаешь ли Псалтирь, или поешь 12 псалмовъ, — это не сравняется съ однимъ соборнымъ пѣніемъ: Господи, помилуй. Вспомни, братъ, что и верховный апостоль Петръ, самъ церковь Бога живаго, когда былъ взятъ Иродомъ и посаженъ въ темницу, не молитвами ли церковными избавленъ отъ руки Ирода? И Давидъ молитвенно говоритъ: *едино просихъ отъ Господа, то възышу, елико жити ми въ дому Господни вся дни живота моего и зрѣти ми красоту Господню и посѣщати храмъ святыи его* (Пс. 26, 4). Да и самъ Господь сказалъ: *храмъ мой храмъ молитвы наречется* (Матѣ. 21, 31); *идѣже бо еста два или тріе собрани во имя мое, ту есмь посреди ихъ* (18, 20). А когда собирается такой соборъ—болѣе ста человекъ братіи: тѣмъ болѣе вѣруй, что посреди ихъ Господь Богъ нашъ. Отъ церковнаго огня приуготовляется и обѣдъ ихъ, котораго одна крупица для меня возделеніе всего, что предо мною. Свидѣтельствуюсь Господомъ, что не желалъ бы вкушать иного брашна, кромѣ укруха хлѣба и гороху, приготовленнаго для святой братіи. А ты, братъ, не дѣлай такъ, что нынѣ хвалишь соучастниковъ трапезы, а завтра ропщешь на повара и служащаго брата и тѣмъ оскорбляешь начальствующаго. Терпи, братъ, и досажденіе: *Претерпѣвый бо до конца, той спасется* (Матѣ. 24, 13). Если и случится тебѣ быть оскорбленнымъ, и кто нибудь придетъ и скажетъ тебѣ: такой-то очень не хорошо говорилъ о тебѣ; скажи вѣстнику: хотя онъ и укорилъ меня, но онъ мой братъ; я достоинъ этого, и онъ не самъ собою дѣлаетъ, но врагъ его подучилъ, чтобы разсорить насъ между собою. Господь да поразить лукаваго, а брата да помилуетъ. Скажешь: онъ въ лице оскорбилъ меня предъ всѣми. Не смущайся, чадо, и не предавайся скоро гнѣву, по, падши до земли, поклонись брату и скажи ему: прости меня. Исправь въ себѣ прегрѣшеніе, и побѣдишь всю силу вражію. Если на поношеніе будешь отвѣчать грубостію: то вдвойнѣ досадишь себѣ. Развѣ ты болѣе царя Давида, котораго Семей поносилъ въ лице? А онъ памѣревавшемуся отомстить за него слугѣ своему сказалъ: не дѣлай сего, да видитъ Господь смиреніе мое и воздастъ ми благая, клятвы

его ради. Вспомни, чадо, и большее; какъ Господь смирилъ Себя, бывъ послушливъ до смерти Отцу своему; *стражда не прещаше* (Петр. 2, 23); слыша хулы: *бѣса имаша*, по лицу бѣемый, заушаемый, оплеваемый, не гнѣвался, но и за распинающихъ молился и тебя научилъ молиться за враговъ: *любите*, сказалъ, *враги ваша, добро творите ненавидящимъ васъ, благословите клянущія вы, молитесь за творящія вамъ напасть* (Матѳ. 5, 44). Довольно, братъ, и того, что ты сдѣлалъ по своей гордости: теперь тебѣ слѣдуетъ оплакивать то, что, оставивъ святой монастырь и св. отцевъ Антонія и Θεодосія и св. черноризцевъ, которые съ ними, взялся быть игуменомъ въ монастырь св. Безмездниковъ. Хорошо ты поступилъ, когда вскорѣ оставилъ это начинаніе и не далъ плечи врагу своему, который хотѣлъ погубить тебя. Развѣ ты не знаешь, что дерево не поливаемое, но часто пересаживаемое, скоро засыхаетъ? И ты, отказавшись отъ послушанія отцу и братіи своей, скоро погибъ бы: овца въ стадѣ безопасна, а отдѣлившись отъ стада, скоро гибнетъ отъ волковъ. Тебѣ бы прежде надлежало размыслить, для чего ты хотѣлъ выйти изъ святой, блаженной и честной обители Печерской, гдѣ такъ удобно всякому желающему спастись. Я думаю, братъ, что самъ Богъ попустилъ сему быть въ наказаніе твоей гордости,—за то, что ты не захотѣлъ служить мужу святому, своему господину, а нащему брату, архимандриту Акидину, игумену печерскому. Печерскій монастырь, какъ море, не содержитъ въ себѣ гнилого, но извергаетъ вонъ. А что писалъ ты ко мнѣ о своей досадѣ,—горе тебѣ: ибо ты погубилъ свою душу. Спрашиваю тебя: чѣмъ ты хочешь спастись? Будь ты постникъ, всегда трезвенъ и нищъ, проводи ночи безъ сна; по если не переносишь оскорбленій, не спасешься. Порадовались было о тебѣ игумень и вся братія, и мы утѣшились вѣстію о твоёмъ обрѣтеніи. Но ты и еще попустилъ быть твоей волѣ, а не волѣ игумена, захотѣлъ еще разъ быть игуменомъ у святого Димитрія, хотя никто тебя не принуждалъ: ни игумень, ни князь, ни я. И вотъ теперь ты уже испыталъ... Пойми же, братъ, что Богу не угодно твое старѣйшинство, и потому Онъ послалъ тебѣ слабость зрѣнія. Но и этимъ ты не вразумился, чтобы сказать: благо мнѣ, яко смирилъ мя еси, да научуся оправданіемъ твоимъ. Я вижу, что ты самолюбецъ и ищешь

славы отъ людей, а не отъ Бога. Развѣ я не достоинъ, говоришь ты, такого сана? Чѣмъ я хуже, напримѣръ, эконома или кого другого?... Пишетъ ко мнѣ супруга князя Ростислава, Верхуслава, желая видѣть тебя епископомъ въ Новгородѣ на мѣсто Антонія, или въ Смоленскѣ на мѣсто Лазаря, или въ Юрьевѣ на мѣсто Алексія, и говоритъ: я готова ради тебя и Поликарпа истратить хотя бы до тысячи серебра. Но я отвѣчалъ ей: дочь моя, Анастасія! Дѣло небогоугодное хочешь ты сдѣлать. Если бы Поликарпъ остался въ монастырѣ и съ чистою совѣстію, въ послушаніи игумену и всей братіи, въ совершенномъ воздержаніи проводилъ жизнь, то не только во святительскую одежду былъ бы облеченъ, но удостоился бы и небеснаго царства. А ты, братъ, епископства ли пожелалъ? Добра дѣла желаеши, но прочитай, что говоритъ апостолъ Павелъ къ Тимоѳею, и подумай, находишь ли ты въ себѣ тѣ качества, какія долженъ имѣть епископъ. Если бы ты былъ достоинъ такого сана, я не пустилъ бы тебя отъ себя, но своими руками поставилъ бы тебя намѣстникомъ въ обѣ епископіи: во Владимірѣ и въ Суздаль, какъ хотѣлъ князь Георгій; но я не согласился... Братъ, не въ томъ совершенство, чтобы быть славимымъ отъ всѣхъ, но въ томъ, чтобы исправить свое житіе и явить себя чистымъ. Изъ Печерскаго монастыря многіе поставлены во епископовъ. Какъ отъ самого Христа Бога нашего Апостолы посланы были во всю вселенную: такъ отъ Его Матери, Госпожи нашей Богородицы, изъ монастыря Ея, многіе поставлены были во епископовъ по всей землѣ Русской. Первый—ростовскій Леонтій, великій святитель, котораго Богъ прославилъ нетлѣніемъ. Это былъ первый престольникъ, котораго невѣрныя много мучили и били, и онъ сталъ третьимъ гражданиномъ русскаго міра, получивъ вмѣстѣ съ двумя варягами вѣнецъ отъ Христа, ради котораго пострадалъ. О Иларіонѣ митрополитѣ ты самъ читалъ въ житіи св. Антонія, что имъ онъ постриженъ и послѣ того сподобился священства... Если хочешь знать обо всѣхъ, прочти старую лѣтопись ростовскую, и найдешь, что всѣхъ было болѣе 30, а если считать далѣе и до насъ грѣшныхъ, то, думаю, будетъ около 50. Пойми же, братъ, какова слава того монастыря, и, утвердившись, покайся и возлюби тихое и безмятежное житіе, къ которому Господь при-

вель тебя. Я бы радъ оставить епископство и служить игумену въ томъ святомъ Печерскомъ монастырѣ, но знаешь, что удерживаетъ меня... Кто не знаетъ, что у меня, грѣшнаго епископа Симона, соборная церковь во Владимірѣ, красота города, а другая въ Суздальѣ, которую я самъ создалъ? Сколько онѣ имѣютъ городовъ и селъ! И десятину собираютъ по всей землѣ той, и всѣмъ этимъ владѣетъ наша худость. *Но предъ Богомъ скажу тебѣ: всю сію славу и власть за уметы вмѣнилъ бы, еслибы мнѣ хотъ коломъ торчатъ за воротами и соромъ валяться въ Печерскомъ монастырѣ и быть попираему людми. Одинъ день въ дому Божіей матери лучше тысячи лѣтъ временной чести; въ немъ хотѣлъ бы я жить лучше, нежели въ селеніяхъ грѣшничихъ*“. Такъ оканчивается первая часть посланія св. Симона, нравоучительная. ¹⁾

Чтобы глубже напечатлѣть въ душѣ Поликарпа основныя истины своихъ наставленій, Симонъ во второй части своего посланія приводитъ цѣлый рядъ живыхъ назидательныхъ примѣровъ изъ исторіи Печерской обители. Съ истиннымъ поэтическимъ вдохновеніемъ повѣствуетъ онъ о святой, полной борьбы съ искушеніями и напастьми, жизни отцевъ Печерскихъ. Сюда вошли сказанія: объ Овисифорѣ пресвитерѣ и недостойномъ мнихѣ, объ Евстратіи постникѣ, о Никонѣ много-терпѣливомъ и сухомъ, о священномученикѣ Кукшѣ и Пименѣ постникѣ, объ Аѳанасіи затворникѣ, о преподобномъ Святошѣ (Святославѣ), князѣ Черниговскомъ, въ иночествѣ Николаѣ; о черноризницѣ Еразмѣ, объ инокѣ Ареѣ, о Титѣ священникѣ и Евагріи діаконѣ. Къ этимъ сказаніямъ авторъ присоединяетъ нравственные выводы, связанные съ общею цѣлію всего посланія. Въ своихъ повѣствованіяхъ о жизни Печерскихъ подвижниковъ еп. Симонъ пишетъ, что самъ видѣлъ или слышалъ изъ живыхъ монастырскихъ преданій. „Всѣ знаютъ, говоритъ онъ, о Кукшѣ, какъ онъ бѣсовъ прогонялъ и Вятичей крестилъ, и дождь свелъ съ неба, и озеро иссушилъ“. Вавила, исцѣленный затворникомъ Аѳанасіемъ, самъ рассказывалъ Симону объ этомъ исцѣленіи. Келья, гдѣ жилъ Святоша, еще при немъ звалась Святошиною. Въ обители былъ огородъ, устроен-

¹⁾ Пр. Макарій. Истор. Русск. Церкви. III т. 183—188 стр.

ный его руками; хранились книги, имъ подаренныя. Иконы, окованныя Эразмомъ, находились во время Симона надъ алтаремъ. Подробности о постриженіи въ схиму и о кончинѣ Эразма онъ слышалъ „отъ тѣхъ свидѣтелей святыхъ и самовидцевъ блаженныхъ старцевъ“. Арсѣю онъ самъ видѣлъ. Вражда пресвитера Тита и діакона Евагрія, болѣзнь перваго и внезапная смерть второго, не захотѣвшаго уступить просьбѣ братіи и помириться съ противникомъ—случилась на глазахъ Симона ¹⁾. Эта достовѣрность источниковъ придаетъ особенную цѣну всѣмъ историческимъ отдѣламъ труда Симонова.

Третья часть посланія, повѣствующая о созданіи церкви Печерской, тоже имѣетъ историческій характеръ; только обращена уже не къ одному Поликарпу, а и ко всѣмъ вѣрующимъ. Рассказывая о чудесахъ при построеніи церкви въ Печерскомъ монастырѣ, какъ объ особенныхъ знаменіяхъ благодати Божіей, почивающей надъ святою обителью, Симонъ хочетъ, чтобы всѣ знали, что самого Господа промысломъ и волею и Его Пречистой Матери молитвою и хотѣніемъ создалась и совершилась благолѣпная и великая церковь Печерская“.

Нужно думать, что отеческія убѣжденія св. Симона и трогательныя сказанія о Печерскомъ монастырѣ и его подвижникахъ произвели сильное впечатлѣніе на воспріимчивую душу юнаго Поликарпа: онъ смирился, остался жить простымъ чернорицемъ въ Печерской обители, сталъ повиноваться своему архимандриту Акидину и, по его порученію, занялся описаніемъ житій тѣхъ подвижниковъ Печерскихъ, о которыхъ не успѣлъ написать Симонъ. Въ формѣ посланія къ Акидину Поликарпъ повѣствуетъ: о Никитѣ затворникѣ, Лаврентіи затворникѣ, о св. Агапитѣ, безмездномъ врачѣ, о св. Григоріи чудотворцѣ, объ Іоаннѣ затворникѣ, Моисѣѣ Угринѣ, Прохорѣ Лебедникѣ, о пр. Маркѣ Печерникѣ, о Θεодорѣ и Василии, Спиридонѣ просфорникѣ и Алліи иконописцѣ и о многострадальномъ Пименѣ. Въ этихъ сказаніяхъ авторъ излагаетъ главнымъ образомъ то, что слышалъ прежде изъ устъ св. Симона, причемъ старается возможно полнѣе начертать житія избранныхъ имъ святыхъ. Повѣствованіе Поликарпа поэтому обстоятельнѣе рассказовъ Си-

¹⁾ Шевыревъ. Истор. Русск. Слов. III ч., 8—9 стр.

мона, который въ своихъ житіяхъ имѣлъ въ виду прежде всего цѣль нравоучительную, указаніе тѣхъ примѣровъ изъ жизни святыхъ, которые должны были служить къ назиданію и разумленію Поликарпа. Но у послѣдняго нѣтъ той теплоты чувства, которой проникнуто посланіе Симона; уступаетъ юный писатель св. старцу и въ зрѣлости мысли и въ обработкѣ слога. Со стороны же исторической оба труда, при единствѣ предмета и источниковъ, имѣютъ совершенно равное достоинство и составляютъ какъ-бы двѣ части одного цѣлаго ¹⁾).

Посланія Симона и Поликарпа послужили главною основою для Печерскаго Патерика, ²⁾ который былъ первымъ сборникомъ житій русскихъ святыхъ. Зачатки этого Патерика видны еще въ лѣтописи Нестора, въ повѣствованіи о началѣ Печерскаго монастыря и преподобныхъ подвижникахъ Антоніи и Феодосіи. Образцами для нашего Патерика послужили Патерики восточные: ³⁾ палестинскій, синайскій и египетскій, которые вообще оказали сильное вліяніе на иноческую жизнь въ древней Руси. По богатству духовно-аскетическаго эпоса Кіево-печерскій Патерикъ не уступаетъ своимъ восточнымъ образцамъ. Первоначальная редакція его до насъ не сохранилась; въ дошедшихъ до нашего времени спискахъ къ сказаніямъ Симона и Поликарпа присоединено большее или меньшее количество статей дополнительныхъ, начиная съ близкихъ по содержанию повѣствованій Несторовой лѣтописи и кончая весьма неблизкими къ нимъ рассказами изъ исторіи нашей Церкви и государства ⁴⁾. Древнѣйшая рукописная редакція принадлежитъ XV вѣку. Печатное изданіе въ первый разъ сдѣлано въ 1661 году, въ Кіевѣ, при Иннокентіи Гизелѣ, архимандритѣ Печерскомъ.

Кіево-печерскій Патерикъ важенъ для насъ въ тройкомъ отношеніи: церковномъ, литературномъ и историческомъ. Въ

¹⁾ Пр. Макарій. Истор. Русск. Церкви. III т. 201 стр.

²⁾ *Патерикъ* (πατερικόν, подразум. βιβλίον), т. е. *Отечникъ*, сборникъ сказаній о св. отцахъ, подвижникахъ какой нибудь знаменитой иночествомъ мѣстности.

³⁾ Житіе пр. Марка Печерника Поликарпъ начинаетъ такъ: „мы грѣшные подражаемъ древнимъ жизнеописателямъ... Они употребляли много труда, странствовали въ пустыняхъ и горахъ и пропасть земныхъ и составили *Патерикъ*, который мы читалъ, наслаждаемся тѣми духовными словами“.

⁴⁾ К. Голубинскій Истор. Русск. Церкви. т. I. (перв. пол.). 633 стр.

церковномъ—эта назидательная книга, воспитывающая читателей въ духѣ христіанскаго благочестія, тѣмъ болѣе дорогая сердцу русскаго человѣка, что повѣствуетъ о первыхъ русскихъ подвижникахъ и благодати Божіей, явленной въ нашемъ отечествѣ, въ великой Лаврѣ Печерской. Множество дошедшихъ до насъ списковъ Патерика свидѣтельствуютъ, что онъ былъ любимой книгою нашихъ предковъ. Грамотнаго человѣка занимали не сказочные идеалы, въ лицѣ Добрыни Никитича или Алеши Поповича: къ нимъ, какъ созданіямъ вымысла и притомъ вымысла грѣховнаго, не могъ онъ питать сочувствія ¹⁾. Ему нужна была истина, нуженъ былъ высшій идеальный міръ, и этотъ міръ высшаго правственнаго совершенства онъ находилъ въ восторженномъ и увлекательномъ повѣствованіи о житіяхъ русскихъ подвижниковъ. Въ литературномъ отношеніи Печерскій Патерикъ имѣетъ важное значеніе потому, что въ главныхъ своихъ частяхъ является однимъ изъ древнѣйшихъ и притомъ лучшихъ памятниковъ нашей духовной письменности частію XI, частію XIII вѣка. Въ историческомъ—это одинъ изъ наиболѣе достовѣрныхъ и драгоцѣнныхъ источниковъ русской церковной и частію гражданской исторіи ²⁾.

„Такъ Кіево-печерскій монастырь являлся свѣтильникомъ любви, мира и добрыхъ христіанскихъ нравовъ на всю тогдашнюю Русь. Въ немъ, однимъ и тѣмъ же перомъ, зачалась лѣтопись государственная и лѣтопись монастырская—Житія святыхъ. Обѣ струи вытекли отсюда; въ первой рисуется первоначальная жизнь самого народа; во второй самъ народъ созерцалъ для себя высшіе образцы духовной жизни и къ нимъ стремился. Можно ли исчислить все добро, которое воспитали въ немъ житія святыхъ? Онъ читалъ ихъ и улучшался; они были для него духовною школою, откуда онъ почерпалъ свое христіанское смиреніе, неистощимую любовь и преданность вѣрѣ. То, что начато было монастыремъ Кіево-печерскимъ, продолжалось послѣ, въ теченіи всей жизни древне-русской; не оскудѣвали никогда въ нашей до-петровской словесности ни лѣтописныя сказанія, ни преданія о жизни духовныхъ мужей,

¹⁾ Вуслаевъ. Истор. Очерк. Русск. народн. Слов. и Искусств., II т. 239 стр.

²⁾ Пр. Макарій. Истор. Русск. Церкви III т. 195 стр. Е. Голубинскій. Исторія Русск. Церкви I т. (перв. пол.). 633 стр.

которыми воспитывалась внутренняя сила отечества. Въ примѣрахъ русской святости мы видимъ, какъ народъ нашъ понималъ христіанство и переносилъ его истину во внутреннюю глубину своего духа, не употребляя никогда оной для какихъ нибудь внѣшнихъ, практическихъ цѣлей, сопряженныхъ съ выгодами человѣческой личности. Христіанство воздѣлывало у насъ внутренняго человѣка и не обращало вниманія на блескъ внѣшняго. Желательно, чтобы въ наше время, когда образованіе обратилось на эту внѣшнюю сторону, приведено было въ яснѣйшее сознаніе то, что воспитала древняя Русь,—тотъ человѣкъ внутренній, который образуется духомъ вѣры и содержитъ въ себѣ почву для всякаго прочнаго внѣшняго развитія¹⁾).

II.

Т а т а р с к а я э п о х а.

Въ первой половинѣ XIII вѣка Русскую землю постигло страшное несчастіе,—нашествіе татаръ. „Да кто изъ насъ, отцы, братія и дѣти—пишетъ Новгородскій лѣтописецъ—видя это Божіе поущеніе на Русскую землю, не плачется?“ Въ Софійскомъ Временникѣ, подъ 1240 г., при описаніи Батыева нашествія, представляется плачь земли о сынахъ Русскихъ. Земля плачетъ и говоритъ: „Сыны, сыны Русскіе! Зачѣмъ ходили вы предъ Господомъ Богомъ, сотворимъ васъ, въ похотяхъ сердець вашихъ? Или не слышали пророка Господня, говорящаго: аще хотите и послушаете Мене, благая земли сиѣсте; аще ли не хотите, ни послушаете Мене, оружіе васъ поястъ... Вижу, какъ васъ отторгаютъ отъ нѣдръ моихъ, какъ праведнымъ судомъ Божіимъ впадаете въ немилостивыя руки поганныхъ; вижу иго работы на плечахъ вашихъ. Я же безъ васъ, моихъ чадъ любимыхъ, остаюсь вдова бѣдная и бездѣтная, Но кого прежде мнѣ оплакивать? Мужа ли? чадъ ли любимыхъ? Вдовство мое,—опустѣніе многихъ городовъ, честныхъ монастырей, святыхъ церквей; лишеніе чадъ—учителей, священниковъ, властителей и народа“²⁾). Народная пѣсня такъ изображаетъ страшный ужасъ и тяжесть татарскаго нашествія:

1) Шевыревъ. Истор. Русск. Слов. II т. 158—159 стр.

2) Порфирьевъ. Истор. Русск. Слов. ч. I. 412 стр.

Зачѣмъ мать—сыра земля не погнется?
 Зачѣмъ не разступится?
 А отъ пару было отъ коннаго
 А и мѣсяць, солнце померкнуло,
 Не видать луча свѣта бѣлаго;
 А отъ духа татарскаго
 Не можно крещенымъ намъ живымъ быть.

Татарское иго продолжалось болѣе двухсотъ лѣтъ. Кромѣ ужасныхъ внѣшнихъ бѣдствій, оно отозвалось разными гибельными послѣдствіями и на внутренней жизни народа. Иго монголовъ остановило развитіе у насъ государственной жизни, унизило народный духъ и надолго задержало христіанское просвѣщеніе Руси, усиливъ невѣжество и укоренивъ грубые пороки. Пастыри Церкви, подобно лѣтописцамъ, указывали на бѣдствія, какъ на воздаяніе отъ Бога за грѣхи, и зывали къ покаянію. Таковъ былъ Серапіонъ, епископъ Владимірскій.

Св. Серапіонъ, сначала игумень Кіево-печерскаго монастыря, а потомъ съ 1274 г. епископъ Владимірскій († 1275), называется въ лѣтописи „зѣло учительнымъ и сильнымъ въ Божественномъ Писаніи“. До насъ дошло, впрочемъ, только пять его поученій. Всѣ они отличаются простотою, задушевностію и горячею любовію къ паствѣ. Поученія эти проникнуты глубокимъ чувствомъ скорби, во всѣхъ ихъ онъ указываетъ на бѣдственное положеніе страждущей земли Русской, какъ на наказаніе Божіе за грѣхи.

„Вы слышали, братія, слова Евангелія, говоритъ проповѣдникъ въ первомъ своемъ поученіи: въ послѣдняя лѣта будутъ знаменія въ солнцѣ и въ лунѣ и въ звѣздахъ, и труси по мѣстамъ и глади. Тогда реченное Господомъ нынѣ сбывается. Сколько разъ видали мы солнце погибшее, луну померкшую! Нынѣ же видѣли своими глазами и земли трясеніе. Земля, отъ начала утвержденная и неподвижная, повелѣніемъ Божіимъ нынѣ движется, грѣхами нашими колеблется¹⁾, беззаконія нашего свосить не можетъ. Не послушали мы Евангелія, не послушали Апостола, не послушали Пророковъ, не послушали свѣтилъ великихъ: Василія, Григорія Богослова, Іоанна Зла-

1) Указаніе на землетрясеніе, бывшее въ 1230 году 3-го мая, въ день пр. Θεодосія, въ Кіевѣ, Владимірѣ, Переславлѣ Зайѣскомъ и другихъ городахъ.

тоуста и иныхъ Святителей святыхъ, ими же вѣра утверждена, еретики прогнаны и Богъ познанъ всѣми языками... Господь уже не устами говоритъ намъ, но дѣломъ насъ наказываетъ. Всѣмъ казнивъ, не отвлекъ Онъ насъ отъ злого обычая: нынѣ землю трясетъ и колеблетъ, беззаконія и грѣхи многіе отъ земли отрясти хочетъ, какъ листья съ дерева. Но скажутъ: бывали и прежде потрясенія. Такъ, бывали. Но потомъ что было намъ? Не голодъ ли? не моръ ли нѣсколько разъ? не рати ли многія? Однако мы не покаялись, пока пришелъ на насъ народъ немилостивый, по Божію попущенію, опустошилъ нашу землю, взялъ наши города, разорилъ святыя церкви, избилъ отцевъ и братій нашихъ, поругался надъ матерями и сестрами нашими... Нынѣ, братія, убоимся прещенія страшнаго... Въ какое время видѣли мы столько примѣровъ внезапной смерти? Иные не успѣли о домѣ своемъ сдѣлать распоряженія, какъ были ею похищены. Иные съ вечера легли здоровы, и не проснулись поутру... Много разъ говорилъ я... Но многіе не внимаютъ, а дремлютъ; какъ будто безсмертные"... Поученіе заканчивается мыслями о страшномъ судѣ и будущемъ воздаяніи.

„Не такъ скорбитъ мать, видя дѣтей своихъ больными, какъ я, грѣшный отецъ вашъ, видя васъ болящихъ дѣлами беззаконными—говоритъ св. Серапіонъ во второмъ поученіи. Много разъ я говорилъ вамъ... Но не вижу въ васъ переменны. Чѣмъ мнѣ утѣшиться? Чѣмъ обрадоваться? Всегда сѣю въ ниву сердце вашихъ сѣмя божественное, и никогда не вижу, чтобы оно прозябло и плодъ породило... Чего не навели мы на себя? Какой казни отъ Бога не воспріяли? Не плѣнена ли была наша земля? Не взяты ли были наши города? Не пали ли отцы и братья наши трупами на землю? Не отведены ли наши жены и дѣти въ плѣнъ? Не порабощены ли были мы, оставшіеся, горькимъ рабствомъ отъ иноплеменниковъ? Вотъ уже къ сорока годамъ приближается наше томленіе и мука; и тяжкія дани съ насъ не прекращаются, и голодъ и моръ скота нашего! И въ сласть хлѣба мы съѣсть не можемъ. И вздыханіе и печаль иссушаютъ кости наши. А что насъ до сего довело? Наше беззаконіе, наши грѣхи, наше непослушаніе, наша нераскаянность. Молю васъ, братія: каждый изъ васъ выйди въ свои мысли, сердечными очами разсмотри дѣла свои; раскайся,

и гнѣвъ Божій минуетъ... Великими насъ Господь сотворилъ, а ослушаніемъ мы сдѣлались малы. Не погубимъ, братія, величія нашего... Прослезимъ, сотворимъ милостыню нищимъ, поможемъ бѣднымъ"... Приводится примѣръ согрѣшившихъ и покаявшихся Ниневитянъ. „Но что намъ говорить о нихъ? Мы сами чего не видали? Чего надъ нами не сотворилось? Чѣмъ не наказываетъ насъ Господь Богъ нашъ, желая обратить насъ отъ беззаконій нашихъ? Ни одного лѣта, ни зимы не приходило, чтобы Богъ не казнилъ насъ... Терпятъ и праведные вмѣстѣ съ грѣшниками; тѣмъ свѣтлый вѣнецъ, а этимъ большія мученія за страданія праведныхъ“. Въ заключеніе проповѣдникъ приводитъ молитвенныя изреченія Псалмопѣвца о обращеніи народа и помилованіи его.

Третье поученіе, возобновляя тѣ же укоры, содержитъ въ себѣ превосходную картину татарскаго нашествія. „Мы ни въ чемъ—говоритъ проповѣдникъ—не оказались лучшими. Тогда Господь навелъ на насъ народъ немилостивый, народъ лютый, не щадящій ни красоты юношей, ни немощи старцевъ, ни младости дѣтей. Мы подвигли на себя ярость Бога нашего. По Давиду, вскорѣ возгорѣлась ярость Его на насъ. Разрушены Божіи церкви; осквернены сосуды священные, поругана святыня; святители сдѣлались добычею меча; тѣла преподобныхъ иноковъ брошены въ снѣдь птицамъ; кровь отцевъ и братьевъ нашихъ, какъ многая вода, напоила землю. Исчезла крѣпость нашихъ князей и воеводъ; храбрые наши, исполненные страха, бѣжали. Большая часть братьевъ и дѣтей нашихъ отведена въ плѣнъ. Села наши поросли травою, и величество наше смирилось, красота погибла, богатство наше другимъ въ корысть досталось, трудъ нашъ поганые наслѣдовали. Земля наша сдѣлалась достояніемъ иноплемениковъ; въ поношеніе стали мы живущимъ вскрай земли нашей, въ посмѣхъ врагамъ нашимъ. Какъ дождь съ небеси, мы свели на себя гнѣвъ Господень... Нѣтъ наказанія, которое бы не постигло насъ"... Въ концѣ поученія Серапіонъ указываетъ на братскія междуусобія, раздиравшія Русскую землю.

Въ четвертомъ поученіи Серапіонъ обличаетъ суевѣріе народа, который думалъ, что голодъ, нѣсколько лѣтъ постигавшій его, происходитъ отъ наговоровъ колдуновъ, и волшебницъ,

и началъ сожигать ихъ или бросать въ воду, чтобы испытать ихъ виновность. Это грубое суевѣріе и своеволие народа не могло не возмущать духа просвѣщеннаго пастыря. „Малъ часть порадовался о васъ, чада—говорить онъ—видя вашу любовь и послушанье... Но вы еще поганскаго обычая держитесь, волхвованію вѣруете, и пожигая огнемъ невинныхъ людей, наводите на весь міръ и городъ убійство. Если кто и не участвовалъ въ убійствѣ, а въ сонмищѣ былъ и соглашался, и тотъ убійца. Кто могъ помочь, да не помогъ, какъ будто бы самъ велѣлъ убить. Изъ какихъ книгъ, изъ какого писанія вы слышали, что отъ волхвованія бываетъ на землѣ голодъ, и что волхвованіемъ умножается жито? Если вѣрите сему, то зачѣмъ сожигаете ихъ? Молитесь имъ, чтите ихъ, приносите имъ дары, чтобы они благоустроили міръ, пускали дождь, приводили тепло, велѣли землѣ плодить. Нынѣ вотъ три лѣта, нѣтъ рода житиу, не только на Руси, но и въ Латыни: развѣ это волхвы сотворили? Развѣ не Богъ устраиваетъ свою тварь, какъ хочетъ, за грѣхи насъ томя? Изъ божественнаго Писанія я знаю, что чародѣи дѣйствуютъ на людей, но только на тѣхъ, которые вѣрують въ нихъ. И бѣсы дѣйствуютъ, по Божію попущенію, на тѣхъ, кто ихъ боится. Но кто вѣру твердую содержитъ въ Бога, надъ тѣмъ чародѣи не имѣють силы... Печаленъ я о вашемъ безуміи. Молю васъ, отступите отъ дѣлъ поганскихъ... Если вы хотите очищать городъ отъ людей незаконныхъ, очищайте. Правила божественныя повелѣвають, по свидѣтельству многихъ, осуждать на смерть человѣка. Вы же воду свидѣтелемъ поставили и говорите: если начнетъ утопать, неповинна; если поплыветъ, волшебница... Вы оставили свидѣтельство богосотвореннаго человѣка, и пошли къ бездушному естеству, къ водѣ, чтобы отъ нея принять свидѣтельство и прогнѣвать Бога“. Проповѣдникъ припоминаетъ казни, бывшія древнему человѣчеству, переходить къ казни современной, къ иноплеменникамъ; велить чуждаться басней человѣческихъ, а притекать къ божественному писанію ¹⁾).

¹⁾ Такъ разумно дѣйствовала наша Церковь въ томъ же самомъ XIII вѣкѣ, когда церковь западная учреждала повсюду инквизиціонные суды (*inquisitio haereticae pravitatis*), подъ вѣдомствомъ ученаго ордена доминиканскихъ проповѣдниковъ, для которыхъ процессы о волхвахъ предлагали непостоящую пищу. Самъ глава

Въ пятомъ поученіи „О маловѣрїи“ проповѣдникъ возстаетъ противъ другого народнаго суевѣрїя: народъ запрещалъ погребать удавленниковъ и утопленниковъ и вырывалъ ихъ, приписывая имъ постигавшія землю несчастія. „Это ли ваше покаяніе? восклицаетъ онъ. Тѣмъ ли Бога умолите, чтобъ утопшаго или удавленника выгresti? Тѣмъ ли Божію казнь хотите утишить? Лучше, братья, перестанемъ отъ зла; лишимся всѣхъ дѣлъ злыхъ: разбоя, грабительства, пьянства, прелюбодѣйства, скупости, лихвы, обиды, воровства, лживаго свидѣтельства, гнѣва, ярости, злопамятства, лжи, клеветы, рѣзоиманія. Я, грѣшный, всегда учу васъ, дѣти; велю вамъ каяться, вы же не перестали отъ злыхъ дѣлъ. А если какая на насъ казнь отъ Бога придетъ, то мы еще болѣе его прогнѣвляемъ, дѣлая извѣты: того ради ведро, сего дѣля дождь, того дѣля жито не родится, — и бываете строители Божіей твари, а о безумїи своемъ по что не скорбите? Поганые, закона Божія не вѣдая, не убиваютъ единовѣрныхъ своихъ, не грабятъ, не обижаютъ, не клепятъ, не крадутъ, не запираются въ чужомъ. Поганый брата своего не продастъ; но кого изъ нихъ постигнетъ бѣда, то искупятъ его и на промыселъ дадутъ ему, а найденное въ торгу про-являютъ. Мы же считаемся вѣрными, крещены во имя Божіе, и заповѣди Его слышимъ всегда, а исполнены неправды, зависти, немилосердія. Братію свою грабимъ, убиваемъ, въ погань продаемъ, обидимъ, завидуемъ: если бы можно, съѣли бы другъ друга... Кого, окаянный, кого снѣдаешь? Не такой же ли человѣкъ, какъ и ты? Не звѣрь, не иновѣрецъ. Почто плачь и клятву на себя привлекаешь? Или ты безсмертенъ? Не чаешь суда Божія?.. Отъ сна воставъ, не на молитву умъ прелагаешь, а какъ-бы озлобить кого, лжами перемочь. Говорю вамъ: не оставите сего, горшее вамъ будетъ... Видно и за мои грѣхи бѣды съ вами дѣются; но придите со мною на покаяніе, да умолимъ Бога“.

1)

Н. Протопоповъ.

(Продолженіе будетъ).

церкви, папа Іоаннъ XXII, въ началѣ XIV вѣка, личною болзвнью чародѣйства, много содѣйствовалъ развитію грубаго варварства, осуждавшаго волшебниковъ на костры и висѣлицы. Шевыревъ. Истор. Русск. Слов. III ч. 42 стр.

1) Тамъ же. 35 стр. сл.

МЫШЛЕНІЕ И ПОЗНАНІЕ.

(Продолженіе *).

II.

У Канта категоріи разсматриваются, какъ необходимые априорные элементы въ составѣ *опытнаго* познанія. Тѣ же самыя категоріи мы разсмотримъ въ качествѣ основныхъ началъ *философскаго* познанія, т. е., выведемъ систему основныхъ положеній, составляющихъ необходимое содержаніе философіи (разумѣется философія положительная, а не отрицательная; послѣдняя подъ видомъ философіи, ведетъ въ сущности къ отрицанію философіи,—таковы: позитивизмъ, матеріализмъ, вообще разнаго вида реализмъ). Обратимъ вниманіе прежде всего на категоріи *количества и качества*.

Несомнѣнно, что *единство* есть и мысль первоначальная, основная, имѣющая всеобщее значеніе, т. е., ко всему приложимая,—все представляемое и сознаваемое нами мы можемъ принять за единицу,—и вмѣстѣ основное свойство мыслящаго духа, свойство нашего самосознанія, а затѣмъ и сознанія вообще. Что мысль о единствѣ, или иначе сознаніе единства не есть отвлеченное понятіе,—въ этомъ нетрудно убѣдиться: отвлеченіе какого-либо признака мы всегда дѣлаемъ отъ *однороднаго* множества, между тѣмъ какъ единство, въ качествѣ признака можетъ относиться не къ какому-либо однородному множеству, а напротивъ къ самымъ разнороднымъ предметамъ, ко всему мыслимому и представляемому, имѣетъ не просто общее, ограниченное извѣстными предѣлами, но *всеобщее* значеніе. Что

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1896 г. № 14.

мы мыслимъ и сознаемъ, какъ единство въ строгомъ смыслѣ,— не есть также *конкретное представленіе*. Ибо конкретное представленіе, въ отличіе отъ абстрактнаго, есть представленіе не признака, а цѣлаго предмета; но всякій предметъ представляется намъ, какъ совокупность признаковъ,—какъ пѣчто множественное, состоящее изъ частей. Истинное же единство при этомъ оказывается только искомымъ, а никакъ не даннымъ. Именно—представляемый предметъ мы мысленно разлагаемъ на части, дабы отыскать его простые элементы, но обыкновенно такіе, отличающіеся строгимъ единствомъ, элементы только предполагаются, а не отыскиваются на самомъ дѣлѣ; такъ въ основѣ всякой матеріальной вещи мы предполагаемъ существованіе атомовъ—недѣлимыхъ частицъ, предполагаемъ, но не находимъ на самомъ дѣлѣ; равнымъ образомъ всякое чувственное воспріятіе, обыкновенно, признается состоящимъ изъ множества мелкихъ, неразличимыхъ для сознанія, недѣлимыхъ актовъ чувственнаго раздраженія, какъ бы нервныхъ толчковъ. Не значить ли это все, что мы вносимъ мысль о единствѣ во всякое воспріятіе, во всякое представленіе, въ каждое отвлеченное понятіе, или иначе, что мысль о единствѣ составляетъ необходимый элементъ, начало мышленія во всемъ нами представляемомъ и мыслимомъ, вообще сознаваемомъ, но вовсе не осуществляется эта мысль изъ какого-либо опытнаго содержанія. Это въ особенности доказывается еще тѣмъ, что только мысль о единствѣ, или сознаніе единства дѣлаетъ для насъ возможнымъ *отвлеченіе* отъ всего пространственнаго и отъ самаго пространства, а вмѣстѣ съ тѣмъ и *отрицаніе* того и другого. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ истинное единство не свойственно ничему пространственному, ни самому пространству, ибо все пространственное и само пространство представляется намъ дѣлимымъ, по крайней мѣрѣ сложнымъ и потому множественнымъ, то, вслѣдствіе этого, истинное единство представляется намъ несовмѣстимымъ съ пространственными опредѣленіями: такъ простые элементы вещей многіе опредѣляютъ, какъ *безпространственные пункты* или *центры силъ*, опредѣляютъ такъ на томъ основаніи, что пространственное не можетъ быть простымъ и единымъ въ строгомъ смыслѣ. Между тѣмъ все воспринимаемое нами чрезъ

внѣшнее наблюденіе не иначе представляется намъ, какъ пространственнымъ; какъ же возможно, чтобы единство, которымъ исключается, напротивъ, все пространственное, также воспринималось нами чрезъ внѣшній опытъ? Но не есть ли мысль о единствѣ, или сознаніе единства, простое отрицаніе пространственнаго, чему свойственна множественность, слѣд. простое отрицаніе множества? Единство уже потому не можетъ быть простымъ отрицаніемъ, что, какъ сказано, въ познаніи нашемъ оно, обыкновенно, составляетъ задачу, *искомое*, а можетъ ли быть искомымъ простое отрицаніе? Притомъ же не чрезъ отрицаніе множества мы приходимъ къ сознанію единства, а наоборотъ только чрезъ сознаніе единства, и подъ условіемъ такого сознанія, возможно для насъ представленіе опредѣленнаго множества, именно чрезъ повтореніе единицы, или чрезъ послѣдовательное присоединеніе единицы къ единицѣ, т. е., къ самой себѣ, мы приходимъ къ представленію числа въ смыслѣ опредѣленнаго множества, или же цѣлаго, состоящаго изъ единицъ. Относительно единства выше сказано, что оно есть и мысль и вмѣстѣ свойство мыслящаго духа (какъ существа *единого* въ строгомъ смыслѣ). Но опредѣленное множество, или число, повидимому, уже есть чистое произведеніе комбинирующаго мышленія, не будучи вмѣстѣ съ тѣмъ реальнымъ свойствомъ духа. На самомъ дѣлѣ это не такъ. Множество есть столь же необходимый элементъ въ категорическомъ понятіи *количества*, какъ и единство (единое и многое—элементы числа). Поэтому должно полагать, что и множество также есть выраженіе реального свойства мыслящаго существа,—свойства воспринимаемаго мышленіемъ какъ и единство. Дѣйствительно, представленіе множества образуется чрезъ повтореніе единства, но такое повтореніе на самомъ дѣлѣ происходитъ, а не есть только простой актъ мысли: въ каждомъ новомъ своемъ состояніи духъ нашъ сознаетъ свое единство, а потому каждое новое состояніе духа есть въ сущности повтореніе его единства, и вотъ почему, не смотря на перемѣну состояній, духъ нашъ сознаетъ себя во всякомъ своемъ состояніи *тождественнымъ*, т. е., продолжающимъ сохранять, несмотря на перемѣну состояній, свое нераздѣльное единство. Такъ какъ всякое новое состояніе от-

лично отъ прежняго своимъ содержаніемъ, то и сознаніе единства съ переменною состоянія, какъ бы вновь возникаетъ, т. е., повторяется, и чрезъ такое-то повтореніе единства, въ определенномъ ряду состояній, и образуется понятіе объ определенномъ множествѣ, или, по крайней мѣрѣ, рядъ состояній, съ повторяющимся въ нихъ единствомъ, служитъ реальнымъ основаніемъ для образованія понятія о числѣ, какъ определенномъ множествѣ. Должно различать воспріятіе и сознаніе определенного состоянія отъ воспріятія и сознанія повторяющагося въ немъ единства духа. Послѣднее, т. е., воспріятіе и сознаніе единства въ каждомъ новомъ состояніи есть дѣло мышленія; напротивъ воспріятіе и сознаніе самаго состоянія имѣетъ характеръ чувственный и есть то, что называется *само-наблюденіемъ, внутреннимъ опытомъ, или чувствомъ внутреннимъ*. Конечно, такъ какъ ни одно пережитое состояніе не исчезаетъ безслѣдно, но оставляетъ послѣ себя свой образъ или слѣдъ свой въ памяти, и воспоминается при каждомъ новомъ подобномъ же состояніи, то поэтому можно сказать, что даже чувственнымъ образомъ воспринимается за разъ не одно состояніе, но *множество* состояній, или иначе, воспріятіе одного состоянія усложняется вспоминаніемъ многихъ другихъ подобныхъ же состояній. Однакожь, какъ истинное единство не то же, что отдѣльность, такъ и множество мыслимое не слѣдуетъ смѣшивать со множествомъ чувственно воспринимаемымъ. Послѣднее, именно—чувственное воспринимаемое множество всегда есть *неопредѣленное*, т. е., такое, при которомъ остается неизвѣстнымъ, сколько именно простыхъ элементовъ въ немъ заключается; напротивъ множество мыслимое всегда есть определенное, именно, есть цѣлое *число*, состоящее изъ определенного количества единицъ. Отсюда очевидно, что не только чрезъ внѣшнее наблюденіе, какъ выше показано, но и чрезъ внутренній опытъ, чрезъ воспріятіе внутренняго чувства, мысль о единствѣ не можетъ быть добыта посредствомъ внутренняго, чувственнаго воспріятія: даны намъ различныя внутреннія состоянія, причемъ всякое отдѣльное состояніе сознается, какъ *неопредѣленное* множество моментовъ или составныхъ частей. Имѣя въ виду этотъ именно характеръ внутренняго опыта,

многіе отвергають *единство самосознанія* или *единство личности* нашего я; говорятъ о раздвоеніи и даже о размноженіи личности, о распаденіи я на множество различныхъ субъектовъ въ одномъ индивидуумѣ. Тѣ, которые такъ говорятъ, смѣшиваютъ, очевидно, самосознаніе (такъ называютъ у Канта трансцендентальное сознаніе) съ чувственнымъ, эмпирическимъ сознаніемъ, единство нашего я, единство личности смѣшиваютъ съ неопредѣленною множественностію внутреннихъ состояній, чувственно воспринимаемыхъ и переживаемыхъ. Единство самосознанія, тождество личности, воспринимается и укрѣпляется чрезъ мышленіе, а потому при недостаточномъ развитіи мышленія, можетъ оставаться скрытымъ, недостаточно выраженнымъ и какъ бы отсутствующимъ для сознанія; слабо выраженное единство самосознанія подавляется наплывомъ чувственныхъ состояній образовъ сознанія. При слабости самосознанія, и самообладаніе личности (самоопредѣляемость) настолько отсутствуетъ, что всякое случайно проникшее въ сознаніе представленіе пріобрѣтаетъ надъ нимъ власть непреодолимую (опыты внушенія). Отсюда видно, какъ важно, для преуспѣянія духовной жизни личности—развитіе мышленія.

Итакъ прежде всего слѣдуетъ признать началомъ, или основнымъ элементомъ мышленія и необходимымъ содержаніемъ самосознанія понятіе о *единствѣ*, а какъ на основаніи этого понятія образуется представленіе опредѣленнаго множества, а единство и множество составляютъ элементы количества, стало-быть *категорію количества* мы должны отнести къ числу необходимыхъ, основныхъ началъ мышленія; недаромъ у грековъ и мышленіе и исчисленіе обозначалось однимъ и тѣмъ же словомъ *λογίζεσθαι*.

Какъ сознаніе единства ведетъ къ отрицанію пространства и всего пространственнаго, т. е., множественнаго, такъ сознаніе *постоянства, неизмѣняемости*, мысль о неизмѣнномъ служитъ основаніемъ для отрицанія *времени* и *всего временнаго*. Ибо, какъ единство противоположно множественному, слѣдовательно, пространственному, такъ неизмѣнное, постоянное противоположно измѣнчивому, слѣдовательно, всему временному: при отсутствіи всякихъ перемѣнъ, не было бы времени, ибо время

есть непрерывность въ послѣдованіи перемѣнъ, сознание этой непрерывности. Но единство, какъ выше показано, не есть однако простое отрицаніе множества; единство—начало положительное, а не отрицательное, и само множество немислимо, если отбросить всякую мысль о единствѣ. Подобнымъ же образомъ мысль о постоянномъ, неизмѣнномъ не есть простое отрицаніе перемѣнъ. Неизмѣнное, такъ-же какъ и единое, всегда для насъ есть искомое, что не могло бы быть, если бы неизмѣнное было простымъ отрицаніемъ перемѣнъ; притомъ же, какъ множество безъ единства немислимо, такъ нельзя мыслить перемѣнъ безъ начала и конца, и безъ того, что хотя подлежатъ перемѣнамъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ остается неизмѣннымъ, связывая собою перемѣны въ одинъ непрерывный рядъ. Понятіе о неизмѣняемомъ не есть также отвлеченное. Конечно, однѣ перемѣны происходятъ скорѣе, другія медленнѣе, и послѣднія, сравнительно съ первыми, даютъ представленіе объ неизмѣнномъ, пребывающемъ, но такимъ способомъ мы могли бы имѣть только понятіе объ относительно неизмѣнномъ, о менѣе измѣняющемся, но не о безусловномъ, безотносительно неизмѣнномъ. Между тѣмъ мы прежде всего сознаемъ, т. е., полагаемъ въ мысли бытіе безусловно неизмѣннаго, и только въ силу этого необходимаго для насъ предположенія, совершенно понятно свойственное намъ стремленіе искать повсюду неизмѣняемое, понятно то чувство недовольства, которое возбуждается въ насъ зрѣлищемъ всеобщей измѣняемости.

Въ частности,—въ наукѣ мы видимъ стремленіе свести отдѣльныя явленія и перемѣны къ нѣкоторымъ общимъ неизмѣннымъ законамъ. Искусство нѣкоторые образы и формы бытія объективнаго и субъективнаго изъемяетъ изъ условій пространства и времени и такимъ образомъ какъ бы увѣковѣчиваетъ ихъ, дѣлаетъ ихъ всегда и неизмѣнно пребывающими, или по крайней мѣрѣ могущими быть воспроизведенными всегда въ томъ же неизмѣнномъ видѣ и духѣ. Такимъ образомъ искусство, наряду съ измѣняющимися явленіями реальной дѣйствительности, создаетъ идеальный міръ неизмѣнно пребывающихъ явленій и образовъ. Въ общественной жизни человечество стремится къ установленію твердыхъ и *незыблемыхъ*

началь для упорядоченія измѣнчивыхъ отношеній и формъ человѣческой дѣятельности.

Но никакія дѣла человѣческихъ рукъ не вѣчны, какъ-бы долговременны ни были. Законы природы несравненно болѣе могущественны и прочны; однако дѣйствіе законовъ природы всегда зависимо отъ множества измѣнчивыхъ условій, и притомъ дѣйствіе одного закона нерѣдко стѣсняется и парализуется дѣйствіемъ другого закона. Отсюда, недовольствуясь установленіемъ многихъ частныхъ законовъ, умъ человѣческой, увлекаемый свойственнымъ ему стремленіемъ къ отысканію неизмѣннаго и постояннаго, пытается свести всѣ законы природы, къ одному общему для нихъ, неизблему и неизмѣнному основанію. Такое основаніе законовъ природы полагается то въ неуничтожаемости и неизмѣняемости простѣйшихъ недѣлимыхъ частицъ матеріи (атомовъ), а доказывается это тѣмъ, что химически простыя тѣла, несмотря ни на какія перемѣны, всегда сохраняютъ тотъ же удѣльный свой вѣсъ,—то въ неизмѣняемости абсолютнаго количества энергіи природы (законъ сохраненія силы). Но стремленіе человѣческаго ума къ отысканію абсолютно неизмѣннаго и тождественнаго не можетъ и на этомъ остановиться. Ибо и матерія въ своемъ существованіи, и энергія природы въ своихъ проявленіяхъ, подлежатъ условіямъ времени и пространства. Время и пространство составляютъ условія измѣняемости. Поэтому все связанное съ этими условіями, хотя бы и обладало бытіемъ нерушимымъ и непрерывнымъ, однакожь вмѣстѣ съ тѣмъ должно быть подвержено постояннымъ перемѣнамъ: такъ, частицы матеріи, хотя и не уничтожаются, но зато постоянно перемѣщаются въ пространствѣ, равно совокупная энергія природы постоянно измѣняетъ формы своего проявленія, или существованія (энергія потенциальная и энергія кинетическая). Между тѣмъ, какъ выше замѣчено, въ области искусства мы видимъ явное стремленіе отрѣшить нѣкоторое содержаніе действительности отъ мѣстныхъ и временныхъ условій его существованія. Въ чемъ заключается основаніе такого стремленія? Оно заключается въ томъ, что разумъ человѣческой содержитъ въ себѣ (если не актуально, то потенциально) истины *вѣчныя* непререкаемыя,

т. е., такія истины, примѣнимость и значимость которыхъ не ограничивается никакими мѣстными и временными условіями, истины, имѣющія не относительное и условное, а безусловное значеніе. Таковы аксіомы математическія, логическія, нравственныя.

Мы можемъ представить себѣ, что существующій теперь въ природѣ порядокъ вещей совершенно измѣнился и самые законы природы замѣнились иными законами, но совершенно недопустимо, чтобы математическія положенія, при какихъ бы то ни было обстоятельствахъ утратили свою силу (чтобы напр. $2 \times 2 = 5$, а не 4), и столь же безусловно значеніе логическихъ законовъ, ибо невозможно, чтобы истинное, какимъ бы то ни было образомъ, сдѣлалось ложнымъ и наоборотъ. Компетентность или значимость математическихъ и логическихъ истинъ простирается далѣе предѣловъ всякаго опыта, восходитъ надъ всякою реальною дѣйствительностію, но по крайней мѣрѣ и не исключаетъ собою ничего дѣйствительнаго, не отмѣняетъ никакой реальности. Не таковы истины нравственныя. Примѣненіе таковыхъ истинъ къ дѣйствительности требуетъ въ значительной степени исключенія ея, поскольку она оказывается несообразною съ тѣми истинами. Истины нравственныя предписываютъ только доброе, поэтому все злое и враждебное добру должно быть удаляемо и разрѣшаемо. А этимъ очевидно предполагается способность человѣка, какъ существа дѣйствующаго по нравственнымъ законамъ, ставить себя въ извѣстной мѣрѣ въ положеніе независимое отъ реальной дѣйствительности, измѣнчивымъ и условнымъ формамъ дѣйствительности—противупоставляетъ дѣйствительныя по безусловнымъ началамъ нравственности. Способность эта и есть свободная воля. Ясно, что внѣ нравственной дѣятельности свободная воля невозможна. При формальномъ пониманіи свободы воли, именно, если свободу понимаютъ въ смыслѣ выбора между добромъ и зломъ, конечно, къ области свободы приходится одинаково относить и дѣланіе добра и дѣланіе зла, ибо внѣ возможности дѣлать либо одно, либо другое не существуетъ выбора. Но въ дѣйствительности не бываетъ и быть не можетъ такого безразличнаго состоянія въ нравственномъ отношеніи, при которомъ мы

съ полною свободою могли бы избирать либо доброе, либо злое. Предположивъ, что преобладающія въ природѣ человѣка побужденія таковы, что болѣе склоняютъ его къ дурному, чѣмъ къ доброму, мы должны признать въ такомъ случаѣ необходимымъ для человѣка значительное и продолжительное усиліе воли, дабы онъ могъ сопротивляться своимъ дурнымъ побужденіямъ. Какъ смотрѣть на такое усиліе воли, свободно ли оно, или же не свободно? Нельзя ли предположить, что такое усиліе воли исходитъ изъ добрыхъ побужденій, которыя также имѣются у человѣка, будутъ ли то побужденія наслѣдственныя, или насажденные воспитателемъ, такъ что въ сущности, вмѣсто свободной воли, мы имѣемъ въ такомъ случаѣ борьбу противоположныхъ побужденій и одолѣніе однихъ побужденій другими. Но нужно только тщательно вникнуть въ дѣло, для того чтобы эта воображаемая борьба противоположныхъ побужденій разсѣялась, какъ миражъ.

Извѣстно, что многимъ не нравится христіанское ученіе о врожденномъ злѣ въ природѣ человѣка (первородный грѣхъ); вопреки тому ученію утверждаютъ, что человѣкъ рождается добрымъ и невиннымъ. Правда, закономъ наслѣдственности, получившимъ столь важное значеніе въ біологіи подъ вліяніемъ извѣстнаго ученія Дарвина, повидимому, даже съ естественнонаучной точки зрѣнія, оправдывается церковный догматъ о первородномъ грѣхѣ. Но, обыкновенно, признаются переходящими, по закону наслѣдственности, способности и недостатки, безразличныя въ нравственномъ отношеніи, такого рода способности и недостатки, которые конечно могутъ проявиться въ добродѣтельныхъ или порочныхъ качествахъ, но сами по себѣ тѣмъ не менѣе не составляютъ ни добродѣтели, ни порока. Впрочемъ, помимо первороднаго грѣха, сами по себѣ тѣлесныя потребности, вслѣдствіе соединеннаго съ удовлетвореніемъ ихъ удовольствія, при естественномъ расположеніи человѣка ко всему пріятному и желанію—всякое данное удовольствіе, по возможности продолжать и увеличить, легко превращаются въ порочныя склонности. Какимъ образомъ воспитаніе можетъ противодѣйствовать этому столь легкому и такъ обыкновенному превращенію натуральныхъ потребностей въ порочныя склон-

ности? Дѣло воспитанія—создавать добрыя и полезныя въ этомъ отношеніи привычки, которыя можно объединить общимъ названіемъ *умѣренности*. Но если принудительно, а недобровольно полагается предѣль удовлетворенію естественныхъ потребностей, и такимъ же образомъ опредѣляется способъ удовлетворенія имъ, за такую вынужденною умѣренностію можетъ послѣдовать реакція, въ видѣ необузданнаго проявленія, долгое время сдерживаемыхъ въ извѣстныхъ границахъ, естественныхъ расположеній. Притомъ же, для нѣкоторыхъ потребностей время наступаетъ уже по окончаніи воспитательнаго періода, и привычки, создаваемыя воспитаніемъ въ отношеніи къ таковымъ потребностямъ (наприм. половыя влеченія, потребность употребленія возбуждающихъ веществъ) не могутъ имѣть значенія. Несравненно болѣе важное значеніе, чѣмъ принудительное воздѣйствіе, даже въ дѣлѣ созданія добропорядочныхъ навыковъ имѣетъ непрерывное внушеніе и впечатлѣніе въ сознаніи идей и образовъ, рождающихъ склонность и любовь ко всему прекрасному, высокому и въ нравственномъ смыслѣ совершенному. Но какъ происходитъ и въ чемъ состоитъ дѣйствіе воспринимаемыхъ сознаніемъ впечатлѣній высшаго порядка, впечатлѣній, относящихся къ области идеальнаго, совершеннаго? Можно ли допустить, что такія впечатлѣнія сами собою производятъ свойственное имъ вліяніе, коль скоро имѣется необходимая для того воспримчивость? Какъ бы ни была велика сила такого рода впечатлѣній, ослабляющихъ власть тѣлесныхъ потребностей и предотвращающихъ измѣненіе этихъ потребностей въ порочныя склонности, съ энергическимъ и непрерывнымъ дѣйствіемъ послѣднихъ можно ли сравнить дѣйствіе первыхъ. Предположимъ, что воспримчивость къ облагораживающимъ духовнымъ впечатлѣніямъ настолько усилена дѣйствіемъ закона наследственности, что впечатлѣнія этого рода должны имѣть преобладающее значеніе въ образованіи характера человѣка, его нравственной личности, но этимъ вопросъ о свободной волѣ,—существуетъ ли таковая, или же представленіе о способности человѣка къ самоопредѣленію,—есть фикція—нисколько не рѣшается. Ибо опытъ показываетъ, что иногда у людей, окруженныхъ съ дѣт-

ства предметами, долженствующими дѣйствовать на нихъ наиболѣе благотворно, оказывается однако вопреки всякимъ ожиданіямъ, характеръ самый низменный, и наоборотъ люди ни по происхожденію, ни по условіямъ воспитанія и жизни своей ничего особеннаго не могущіе обѣщать въ будущемъ проявляютъ однако такія высокія качества характера, что возможность таковыхъ для научной наблюдательности и предусмотрительности оказывается неразрѣшимой загадкой. Какъ можетъ быть объясненъ научнымъ образомъ, т. е., выведенъ посредствомъ метода все рассчитывающаго и измѣряющаго и для всего отыскивающаго оправдывающіе прецеденты и условія, — хотя бы такой фактъ, что человѣкъ избираетъ для себя на всю жизнь такой родъ дѣятельности, для котораго у него вовсе не имѣется соотвѣтственныхъ данныхъ и который затѣмъ служитъ лишь источникомъ однихъ непріятностей и огорченій! Не похоже ли это на то, какъ если бы хищное животное рѣшило избрать родъ жизни травояднаго и наоборотъ. Но никакія обстоятельства, которымъ въ настоящемъ случаѣ приписывается неподобающее имъ значеніе, не могутъ сдѣлать съ животнымъ того, что дѣлаютъ съ человѣкомъ.

Понятно, что человѣкъ способенъ увлекаться расчетами и предположеніями, которыя потомъ не оправдываются на дѣлѣ и оказываются ошибочными, и это именно свойственно только человѣку. Но въ этой то способности человѣка и заключается рѣшеніе вопроса.

Дѣло въ томъ, что для человѣка все иное, отличное отъ него, подлежитъ чисто объективному разсмотрѣнію, а самъ онъ представляется самому себѣ двоякимъ образомъ, именно не только со стороны объективной, — предметной, или внѣшней, но и со стороны субъективной. Тогда какъ по отношенію ко всѣмъ инымъ предметамъ субъективная точка зрѣнія, если и возможна въ нѣкоторой степени, то во всякомъ случаѣ менѣе существенна и болѣе оказывается необходимымъ ея исключеніе (*eliminatio*), чѣмъ употребленіе, въ отношеніи къ самому человѣку, какъ предмету разсмотрѣнія и изслѣдованія, субъективная точка зрѣнія даже болѣе важное значеніе имѣетъ, чѣмъ объективная. Нельзя не согласиться съ тѣмъ раз-

сужденіемъ Шопенгауера, что такъ какъ человѣкъ самому себѣ является двоякимъ образомъ, какъ объектъ и какъ субъектъ, то этотъ двоякій образъ сознанія самого себя должно такъ понимать, что въ одномъ заключается сущность и основаніе другого, или иначе, одна сторона существованія человѣка есть только явленіе, а другую должно признать вещью въ себѣ, истиннымъ существомъ человѣческаго духа, именно: субъективная сторона, которая сознается нами какъ воля, состоящая въ актахъ хотѣнія и нехотѣнія, стремленія и отвращенія, а также въ чувствованіяхъ удовольствія и неудовольствія,—эта-то сторона и составляетъ истинную вещь въ себѣ, сущность человѣческаго существа. Только напрасно Шопенгауеръ относитъ разумъ, или рассудокъ,—вообще мышленіе, къ объективной сторонѣ человѣческаго существа. Такой взглядъ на мышленіе (которое онъ понимаетъ, какъ способность представлять) является у него послѣдствіемъ того, что онъ въ духѣ Кантовскаго субъективизма отождествляетъ представленія съ предметами представляемыми, (т. е., субъективную форму мышленія съ объективнымъ содержаніемъ), смотря на объекты просто какъ на объективированныя представленія; міръ есть мое представленіе, говоритъ Шопенгауеръ, т. е., представленіе мое о мірѣ и самый міръ, какъ предметъ представляемый, тождественны. И вотъ къ чему привело Шопенгауера это отнесеніе къ объективной области бытія всей интеллектуальной стороны человѣческаго существа безъ различія формы и содержанія: воля, которая въ качествѣ субъективной и болѣе существенной стороны, отдѣляется отъ разума, понимается поэтому какъ сила слѣпая, бессознательная, не разумная. Таковою она должна быть въ самой себѣ, по своей сущности, въ своемъ ни чѣмъ неограниченномъ, безпредѣльномъ и всемогущемъ основаніи. Въ связи съ этимъ Гартманъ абсолютное начало опредѣляетъ просто какъ *бессознательное*. И только бессознательная слѣпая воля, какъ неограниченная никакими представленіями, хотя ею же самой произведенными, воля не объективированная, но всецѣло субъективная, какая намъ вовсе и не извѣстна, а только должна быть предполагаема въ качествѣ первичной, все изъ себя рождающей силы,—только такая воля, по Шо-

пенгауеру, вполнѣ *свободна*. Это воля безусловная, неограниченная. Напротивъ воля, о которой мы знаемъ по внутреннему опыту, воля непосредственно нами сознаваемая, какъ уже вошедшая въ среду представленій, ограничивающихъ ее, и потому ставшая объективною (воля объективированная, хотѣніе не безпредметное, но связанное съ представленіемъ опредѣленнаго объекта), такая воля не свободна, ибо это воля *мотивированная*, т. е., является зависимо отъ извѣстныхъ дѣйствующихъ на нее въ формѣ представленій,—мотивовъ. Итакъ воля неразумная слѣпая—свободна; а воля разумная—не свободна. По общепринятому понятію о волѣ какъ разъ наоборотъ: только разумная воля свободна, а слѣпая бессознательная и неразумная воля не можетъ быть свободною. Не странно ли такое превратное пониманіе предмета столь общепонятнаго? Выше указано, какъ пришелъ къ столь странному выводу Шопенгауеръ. Нельзя не признать ошибочнымъ допущенное имъ отождествленіе субъективной, формальной стороны разсудка, какъ способности мышленія, съ объективнымъ содержаніемъ его. Ложность такого отождествленія очевидна въ особенности изъ того, что послѣдствіемъ его является смѣшеніе *реальныхъ* мотивовъ воли, дѣйствительно ограничивающихъ оную и какъ бы лишающихъ свободы, съ мотивами *идеальными*, не только не лишающими воли свободаго произволенія, а напротивъ составляющими необходимое условіе свободы, такъ что безъ нихъ свобода вовсе немыслима.

Побужденія, исходящія изъ свойствъ и потребностей нашей природы, независимы отъ нашей воли и дѣйствуютъ на нее непрерывно. Поэтому воля, дѣйствуя въ согласіи съ такими побужденіями, когда эти именно побужденія служатъ для нея мотивами, является конечно связанною, ограниченою ими и какъ-бы лишенною свободы. Удовлетвореніе такимъ побужденіемъ въ должной мѣрѣ есть дѣло необходимости, а не свободы. Свобода въ этомъ случаѣ можетъ выразиться единственно въ опредѣленіи и удержаніи той мѣры, далѣе которой не должно заходить удовлетвореніе означеннымъ потребностямъ. Совсѣмъ инымъ характеромъ отличаются мотивы, заключающіеся въ представленіяхъ и идеяхъ,—вообще мотивы умственные, а равно

и отношеніе къ нимъ воли совсѣмъ иное, хотя бы идеи, или представленія, имѣющія какое либо отношеніе къ дѣйствіямъ нашей воли, происходили изъ непрерывно дѣйствующихъ въ насъ побужденій и были образованы не иначе, какъ по внушенію такихъ побужденій, возникли въ нашемъ сознаніи подъ вліяніемъ ихъ—и въ этомъ случаѣ наше отношеніе къ идеямъ не лишено нѣкоторой свободы; довольно того, что всякая идея, всякое представленіе, каково бы ни было содержаніе и происхожденіе его, мы можемъ и *утверждать* и *отрицать*, *признавать* и *отвергать*. Всякое реальное состояніе нашей воли, т. е., дѣйствительно переживаемое расположеніе ея точно бываетъ всегда настолько опредѣленно, что безразличнымъ не можетъ быть; иначе сказать,—всякое реальное состояніе воли есть вполне опредѣлившееся, имѣетъ опредѣленный характеръ. Не таково идейное состояніе нашего сознанія. Состояніе это всегда допускаетъ возможность *выбора* между признаніемъ и непризнаніемъ данной идеи, между намѣреніемъ послѣдовать извѣстному предположенію и рѣшимостію его отвергнуть. Въ своемъ сознаніи мы можемъ имѣть заразъ множество разныхъ представленій и предположеній о разныхъ предметахъ и способахъ дѣйствованія, и пока мы находимся, такъ сказать, въ стадіи обдумыванія, обсужденія извѣстнаго дѣла, намъ представляется выборъ между разными возможностями. Противъ того опредѣленія свободы, что она состоитъ въ выборѣ между добромъ и зломъ, справедливо еще Сократъ указывалъ на то, что всякому естественно желать лучшаго, т. е., добра, и что никто не захочетъ добровольно дѣлать злое, если же избираетъ худшее, вмѣсто лучшаго, и дѣлаетъ дурное вмѣсто того, чтобы дѣлать доброе, то это происходитъ по невѣдѣнію, именно отъ того, что худшее принимается за лучшее и дурное не различается ясно отъ добраго. Дѣйствительно, когда мы обдумываемъ цѣли и способы или средства дѣйствія, то безъ сомнѣнія мы всегда имѣемъ намѣреніе избрать лучшее, а не худшее; но иногда то, что представляется намъ лучшимъ и избирается въ качествѣ такового, оказывается на дѣлѣ худшимъ. Свобода, такимъ образомъ, заключается не въ томъ, что мы можемъ избирать и рѣшать какъ лучшее, такъ и худшее, а въ томъ, что изъ многихъ

представляющихся намъ равно возможными способовъ достигнуть наилучшаго, мы избираемъ одинъ какой-либо. Разумѣется, еслибы всегда съ полною ясностію и точностію мы могли предвидѣть и опредѣлить всѣ послѣдствія того и иного рѣшенія, представляющихся намъ равно возможными, въ такомъ случаѣ выборъ нашъ былъ бы всегда безошибочнымъ, а главное онъ былъ бы, можно сказать, несвободнымъ, ибо точное знаніе послѣдствій принудительно опредѣляло бы нашу волю къ дѣйствию; значитъ, свобода выбора, при которой нерѣдко приходится рѣшать и дѣйствовать, такъ сказать, наугадъ, въ значительной степени зависитъ отъ невѣдѣнія, или точнѣе, отъ неполноты вѣдѣнія. Поэтому нельзя признать правильнымъ то понятіе Лейбница о божественной волѣ, что изъ множества возможныхъ міровъ она избрала существующій какъ наилучшій. Такъ какъ свобода выбора въ значительной степени условливается несовершенствомъ знанія, то поэтому она можетъ быть свойственна только ограниченной человѣческой волѣ.

Что рефлексія,—размышленіе дѣлаетъ нашу волю свободною, это признавалось всѣми философами, начиная съ Сократа. Фактически же доказывается такое значеніе рефлексіи тѣмъ, что идея, проникшая въ душу чрезъ постороннее внушеніе помимо сознанія рефлексивнаго (опыты внушенія въ состояніи гипноза), сразу получаетъ силу непреодолимаго побужденія, непосредственно движущаго волю къ соотвѣтственному дѣйствию, т. е., къ осуществленію внушенной идеи. Если дѣйствіе воли можно назвать движеніемъ, то рефлексія, обдумываніе есть не что иное, какъ остановка движенія, задержаніе движенія съ тѣмъ, чтобы опредѣлить дальнѣйшее его направленіе; отсюда понятно, что помимо рефлексіи представленіе сразу безъ всякой остановки переходитъ въ соотвѣтственное движеніе.

Свобода выбора есть формальная въ томъ смыслѣ, что понятіемъ таковой свободы не опредѣляется содержаніе того, что избирается. Почему избирается то или иное, для этого недостаточно одной формальной свободы выбора, а необходимы реальныя основанія, заключающіяся въ различныхъ побужденіяхъ борющихся между собою, пока одно изъ нихъ не одержитъ верхъ надъ другими. Но выше уже разъяснено, что такая воображае-

мая борьба разнородныхъ побужденій, обыкновенно, не происходитъ, а вмѣсто того бываетъ только рефлексивное взвѣшиваніе и оцѣнка разныхъ возможностей. Столкновеніе же между различными побужденіями, такъ называемая трагическая коллизія, бываетъ лишь въ рѣдкихъ, исключительныхъ случаяхъ, однакожь и въ этихъ случаяхъ не слѣдуетъ смотрѣть на такую борьбу, какъ на нѣчто постороннее для сознанія человѣка и происходящее помимо его воли. Напротивъ такой или иной исходъ трагической коллизіи, разрѣшеніе ея всегда является дѣломъ самого человѣка, его личности. Говорятъ, что человѣкъ всегда дѣйствуетъ въ извѣстной общественной средѣ, подвергаясь разнороднымъ вліяніямъ,—и вотъ гдѣ источникъ борьбы между различными побужденіями, жертвою которой бываетъ его воля. Но это соображеніе теряетъ свою силу въ виду того, что при тѣхъ же общественныхъ вліяніяхъ, въ той же средѣ, мы встрѣчаемъ людей совершенно различныхъ и по характеру, и по своимъ взглядамъ и по направленію ихъ дѣйствій. Коренное основаніе таковыхъ различій несомнѣнно заключается въ субъективной сферѣ, а не въ объективныхъ внѣшнихъ условіяхъ. Когда формальной свободѣ, какъ понятію абстрактному, противопоставляютъ реальную дѣйствительность жизни, гдѣ все опредѣлено и обусловлено, то смыслъ этой противоположности заключается не въ томъ, что только по отвлеченному понятію человѣкъ свободенъ, а на дѣлѣ всякое его дѣйствіе опредѣляется механизмомъ побужденій, и свобода такимъ образомъ оказывается чѣмъ-то трансцендентнымъ, не въ этомъ заключается смыслъ указанной противоположности, а въ слѣдующемъ: пока мы только еще обдумываемъ и обсуждаемъ извѣстное намѣреніе, предположеніе, дотолѣ мы остаемся въ области свободы выбора, но какъ только принято извѣстное рѣшеніе и приведено въ дѣйствіе, то являются и послѣдствія этого, уже независимыя отъ нашей воли и принудительно опредѣляющія дальнѣйшее теченіе ея дѣятельности, и такимъ образомъ то, что было сначала представленіемъ, простою идеей, которую мы могли и признавать, и отрицать, становится фактомъ и получаетъ значеніе непреодолимо дѣйствующаго на насъ побужденія; но не нужно забывать, что это побужденіе мы сами создали. По-

бужденія, образовавшіяся чрезъ осуществленіе нашихъ собственныхъ намѣреній и идей, но тѣмъ не менѣе получающія для насъ характеръ принудительной и непреодолимой необходимости, предопредѣляющей такой, а не иной образъ дѣйствій, конечно, имѣютъ для насъ далеко не равное значеніе. Когда наше положеніе опредѣлилось, родъ дѣятельности и ея характеръ сдѣлались ясными, тогда въ установившихся такимъ образомъ предѣлахъ, свобода выбора становится болѣе ограниченной, но зато и послѣдствія такого или иного употребленія ея менѣе значительны. Когда же, подобно Гераклу, мы находимся въ положеніи, которое можно назвать распутіемъ жизни, тогда свобода выбора имѣетъ великое значеніе, ибо такой или иной выборъ, такое или иное рѣшеніе предопредѣляетъ всю нашу дальнѣйшую судьбу. Такіе, именно, моменты, которые можно назвать распутіями въ жизни и отдѣльныхъ лицъ, и цѣлыхъ обществъ, не поддаются никакому точному опредѣленію и разъясненію, именно потому, что въ эти моменты рѣшающею силою является свободная воля человѣка. Несмотря на то, что нравственный или безнравственный образъ дѣятельности предопредѣляется въ значительной степени и природными задатками человѣка, его, такъ сказать, врожденнымъ характеромъ и посторонними для него, но сильными вліяніями времени и общества, однако здравый смыслъ не напрасно вмѣняетъ въ заслугу или въ вину человѣку свойственный ему характеръ дѣятельности. Чѣмъ это объяснить? Очевидно тѣмъ, что въ жизни каждаго человѣка непременно долженъ быть моментъ, когда единственно его свободная воля наклоняетъ чашку вѣсовъ въ ту или иную сторону, и такимъ образомъ самъ избираетъ свой жребій, однимъ шагомъ предопредѣляя характеръ всей будущей своей дѣятельности.

Свобода состоитъ не только въ актѣ выбора и рѣшеніи, но также, и даже еще болѣе, въ исполненіи задуманнаго и рѣшеннаго. Именно, при осуществленіи задуманнаго предпріятія, приходится считаться со свойствами вещей и людей, и дѣло мудрости состоитъ въ томъ, чтобы преодолѣть встрѣчающіяся препятствія, обойти непреодолимые трудности, расположить людей къ содѣйствію и устроить обстоятельства въ пользу, а не во вредъ задуманнаго дѣла. Но и предвидѣть всего невоз-

можно. Невозможно все напередъ рассчитать и все устроить такъ, какъ было бы желательно. И вотъ почему намѣреній, не-получившихъ осуществленія, всегда больше, чѣмъ сколько уда-ется выполнить, и притомъ не всегда худшія намѣренія оста-ются безъ исполненія. Свобода осуществленія, возможная для человѣка, всегда ограничена и условна. Выше замѣчено, что свобода выбора, которою предполагается возможность предста-вленій, подлежащихъ отрицанію и непризнанію, не можетъ быть признана свойствомъ божественной, неограниченной воли. Иное должно сказать о свободѣ осуществленія. Для существа всемо-гущаго такая свобода должна быть неограниченною. Неогра-ниченность таковой свободы есть слѣдствіе ея безусловной независимости,—субстанціальности. Поэтому всесовершенное существо необходимо мыслится прежде всего, какъ субстанці-альное, какъ безусловная субстанція. И духъ человѣка чѣмъ независимѣе, тѣмъ большимъ обладаетъ могуществомъ. Словомъ независимость—*субстанціальность*, и могущество—*причин-ность*—эти два понятія нераздѣльны.—Разберемъ ихъ.

П. Личинскій.

(Продолженіе будетъ).

Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ.

КАРО, члена Парижской Академіи наукъ.

(Продолженіе *).

Все по Тэну обусловлено движеніемъ „равнодушной, неподвижной, вѣчной, всемогущей, творческой“ формулы,—формулы безличной, подновленной гегелевской „идеи“. Эта формула одиноко звучить, подобно волнообразному колебанію воздуха, и каждое ея движеніе есть существо. Въ ряду такихъ существъ она и открываетъ свой ясный ликъ... Если въ этомъ великая тайна Тэна, то я лучше возвращусь къ *размышленіямъ* Декарта или даже къ *Тімею*...

Тэнъ менѣе неясенъ, когда высказываетъ свою систему, не думая о ней. Вотъ простая и короткая, но гораздо болѣе значительная фраза. При видѣ стклянокъ Коста и эмбриональных зародышей, Тэнъ обращается къ защитникамъ морали и восклицаетъ съ обычной ироніей: „*Это пахнетъ пантеизмомъ. Здѣсь слишкомъ ясно виденъ слѣпой инстинктъ художественной и творческой природы,—врожденное усиліе, которымъ образуется растяжная матерія, приобретающая свойства и совершенства, которыхъ у нея не было*“. Въ этомъ опредѣленіи два лишніе слова. Если инстинктъ природы *слѣпъ*, то природа не *художникъ*, такъ какъ условіе искусства —не дѣйствовать безсознательно и безцѣльно. Я уничтожилъ бы также слово *пантеизмъ*: я вижу здѣсь не болѣе, какъ чистый натурализмъ и переходный оттѣнокъ отъ этого натурализма къ матеріализму Дидро отъ меня ускользаетъ. Мы, въ наше время, часто примѣняемъ высокопарныя слова къ очень

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1896 г. № 16.

простымъ вещамъ и хорошо было бы, въ виду этого, отъ времени до времени возвращаться къ добрымъ старымъ формуламъ, которыя гораздо яснѣе и лучше выражаютъ то, что хотятъ сказать. При современномъ-же злоупотребленіи словами, пожалуй и Эпикуръ былъ бы пантеистомъ.

„*Природа* не повинна въ той роли, которую ее заставляютъ играть противъ Бога. Каждый разъ, какъ эти „новыя школы“ (которыя, въ дѣйствительности, весьма стары) бросаютъ намъ въ лицо это слово (какъ будто слово можетъ замѣнить аргументъ!), я перечитываю опредѣленіе, которое даетъ ему Бюффонъ и нахожу его все болѣе и болѣе удивительнымъ по мѣрѣ того, какъ противники заставляютъ меня все болѣе и болѣе вникать въ его смыслъ: „*Природа*—говоритъ Бюффонъ,—есть система законовъ, установленныхъ Творцомъ для существованія вещей и для преемства существъ. *Природа* не есть вещь, потому что эта вещь была бы всѣмъ; *Природа* не есть существо, ибо это существо было бы Богомъ. Но ее можно считать силой живой, неизмѣримой (*immense*), все обнимающей и оживляющей, которая, будучи подчинена силѣ перваго Существа, начала дѣйствовать только по его волѣ и продолжаетъ дѣйствовать лишь при его содѣйствіи и съ Его соизволенія. Сила эта есть проявленіе части Божественной силы. Вполнѣ отличаясь отъ человѣческаго искусства, созданія котораго суть лишь мертвыя произведенія, или мертвыя продукты, *природа* есть вѣчно живое созданіе (*un ouvrage*), постоянно дѣятельный труженикъ, который умѣетъ все употребить на пользу и, черпая изъ одного и того же источника, не только не можетъ его исчерпать, но лишь обнаруживаетъ его неисчерпаемость. Время, пространство и матерія суть ея (*природы*) средства, вселенная ея объектъ, движеніе и жизнь ея цѣль“. Въ этихъ простыхъ и прекрасныхъ словахъ заключается великій философскій смыслъ. *Природа* есть или не что иное, какъ система законовъ, установленныхъ Богомъ, или она есть все. Но сказать, что она все, значитъ ничего не сказать, если мы не откроемъ ясной идеи подъ этимъ неяснымъ словомъ. „*Природа*, говоритъ Тэнъ,—есть творческая аксіома, вѣчная формула“; но я совсѣмъ не понимаю, что это значитъ, и не

могу, конечно, допустить того, чего не понимаю. Если это выраженіе не есть лишь пышная вывѣска отсутствующей идеи, мѣсто которой она занимаетъ, то она можетъ означать лишь одно—матерію; матерію живую, вѣчную, единственно творческую, высшую; матерію, объятую движеніемъ, которая развивается благодаря присущей ей силѣ и посредствомъ организаціи вызываетъ къ жизни свои разсѣянные элементы; матерію, которая сама осуждаетъ на неизбѣжную гибель неполныя существа и образуетъ вселенную лишь изъ существъ, способныхъ жить, т. е., такихъ, которыя, не нося въ себѣ принципа противорѣчія и смерти, могутъ сохраняться.

Выйдемъ изъ этихъ двусмысленностей. Вѣдь въ сущности, рѣшеній проблемы о происхожденіи міровой жизни немного: ихъ только *два* типа, которые разнообразятся лишь искусственно. Во первыхъ, началомъ міра признается намѣреніе или свободный актъ высшей причины, знающей, что и почему она творитъ: это спиритуалистическое рѣшеніе, отвергаемое всѣми теоріями, стоящими въ большей или меньшей связи съ натурализмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто противопоставляетъ „Природу“ Богу, тотъ исключаетъ тѣмъ самымъ всякое понятіе о заранѣе намѣченномъ планѣ, всякій заранѣе предначертанный законъ, всякій выборъ и допускаетъ только матерію съ ея скрытыми энергіями, изъ которыхъ постепенно, посредствомъ самыхъ непостижимыхъ превращеній, вытекаютъ жизнь и мысль. Тайный порядокъ, бессознательный до появленія человѣческаго ума, способнаго его мыслить, развивающійся по присущей вещамъ необходимости: вотъ основная концепція, изъ которой слѣдуетъ у нихъ все остальное. Господствующая въ природѣ гармонія не есть намѣреніе, это дѣйствіе чисто механическихъ причинъ; это признакъ того, что условія, обезпечивающія существованіе, выполнены; это—результатъ того равновѣсія существа съ внѣшними условіями, въ которое оно постоянно стремится стать. Это признакъ и дѣйствіе, съ одной стороны, тѣхъ внутреннихъ законовъ, по которымъ съ необходимою послѣдовательностью, чрезъ рядъ разнообразныхъ состояній, развиваются матеріальныя энергіи, а съ другой,—*слѣпото инстинкта*, который, ничего не предобразуя заранѣе, однако все приводитъ въ поряд-

докъ, если и не въ самый лучшій, то по крайней мѣрѣ въ надлежащій, достаточный для поддержанія и расширенія жизни и во всякомъ случаѣ достаточно оправдываемый характеромъ необходимости, которымъ онъ запечатленъ.

Вотъ оба типа объясненія міра, изложенные въ самыхъ простыхъ словахъ: предначертанные законы или слѣпья силы; порядокъ, обнаруживающій свободный выборъ или же необходимость; Богъ или „Природа“. Если вы можете вѣрить только въ систему связанныхъ между собою фактовъ, которые въ сущности суть не что иное, какъ проявленіе саморазвивающейся матеріальной энергіи, ставящей на мѣсто воображаемаго дѣйствія трансцендентной Причины медленное и постоянное дѣйствіе своего *слѣпого инстинкта*,—если вы вѣрите только въ это, то зачѣмъ говорите каждую минуту о *высшей аксіомѣ*, о *творческой формулѣ*, которыя напрасно вводятъ умъ въ вѣчныя недоразумѣнія? Тэнъ гдѣ-то говоритъ, что по вопросу о Богѣ его раздѣляетъ съ противниками только грубость метафоры. Это, однако, значитъ слишкомъ низко смотрѣть на своихъ противниковъ,—думать, будто ихъ способенъ обмануть образъ (метафора) или слово. Нѣтъ, для нихъ Богъ отнюдь не есть метафора, подъ которой будто бы скрывается имманентная и необходимая дѣятельность „Природы“. „Природа“, въ томъ смыслѣ, въ какомъ вы употребляете это слово, есть полное отрицаніе Бога. Не метафора раздѣляетъ васъ съ вашими критиками, а полная протовоположность.

Настоящіе учителя Тэна въ метафизикѣ не *Пьеръ* или *Поль*, ва которыхъ онъ указываетъ, а—*Лукрецій* и *Дидро*. Но Лукрецій и самъ довольно слабо увѣренъ въ своей собственной системѣ: въ самомъ его гнѣвѣ противъ боговъ, равно какъ и въ его ненависти противъ всѣхъ формъ суевѣрія, все еще остается какое-то невольное уваженіе и какая-то неотвязчивая вѣра, которая его, такъ сказать, преслѣдуетъ. Въ чистомъ и простомъ отрицаніи не могло бы быть ни такихъ краснорѣчивыхъ проявленій гнѣва, ни такого поэтически-страстнаго негодованія. Дидро энтузіастъ; въ его жилахъ течетъ горячая кровь,—сердце бьется и голова до того разгорячается, что готова, повидимому, разорваться! Стилъ его, при всей непослѣ-

довательности и непостоянствѣ его сильнаго темперамента, отличается какимъто заразительнымъ пыломъ. Тэнъ возобновляетъ работу Лукреція и Дидро съ ресурсами, накопленными громаднымъ личнымъ трудомъ, обширной эрудиціей и долгимъ умственнымъ общеніемъ съ Гегелемъ и Спинозою. Но, при такомъ избыткѣ силъ, у него замѣчается какая-то неумолимая холодность.

III.

Намъ нѣтъ необходимости разбирать здѣсь произведенія Тэна, какъ историка литературы. Мы не можемъ однако же не отмѣтить здѣсь, чѣмъ его критика связана съ его философскимъ ученіемъ. Она составляетъ его реальную и конкретную часть,— постоянное примѣненіе, примѣръ. Она выражаетъ, съ поразительной рельефностью, и недостатки этой новой философіи, и сильныя свойства ума, повсюду и безъ мѣры примѣняющаго эту философію.

Самое значительное произведеніе его въ этомъ родѣ есть *Исторія англійской литературы*. Это есть не что иное, какъ фактическое доказательство его системы, примѣняемой съ чрезвычайнымъ упорствомъ на тысячи восьмистахъ страницъ къ исторіи цивилизаціи, избранной предметомъ изслѣдованія. Самое строгое единство господствуетъ во всѣхъ частяхъ этого произведенія,—до послѣдней мелочи стиля автора. Сколько таланта и знанія принесено здѣсь въ жертву предвзятой идеѣ (*idée fixe*)!

По Тэну, не существуетъ различныхъ методовъ для различныхъ областей знанія, а только—одинъ: методъ, служащій для объясненія фактовъ неорганическаго міра и органическаго царства, пригоденъ, по Тэну, и для изученія литературы. Вѣдь, по этой новой философіи, нельзя, въ самомъ дѣлѣ, дѣлать существующее на матеріальное и духовное: существуютъ только *факты*, —будутъ-ли то факты физическіе, или интеллектуальные. Нѣтъ *субстанцій* и *существъ*, а есть только явленія, зависящія однѣ отъ другихъ. выражающія нѣкоторыя, болѣе или менѣе интенсивныя силы, направляемыя въ ту или другую извѣстную сторону и измѣняемыя сообразно извѣстнымъ обстоятельствамъ.

Критика сводится къ измѣренію именно этихъ силъ. Это пріемъ анализа физическаго и фізіологическаго,—въ сущности всегда одинаковаго, примѣняется-ли онъ къ произведеніямъ искусства, къ живымъ тѣламъ или неодушевленной матеріи. Но пусть существуютъ только факты, какъ выраженіе нѣкоторыхъ силъ; существуютъ-ли, по крайней мѣрѣ, факты, не подвластные роковой необходимости и служащіе выраженіемъ свободныхъ силъ?—Было бы, по Тэну, ребячествомъ думать такъ. „Свободныя силы“—эти два слова противорѣчатъ другъ другу. Сила есть не что иное, какъ болѣе общій фактъ, изъ котораго вытекаютъ другіе, какъ слѣдствіе изъ закона. *Причина, сила, законъ*: все это понятія тождественныя, выражающія первоначальную и основную черту каждой группы фактовъ,—ихъ зависимость отъ универсальнаго механизма.

Исторія, слагающаяся изъ фактовъ человѣческой—духовной и нравственной жизни, есть, слѣдовательно, не что иное, какъ *механическая проблема*. Тэнъ высказываетъ это съ полною опредѣленностію. „Единственное различіе между проблемами нравственными и физическими,—говоритъ онъ ¹⁾,—состоитъ въ томъ, что въ первомъ случаѣ направленіе и объемъ силъ нельзя вычислить съ такоюже точностію, какъ это можно сдѣлать во второмъ. Хотя потребность или способность и есть количество, допускающее степени, подобно, наприм., давленію или тяжести, однако ихъ величина точно не измѣрима, какъ измѣрима величина давленія или тяжести. Но, хотя такимъ образомъ средства означенія (notation) въ нравственныхъ и физическихъ наукахъ не одинаковы, тѣмъ не менѣе, такъ какъ предметъ у нихъ одинъ и тотъ же (силы, ихъ направленіе и объемъ), то можно сказать, что конечный результатъ въ тѣхъ и другихъ достигается по одному и тому же правилу“.

Философія исторіи, литературная критика, и эстетика Тэна резюмируются въ слѣдующихъ формулахъ: „Іерархія необходимостей управляетъ какъ духовнымъ, такъ и физическимъ міромъ; цивилизація, вѣкъ, народъ суть развивающіяся опредѣленія; человѣкъ—ходячая теорема“ ²⁾.

¹⁾ *Histoire de la littérature anglaise*. (Исторія англійской литературы). Введеніе, стр. XXXI.

²⁾ *Французскіе философы*. (*Les Philosophes français*).

По крайне мѣрѣ съ Тэномъ мы не испытываемъ неудовольствія не знать, съ кѣмъ имѣемъ дѣло. Никогда фатализмъ не выказывался съ болѣе спокойною увѣренностью...

Чѣмъ же можетъ быть, судя по этимъ принципамъ, исторія литературы?

Литература есть часть цивилизаціи народа. Она показываетъ, какъ жилъ и мыслилъ тотъ или другой народъ,—показываетъ на множествѣ спеціальныхъ фактовъ, изъ которыхъ слагается, эмоцій, идей, разсужденій. Слѣдовательно, она позволяетъ легче уловить тѣ основныя черты, тѣ *производящіе элементы* и движущія силы всѣхъ эволюцій, которыя претерпѣваетъ исторія націи. Изучать литературу, значитъ стараться отыскать, путемъ анализа, первоначальныя причины, производящія факты, изъ которыхъ можно вывести природу и преобразование этой литературы, ея отношеніе къ другимъ выраженіямъ жизни этого народа, какъ-то: къ философіи, политикѣ, искусству и религіи. Подобнымъ же образомъ, и изучать писателя, значитъ стараться отыскать причину того, что онъ чувствовалъ и думалъ *такъ, а не иначе*,—законъ нравственныхъ необходимостей, управлявшихъ его сердцемъ и умомъ. Самъ писатель, такъ же, какъ литература, есть не что иное, какъ группа явленій, которыя могутъ быть опредѣлены посредствомъ анализа и сведены къ извѣстному закону.

Три первоначальныя силы, которыя, комбинируясь между собою, производятъ цивилизацію и всѣ ея трансформаціи, благодаря измѣненію обстоятельствъ и послѣдовательности роковыхъ импульсовъ, суть: *раса, среда и моментъ времени*. Попробуемъ уяснить эти сивиллинскія (sibyllines) формулы, при помощи самого Тэна. *Раса*, по Тэну, есть предрасположеніе (disposition),—врожденное, наследственное, различное у различныхъ народовъ, связанное съ различіями темперамента и тѣлесной структуры. *Среда*—это совокупность естественныхъ или политическихъ и соціальныхъ обстоятельствъ и условій, которыя, измѣняя и дополняя природное предрасположеніе народовъ, разнообразятъ вліяніе на нихъ внутренней структуры. Наконецъ, *моментъ* представляетъ особый родъ вліянія, которое слагается изъ быстроты, пріобрѣтаемой вслѣдствіе посто-

янной импульсивности расы, и—результата, производимаго средой, въ которой она живетъ. Эти первоначальныя силы поражаютъ систему дѣйствій, которая, именно, и есть цивилизація и самый выразительный типъ которой есть литература.

Составляя свою исторію англійской литературы, Тэнъ хочетъ дать намъ доказательство своей системы. Можно подумать, что онъ гораздо менѣе интересуется спеціальнымъ предметомъ своего изслѣдованія, нежели тезисомъ, который упорно стремится доказать. Тэнъ самъ объявляетъ, что выбралъ англійскую литературу, вслѣдствіе нѣкоторыхъ особенныхъ обстоятельствъ, дѣлающихъ болѣе легкимъ и болѣе яснымъ, въ этомъ частномъ случаѣ, рѣшеніе этой проблемы механики. Онъ надѣется въ этой области съ большей точностью опредѣлить *основныя пружины*, лучше показать ихъ постепенное дѣйствіе и нагляднѣе „объяснить, какъ они постепенно выводили къ свѣту великія политическія, религіозныя и литературныя произведенія, и раскрыть тотъ *внутренній механизмъ*, посредствомъ котораго Саксонскій варваръ сдѣлался тѣмъ Англичаниномъ, какого мы видимъ теперь“.

Итакъ, Тэнъ приглашаетъ читателей не къ чему иному, какъ къ установкѣ тезиса натуралистической философіи!

Конечно, я далекъ отъ того, чтобы оспаривать нѣкоторые результаты, достигаемые путемъ примѣненія этого метода. Онъ позволяетъ уму, его примѣняющему, энергично овладѣвать идеями и фактами, которые онъ, такъ сказать, преслѣдуетъ, укрощаетъ (*dampne*) и гнетъ (*plie*), какъ ему угодно. Онъ (этотъ методъ) сообщаетъ и изложенію строгій порядокъ, и чисто дедуктивную связность. Но кто не предчувствуетъ и кто не испыталъ обусловленныхъ этимъ методомъ серьезныхъ затрудненій уже въ предыдущихъ произведеніяхъ того же автора? Кто не пожалѣлъ Тэна, быть можетъ, уже тысячу разъ, видя, какъ онъ добровольно попадаетъ въ тиски своей теоремы и, съ едва сдерживаемыми конвульсіями таланта, пытается изъ нихъ высвободиться? Здѣсь, въ пріемахъ его критики, еще остается напряженіе воли, слишкомъ замѣтное для того, чтобы читатели могли свободно пользоваться всѣми накопленными ресурсами его ума и этими, столь сильными и столь глубокими, наблю-

деніями, объединенными въ одномъ гигантскомъ силлогизмѣ, который развивается въ цѣлыхъ трехъ томахъ.

И это не первая попытка Тэна въ этомъ родѣ. Въ его многочисленныхъ статьяхъ, въ нѣкоторыхъ главахъ его книги о „*французскихъ философахъ*“, въ его этюдахъ о Титѣ Ливіи и Лафонтэнѣ уже проявилось это его пристрастіе къ прямолинейнымъ построеніямъ, сообщающимъ исторіи, морали и критикѣ характеръ трактатовъ по геометріи. Каждое изъ его произведеній, столь многочисленныхъ и разнообразныхъ по предмету, столь сходныхъ, съ другой стороны, по методу, неизмѣнно заключается все сполна уже въ первой фразѣ, выражающей ея *силу, направленіе и объемъ*: все остальное, развитое въ тысячѣ или двухъ тысячахъ фразъ, есть не что иное, какъ мнимо—строгое доказательство путемъ анализа и дедукціи поставленнаго въ началѣ тезиса, выражающаго „законъ“. Искусство заключается въ томъ, чтобы съ перваго раза открыть этотъ законъ, опредѣляемый *темперamentомъ* народа или человѣка, *обстоятельствами*, въ которыхъ онъ развивается, и *способностями*, которыя отсюда вытекаютъ. Все это резюмируется въ краткой формулѣ. Владѣя формулой, вы имѣете уже и все остальное. Безчисленные факты заключаются въ полустроку: „Вы держите 1200 лѣтъ и половину древняго міра на своей ладони“¹⁾.

Примѣните этотъ пріемъ къ великимъ людямъ, къ великимъ вѣкамъ, къ славнымъ націямъ,—и вы постепенно сведете ихъ всѣ къ одной формулѣ. Интеллектуальное развитіе народа или человѣка есть слѣдствіе употребленія его господствующей способности, а эта послѣдняя—слѣдствіе его организаціи и климата:—вотъ неизмѣнная рамка, въ которой должна двигаться новая школа историковъ и критиковъ, вызванная къ жизни и представляемая Тэномъ. Старая исторія,—увѣряютъ насъ,—отжила свое время, также какъ и старая критика. Боссюэ, историкъ безъ метода, Монтескье, теоретикъ безъ теоріи, вы и не подозрѣвали великой тайны римской исторіи! *Темперamentъ* римлянъ: сухой и ясный умъ, какъ слѣдствіе первоначальнаго строенія мозга; постоянное *обстоятельство*: необ-

¹⁾ *Les philosophes français* (Французскіе философы).

ходимость думать о своей выгодѣ и дѣйствовать цѣлымъ обществомъ; *слѣдствіе*: эгоистическая и политическая способность. Эта способность объясняетъ все: общество, управленіе, искусство сражаться, торговать и править, частныя привязанности, религію и науку.

Я, конечно, не смѣю останавливать фізіолога, по своему объясняющаго мнѣ причины величія и паденія римлянъ. Но, въ концѣ концовъ, кто-же увѣритъ меня, что первоначальное строеніе мозга Римлянъ должно было непременно произвести сухой и ясный умъ? Я слишкомъ мало знаю объ этомъ; Тэнъ также; и я боюсь, чтобы это положеніе не оказалось чистой гипотезой, которую хотятъ возвести въ принципъ. Это должно быть; слѣдовательно, это и есть. Разсужденіе недостаточное и, до новаго доказательства, я извиняю Монтескье за то, что онъ не выводилъ римскую исторію изъ строенія мозга Римлянъ.

У Тэна одно и то-же объясненіе какъ для личностей, такъ и для народовъ. Такъ какъ человѣкъ есть не что иное, какъ *ходячая теорема*, то объясненіе каждаго человѣка будетъ лишь силлогизмомъ, уменьшеннымъ до размѣровъ человѣческой жизни, вмѣсто того, чтобы быть увеличеннымъ до размѣровъ нѣсколькихъ столѣтій. Титъ Ливій—историкъ ораторъ, *in historiâ orator*; все выводится у него изъ этой способности, которая сама обусловлена темпераментомъ Тита Ливія и обстоятельствами, при которыхъ онъ развивался. Шекспиръ—первый поэтъ; главная его способность—воображеніе. Мильтонъ—поэтъ мускулистый (*musculeux*); его господствующая способность: логика и т. д., и т. д.

Литературная и политическая исторія Англіи является, при такой обработкѣ, галлереей темпераментовъ, среди которыхъ преобладающимъ оказывается сангвиническій, какъ слѣдствіе сильнаго питанія страны.

Исторія и литература, такъ понятая, производятъ на меня впечатлѣніе нѣкоторыхъ анатомическихъ музеевъ. Каждый предметъ въ этихъ музеяхъ имѣетъ свою пружину, заставляющую дѣйствовать всю систему. Тэнъ разбираетъ духовнаго человѣка, какъ разбираютъ скелетъ; потомъ, какъ ловкій механикъ, вновь составляетъ машинку и прилаживаетъ движущую пружину.

жину. Верхъ искусства въ томъ, чтобы заставить его играть, какъ живого,—заставить воспроизводить по желанію моральныя движенія, сложную и тонкую игру идей и ощущеній, которыя въ дѣйствительности характеризовали демонстрируемый субъектъ. Тэнъ уже владѣеть нѣкоторымъ числомъ совершенно отполированныхъ и чудесно дѣйствующихъ пружинъ. Есть пружина—Кузенъ (le ressort Cousin), пружина—Макколей, пружина—Диккенсъ, пружина—Сень-Симонъ, пружина—Карлейль и много другихъ. Прибавимъ еще пружину—Бога (le ressort-Dieu), который есть не что иное, какъ законъ, вытекающій изъ строенія вселенной и изъ котораго воображеніе, при помощи ряда метафоръ, сдѣлало существо. Вотъ доказательство великой оконченной механики! Тэнъ можетъ теперь отдохнуть или лучше, будетъ терпѣливо надѣяться, что вмѣсто того, чтобы глубже вдаваться въ столь однообразную систему, съ которою даже талантъ едва ли въ силахъ насъ примирить,—этотъ сильный умъ, овладѣвъ собою и своими силами, освободится изъ мертвящихъ тисковъ этой системы, направитъ въ другую сторону свои подавленные и извращенныя силы и проявитъ ихъ, наконецъ, вполне самостоятельно.

Сколькоимъ, въ самомъ дѣлѣ, нужно пожертвовать, чтобы подвергнуть нравственный міръ пыткамъ подобныхъ приемовъ! Изъ него нужно исключить чувство жизни,—все, что есть въ немъ наиболѣе простодушнаго, свободнаго, нѣжнаго и разнообразнаго; все оригинальное, человѣческое, индивидуальное, *личное*; словомъ все, что возвышается надъ фатальностями расы, климата и среды!

Нужно, слѣдовательно, исключить самое дорогое и священное въ человѣкѣ,—что есть въ немъ въ собственномъ смыслѣ *человѣчнаго* среди природы, подчиненной необходимости; все, что въ благородномъ сердцѣ протестуетъ противъ всякаго физическаго или нравственнаго рабства,—свободу и все высокое и оригинальное, обусловленное ею въ психологіи и исторіи: блестящія паденія и темныя заслуги, самопожертвованіе и героизмъ. Все это должно пасть предъ заявленіемъ Тэна, по которому порокъ и добродѣтель суть такіе же продукты, какъ купоросъ и сахаръ¹⁾.

1) *Histoire de la littérature anglaise*, Introduction (Исторія англійской литературы. Введеніе)

Таковъ неутомимый механизмъ, который выдается намъ за истинный литературный методъ и который долженъ ввести въ моральныя науки недостающую имъ точность. Намъ говорятъ о повѣркѣ. Но кто не понимаетъ заранее, что эта повѣрка будетъ здѣсь призрачна? Въ нравственныхъ наукахъ факты представляютъ такую подвижную поверхность, требуютъ такой разнообразной и тонкой оцѣнки, что неизбежно отразятъ каждый оттѣнокъ мысли наблюдателя. Въ нихъ можно увидеть все, что угодно, если не предохранить себя заранее отъ этого субъективизма. Есть только одно условіе для того, чтобы наблюдение было объективно: это—отсутствіе системы. Всякая предвзятая идея измѣняетъ наблюдаемую дѣйствительность; всякая гипотеза сообщаетъ фактамъ свою окраску и свое отраженіе. Это извѣстно мастерамъ подлинно свободной критики, —Сень-Бёву, на примѣръ, котораго на основаніи нѣкоторыхъ его философскихъ мнѣній можно было бы сблизить съ Тэномъ, еслибы не инстинктъ художника и вкусъ наблюдателя, который отличаетъ его произведенія отъ однообразныхъ и насильственныхъ приемовъ Тэна. У этихъ мастеровъ критики было лишь одно предвзятое мнѣніе—не имѣть никакого предвзятаго мнѣнія. И вотъ что сообщаетъ столь большую цѣну ихъ наблюденіямъ! Тамъ, напротивъ, гдѣ не достаетъ этого безпристрастія, я недовѣрчивъ, и самая выработанная теорія для меня есть не что иное, какъ насиліе системы надъ дѣйствительностью. Прибавлю, что такого рода смѣлыя обобщенія, какъ обобщенія Тэна, которыя имѣютъ притязаніе вывести изъ одной формулы цѣлую науку, нигдѣ не должны быть признаны менѣе умѣстными, чѣмъ въ сферѣ нравственныхъ фактовъ. Я не думаю, однако, чтобы можно было подогнать подъ одну линію всю исторію или литературу народа, или даже проявленія гения одного человѣка. Здѣсь все такъ сложно, здѣсь переплетаются между собою такія тонкія нити обстоятельствъ и разнообразныхъ вліяній и самый предметъ настолько труденъ для опредѣленія (ибо неопредѣленность есть, такъ сказать, самый его принципъ)—что кажется почти невозможнымъ понять здѣсь основную и первоначальную истину, производящій фактъ. Факты нравственнаго порядка группируются и рас-

полагаются не такъ, какъ факты физическіе. Нѣтъ, туда, гдѣ вмѣшивается принципъ человѣческой, т. е., индивидуальный и свободный, не пытайтесь примѣнять вашихъ узкихъ категорій: онѣ не выразятъ предмета. Умѣстить въ одну формулу судьбу великаго народа или великаго человѣка, значитъ подвергаться ошибкѣ произвольно узкаго взгляда, который схватываетъ лишь одну точку на необъятномъ горизонтѣ и который съ этого, произвольно выбраннаго, пункта хочетъ опредѣлить весь горизонтъ. Даже и этотъ образъ все еще неточенъ. Всѣ формы, и виды страны могутъ быть, правда, до извѣстной степени опредѣлены по одной формѣ или по одному виду для наблюдателя, привыкшаго къ путешествіямъ и сравненіямъ. Но въ сферѣ фактовъ нравственнаго порядка свобода занимаетъ такое большое мѣсто, что каждую минуту спутываетъ всѣ сравненія, дедукціи и догадки такого рода.

Оставимъ физическимъ и естественнымъ наукамъ идею рока, или фатальности: эти науки только и дѣлаютъ, что выражаютъ въ формулахъ необходимость извѣстныхъ фактовъ. Но не пытайтесь насильственно переносить эту идею въ науки нравственнаго порядка. Такой непостоянный и сложный элементъ, какъ человѣкъ и народъ, всегда будетъ разбивать эти безплодныя попытки. Не сводите человѣческую природу къ рамѣмъ тѣхъ рѣкъ, истокъ которыхъ наука знаетъ, теченіемъ которыхъ она, до нѣкоторой степени, управляетъ и относительно которыхъ можетъ предсказывать наводненіе, разливы и пр. У человѣческой природы есть капризы и глубины океана, но—океана, который имѣлъ бы въ самомъ себѣ свободную причину своихъ волненій и бурь.

Во всемъ этомъ Тэнъ вполне вѣренъ своей системѣ, превращающей Бога въ законъ, человѣка—въ составную (*resultante*) часть механическихъ силъ. Онъ согласенъ также и съ пантеистами. Спиноза гдѣ-то насмѣхается надъ писателями, разсуждающими о человѣческихъ страстяхъ, добродѣтеляхъ и порокахъ такъ, какъ будто бы для нихъ дѣло идетъ не о естественныхъ вещахъ, т. е., не о вещахъ, опредѣленныхъ общими законами вселенной. „Они, кажется,—говоритъ онъ,—смотрятъ на человѣка въ природѣ, какъ на государство въ государствѣ.

Если имъ вѣрить, то человѣкъ гораздо болѣе нарушаетъ порядокъ вселенной, чѣмъ участвуетъ въ немъ. На самомъ-же дѣлѣ, не случается ничего такого, что можно-бы было приписать какой-нибудь неправильности такого рода, который былъ-бы порокомъ (*un vice*) природы, ибо природа всегда одна и та же: всюду одинакова и всюду имѣетъ то же свойство и ту же силу. Иными словами,—законы и правила природы, по которымъ всѣ вещи рождаются и измѣняются, вездѣ и всегда одни и тѣже и, слѣдовательно, все, что бы то ни было, слѣдуетъ объяснить по одному и тому же методу, т. е., одними и тѣмиже универсальными законами природы". ¹⁾

Говорятъ иногда, чтобы оправдать Тэна, будто его теорія группировки нравственныхъ явленій около одного главнаго явленія, которое держитъ ихъ въ зависимости отъ себя, есть идея Гегеля! Не спорю, хотя это утвержденіе требуетъ объясненій и доказательствъ, которыхъ намъ не даютъ. Всѣ доктрины, исключаютія свободу, похожи другъ на друга по своимъ слѣдствіямъ.

Однако, я, съ своей стороны, вижу въ этомъ литературномъ методѣ не что иное, какъ натурализмъ въ его современномъ видѣ. Это *Позитивизмъ*, примѣненный къ литературѣ. Главными признаками позитивистическаго метода служитъ здѣсь слѣдующее: душа разсматривается здѣсь, какъ совокупность явленій, подобныхъ явленіямъ чисто физическимъ и происходящихъ другъ отъ друга по необходимой связи; идея причинности замѣняется идеей закона; къ явленіямъ умственнаго и нравственнаго порядка примѣняется чисто физиологическій методъ. Принципъ здѣсь, очевидно, тотъ же: разъ даны группа, серія, существо,—утверждается необходимая связь, соотношеніе во всѣхъ членахъ серіи, взаимная зависимость всѣхъ частей существа. Вслѣдствіе какого именно злоупотребленія и какою цѣною этотъ великій принципъ, столь плодотворный въ примѣненіи къ изученію тѣлъ и организмовъ, перенесенъ въ изученіе духовныхъ и свободныхъ существъ,—это слишкомъ извѣстно. Анализъ духовнаго міра, изученіе талап-

¹⁾ *Spinoza, Ethique, Préambule de la 3-e série.*

товъ и души, доктринъ и характеровъ есть,—говорять,—не болѣе, какъ вѣтвь зоологіи: психологія входитъ въ естественную исторію, какъ часть. Дѣйствительно, Гегель и Спиноза, вѣроятно, не стали-бы ни противъ чего здѣсь протестовать, кромѣ развѣ аппарата для метафизическихъ формулъ и таинственнаго авторитета двухъ великихъ именъ въ теоріи, со-всѣмъ не таинственной и не мистичной,—напротивъ, въ сущности, гораздо болѣе простой, чѣмъ это можно думать сначала, часто осуждавшейся, но всегда возраждавшейся и теперь снова пробудившейся къ жизни со всѣмъ очарованіемъ молодыхъ талантовъ, умѣющихъ пользоваться пристрастіемъ публики къ позитивнымъ наукамъ, эфемерною реакціею противъ спиритуализма, смутными надеждами и волненіями новаго времени.

Стиль Тэна выражаетъ его доктрину и вмѣстѣ обнаруживаетъ характеръ автора. Я хотѣлъ отдать отчетъ самому себѣ въ томъ впечатлѣніи, которое производитъ на меня этотъ систематическій и властный талантъ, этотъ рѣзкій и сильный стиль, мопотонный въ своихъ вольностяхъ, поражающій какимъ-то холоднымъ блескомъ. Я хотѣлъ бы показать, какъ Тэнъ преслѣдуетъ Природу до глубины ея самыхъ мрачныхъ убѣжищъ и какъ овладѣваетъ ею съ холоднымъ насиліемъ. Ничто не устрашаетъ его въ этой слѣпой волшебницѣ; у нея нѣтъ для него ни тайнъ, ни ужасовъ. Все въ ней божественно, потому что все необходимо. Или лучше: нѣтъ ничего божественнаго въ этой одинаковой и общей необходимости вещей, называемой „*Природою*“. Всѣ ея кажущіяся уклоненія и безобразія не менѣе для него привлекательны, чѣмъ самыя блестящія красоты. До уродливости огромное, гигантское имѣетъ для него, кажется, даже болѣе привлекательности, чѣмъ прекрасное и особенно—чѣмъ слабое. Онъ болѣе любитъ міромъ въ развитіи его силъ, чѣмъ—въ божественномъ спокойствіи его гармоній. Для передачи этой картины развитія естественныхъ силъ онъ обладаетъ смѣлой кистью, обиліемъ образовъ и метафоръ, стилемъ, въ высшей степени сжатымъ,—средствомъ какъ-бы напряженія мускуловъ ума. Это какая-то форсированная литература. Всякій психологическій и нравственный субъектъ есть для него группа явленій, связанныхъ закономъ, и

какъ бы сокращеніе Природы, которую нужно уловить во всѣхъ ея деталяхъ. Такъ какъ въ Природѣ нѣтъ ничего низкаго и недостойнаго, то нужно передавать ее всю, безъ урѣзокъ и произвольнаго выбора. Я представляю себѣ Тэна заключающимъ всякій предметъ и всякій вопросъ въ замкнутую рамку его дедукцій,—подобно рыболову, захватывающему уголокъ моря въ свои сѣти, съ рѣшимостію не упускать изъ нихъ добычи. Посмотрите, онъ тянетъ къ себѣ полную сѣть, захвативъ изъ Океана все, что онъ содержитъ въ себѣ въ данномъ мѣстѣ,—все, что кишитъ, ползаетъ или плаваетъ на его илистомъ днѣ и въ волнахъ. Сѣть наполняется, растягивается и грозитъ разорваться. Тяжесть увлекаетъ ее ко дну. Сѣть тащится по взрываемому ею песку; своей массой и массой захваченной добычи, которую влечетъ, она сопротивляется усилію рыболова. Но все это—ничего и настойчивая рука преодолеваетъ всѣ сопротивленія: весь этотъ грузъ вытасченъ на поверхность водъ, при свѣтѣ дня, на ровный берегъ: неизвѣстныя чудовища, обломки, не имѣющія названія, илъ и песокъ, животныя и растенія, мрачная растительность моря, жизнь и смерть—все здѣсь вмѣстѣ. Зритель удивляется тому, что можетъ содержать одинъ уловъ!

И съ такимъ насиліемъ Тэнъ относится ко всякому предмету! Какое-то какъ-бы ожесточенное преслѣдованіе частныхъ, подборъ образовъ; сосредоточеніе усилій на каждомъ отдѣльномъ пунктѣ; воля, упорно не желающая потерять ничего изъ того, что, по ея мнѣнію, составляетъ одну естественную группу, которую Тэнъ намѣревается перестроить и возсоздать, въ которой нѣтъ ничего незначительнаго, гдѣ все стоитъ въ связи со всѣмъ, такъ какъ каждая подробность есть доказательство тезиса, каждый фактъ по своему выражаетъ внутреннюю необходимость, составляющую подлинную сущность бытія и подчиняющую своему закону даже и тѣ явленія, совокупность которыхъ мы называемъ личностью: все это вмѣстѣ служитъ характернымъ признакомъ и выраженіемъ критики и доктрины Тэна!

Какъ мы сказали, умъ этого грубаго и сильнаго работника выражается особенно въ *Исторіи англійской литературы*. Тамъ на каждой страницѣ мы замѣчаемъ кропотливую дедукцію си-

стемы, питающейся быстрымъ и поразительнымъ по количеству чтеніемъ,—системы, выработанной, связной и исполненной мысли. Все это могло-бы сообщить писателю авторитетъ, если бы авторитетъ могъ быть тамъ, гдѣ въ каждомъ положеніи чувствуется недостатокъ мѣры, излишекъ силы, какое то болѣзненное увлеченіе таланта, гдѣ всѣ средства обширнѣйшей и богатѣйшей эрудиціи служатъ лишь матеріаломъ и отданы въ жертву неумолимому механизму предвзятой идеи.

Этотъ крайній логикъ есть въ то же время художникъ, воспроизводящій пейзажи и нравы, но—художникъ своеобразный. Онъ улавливаетъ всѣ подробности въ ихъ грубой реальности и безъ разбора переноситъ ихъ въ свою память: изъ этихъ-то воспоминаній, наскоро и безъ разбора собираемыхъ всегда возбужденною и напряженною волей, онъ возстановляетъ цѣлыя картины съ необычайною силою и рельефностью. Иногда онъ достигаетъ удивительныхъ эффектовъ,—описанія неба, климата, страны и людей, которые въ концѣ концовъ, подъ вліяніемъ всѣхъ этихъ условій, превращаютъ свои личныя особенности въ элементъ національнаго характера.

Въ четырехъ или пяти великихъ эпохахъ варварства или „прогрессирующей цивилизаціи“, которую Тэнъ изображаетъ намъ въ своихъ картинахъ, онъ собираетъ массу подробностей, которыя приковываютъ нашъ взоръ и расфиваютъ его: Когда каждая черта въ отдѣльности поражаетъ глазъ, цѣлое воспринимается смутно, и впечатлѣніе получается неясное. Краска, слишкомъ густо положенная на узкомъ пространствѣ, закрываетъ линіи и скрываетъ рисунокъ. Къ этимъ слишкомъ яркимъ картинамъ нельзя приближаться, не испытывая утомленія глазъ. Нужно приниматься за нихъ нѣсколько разъ, чтобы найти вѣрную точку перспективы и ясно видѣть эти, черезъ чуръ обильныя подробностями, картины. Часто, однако, даже и это не помогаетъ.

Отмѣтимъ также у Тэна его характерное стремленіе къ реализму, которое превосходитъ у него всякое воображеніе ¹⁾.

1) То рисуются у него ужасныя оргіи „обильныхъ возліаній“, картины которыхъ возобновляются такъ часто, что наконецъ портятъ литературное впечатлѣніе; то изображается возбужденіе „горличихъ головъ“ „волненіе крови“ и вся-

Иногда эта неумолимая кисть, которую ничто не останавливаетъ, позоритъ безъ причины эпохи, произведенія, людей, которые никогда не получали подобныхъ ударовъ. Схоластика резюмируется для него *въ трехъ видахъ работы на днѣ черной ямы...* Въ Томѣ Аквинскомъ онъ видитъ лишь примѣръ того, до чего можетъ дойти *человѣческая глупость*. Среднѣ вѣка гдѣ-то сравниваются у него съ *навозомъ*. Мадонна Рафаэля есть не что иное, какъ *великолѣпное дѣвственное животное* (*magnifique animal vierge*). Словомъ, повсюду, съ начала и до конца его произведенія, можно было бы указывать на эти его чрезвычайныя, чудовищныя картины, то изложенныя свободно и пространно, то сокращенно выраженныя въ какой-нибудь неслыханной метафорѣ.

Читая эту книгу, гдѣ талантъ блещетъ на каждой страницѣ, гдѣ, вслѣдствіе чрезмѣрной напряженности глаза, каждая черта несоразмѣрно увеличена, — невольно начинаешь вспоминать о романистѣ Бальзакѣ. Между этими двумя умами есть, въ самомъ дѣлѣ, очень замѣтное сходство, — почти родство. Тэнъ, при всей солидности и глубинѣ своего образованія, котораго недоставало Бальзаку, при серьезности своего умственного развитія, проявляетъ въ литературѣ нѣкоторыя изъ тѣхъ же свойствъ, какія мы находимъ у Бальзака, и производитъ то же дѣйствіе. Онъ примѣняетъ къ исторіи исчезнувшихъ цивилизацій тотъ же даръ реконструкціи полной и въ то же время мелочной, который Бальзакъ примѣнялъ къ изображенію соціальной дѣйствительности и современной жизни. Мы находимъ у него тѣ же преувеличенія, которыми полна *Чело-*

кии тѣлесныя излишества. Удивляешься смѣлости и обилію нѣкоторыхъ пластическихъ описаній. Здѣсь видишь людей „неподвижно и съ дрожью во всѣхъ жилахъ стоящихъ передъ бѣлымъ трепещущимъ тѣломъ“ и т. д. Можно было бы умножать подобнаго рода примѣры почти до безкопечности... Уже простое эстетическое чувство, безъ всякихъ разсудочныхъ опроверженій, безъ всякихъ справокъ съ моралью, осуждаетъ эти и другія подобныя черты, и если я указываю здѣсь на нихъ, то лишь потому, что хочу при этомъ случаѣ защитить принципы и права критики противъ обвиненій вульгарныхъ защитниковъ Тэна, упрекающихъ его противниковъ въ томъ, что, суди его, они стаповятся всегда на точку зрѣнія *узкой и устарѣлой морали*. Отнюдь нѣтъ: въ подобномъ случаѣ достаточно одного вкуса. Вкусъ есть разумъ, т. е., чувство мѣры и соразмѣрности, нераздѣльное какъ съ красою, такъ и съ истиною.

отчская комедія (la Comédie humaine). Оба чтутъ силу и оба злоупотребляютъ ею. Принципъ искусства, повидимому, сводится у нихъ къ энергій и только энергій. У Тэна есть система. Но она есть также и въ *Человѣческой комедіи*, и—не менѣе властная, чѣмъ въ *Исторіи англійской литературы*. Итакъ, я не думаю, чтобы я былъ несправедливъ къ Тэну, когда ставлю его рядомъ съ Бальзакомъ. Они займутъ мѣста въ литературной исторіи новаго времени рядомъ: въ этомъ нѣтъ сомнѣнія.

Но что особенно должно насъ интересовать въ этихъ свободныхъ изображеніяхъ,—такъ это проводимыя въ нихъ идеи о человѣкѣ. Тэнь выставляетъ на показъ, съ замѣтнымъ пристрастіемъ, всѣ нравственные пороки и безобразія. Въ его картинѣ краски сгущены. Въ этюдѣ о Гогартѣ (Hogarth) я читаю слѣдующія выразительныя строки: „Въ человѣкѣ онъ показываетъ животное; гораздо хуже,—бѣшеное и кровожадное, разъяренное животное“. Меня часто беретъ искушеніе примѣнить эти сильныя выраженія къ таланту самого Тэна. Онъ, очевидно, находилъ удовольствіе изображать въ человѣкѣ дикое животное, жестокаго звѣря, животный инстинктъ, слѣпое желаніе. Онъ показываетъ намъ „механическую (machinale) силу частей человѣческаго организма и каждой части въ отдѣльности“. Это слово ежеминутно выходитъ изъ-подъ его пера, потому что это слово—вся его система. То онъ увѣряетъ насъ, что „для того, чтобы понять высшія дѣйствія человѣка, которыя суть не что иное, какъ *великія напряженія его машины*, нужно разсмотрѣть именно машину,—какъ течетъ въ ней кровь, какъ дрожатъ нервы“; что „духовное переводитъ физическое и что корень человѣческихъ свойствъ въ животной породѣ“; то онъ поддерживаетъ парадоксъ, будто, „собственно говоря, человѣкъ безуменъ такъ же, какъ и его тѣло болѣзненно по природѣ; что разумъ, какъ и здоровье, есть не что иное въ насъ, какъ кратковременный успѣхъ или прекрасная случайность“; то онъ расхваливаетъ Байрона за то, что онъ узналъ человѣка, каковъ онъ есть. „А что такое человѣкъ, каковъ онъ есть? Развѣ въ немъ преобладаетъ высокое? Несомнѣнно, что его лучшее время есть то, которое онъ употребляетъ на сонъ, ѣду,

дремоту, работу, подобно лошади, и забавы, подобно обезьянѣ. Это—животное: за исключеніемъ развѣ лишь нѣсколькихъ особенныхъ минутъ, имъ управляютъ его нервы, кровь, инстинкты. Къ этому присоединяется привычка; необходимость подстегиваетъ и вотъ животное идетъ“. Итакъ, вотъ „истипа“ о человѣкѣ! Вотъ что открываетъ намъ съ ужасающею откровенностью, эта „новая“ школа, желающая изгнать старыя метафизическія и религіозныя идеи. Человѣкъ,—настоящее животное, *исключая нѣкоторыхъ рѣдкихъ минутъ!* Человѣкъ безуменъ по природѣ, *исключая нѣкоторыхъ случаевъ!* Если это изображеніе вѣрно, то зачѣмъ же и говорить о прогрессѣ, справедливости, свободѣ?! Надѣньте на этого сумасшедшаго смирительную рубашку; укротите это дикое животное самой жестокой уздой, не давайте ему становиться на дыбы. Если нужно, пусть безжалостный деспотизмъ сломаетъ хребетъ этому злему и возмущенному животному! Этой политики, быть можетъ, не одобрили бы философы этой „новой“ школы; но они не имѣли бы на это права: вѣдь они привели бы насъ неизбежно, подобно Гоббсу, къ абсолютному царству силы, если бы ихъ идеи восторжествовали. Не правда ли,—это довольно суровый урокъ по адресу ихъ современниковъ? Есть только одна философія, дающая основаніе и поддержку свободѣ, это—та, которая признаетъ, что не разумъ есть случайность въ человѣкѣ, а неразуміе, что наша подлинная сущность не-животное, а духъ, что не инстинктъ есть орудіе и двигатель исторіи, а—мысль, божественная труженица и созидательница прогресса; та философія, наконецъ, которая признаетъ человѣка началомъ дѣятельнымъ, сознательно поднимающимся надъ естественными силами къ господству надъ ними и отвѣтственности за нихъ и, такимъ образомъ, образующимъ нравственное существо изъ того, что сначала по крайней мѣрѣ, повидимому, было лишь существомъ слабымъ, отданнымъ, подобно животному, въ рабство чувственнымъ впечатлѣніямъ. Вотъ истинная школа свободы: она признаетъ ея началомъ совѣсть. Презрѣніе же къ человѣку—дурная школа нравственности и политики...

Такова система, постоянно разбирающая всѣ колеса уни-

версальнаго механизма,—система, для которой высшая причина есть не что иное, какъ слѣпая пружина, а человѣкъ—машина, зависящая отъ прочихъ колесъ. Здѣсь не достаетъ двухъ словъ,—словъ неизмѣримо важныхъ, резюмирующихъ всю истинную цивилизацію и истинную философію: „Богъ“ и „свобода“.

Г Л А В А V.

Богъ идеализма.—Система Вашро.

I.

Вся критическая работа, скрыто совершающаяся въ душахъ и открыто въ книгахъ, резюмируется въ произведеніи, достойномъ самаго серьезнаго изученія:—*Метафизика и Наука*. Рассмотрѣніе выводовъ этой книги избавить насъ отъ необходимости слѣдить за успѣхами гегеліанской мысли въ массѣ другихъ произведеній, изданныхъ во Франціи въ теченіе нѣсколькихъ послѣднихъ лѣтъ.

Изъ этой смѣси доктринъ, поражающихъ насъ своей сомнительной ясностью, доктрина Вашро выдѣляется по своей рѣдкой откровенности. Вашро нельзя упрекнуть въ томъ, что онъ удерживаетъ про себя свое послѣднее слово. Я сомнѣваюсь, чтобы у кого-либо, послѣ Спинозы, искренность свободаго и гордаго ума, рѣшившагося не уклоняться ни отъ какихъ выводовъ изъ своихъ принциповъ, простиралась такъ далеко, какъ у Вашро.

У Вашро критика не подвергается никакимъ неожиданностямъ. И это не потому, чтобы въ его обширномъ трудѣ, обремененномъ многочисленными историческими справками, нельзя было встрѣтить колебаній мыслей, неясности и даже противорѣчій. Нѣтъ. Да и развѣ могло быть иначе? Развѣ возможно, чтобы въ долгомъ пути чрезъ всѣ эти доктрины, подъ тяжестью столькихъ анализовъ и критикъ, мысль никогда не становилась неясной и никогда не затемнялась? Часто, когда авторъ излагаетъ инья системы и притомъ весьма различныя между собою, кажется, будто онъ защищаетъ свою собственную,—только подъ другими названіями: такъ

много вкладываетъ онъ въ это изложеніе душевной теплоты и личныхъ оттѣнковъ! И вотъ почему авторъ, одинъ изъ самыхъ неустрашимыхъ искателей истины въ новѣйшее время, такъ сказать, живетъ въ большинствѣ толкуемыхъ имъ философіи. „Эти бесѣды, говоритъ онъ, суть не столько дидактическое изложеніе доктрины, сколько исторія мысли, послѣдовательно прошедшей чрезъ всѣ концепціи, чрезъ всѣ системы, чтобы успокоиться въ окончательномъ рѣшеніи“. Отсюда много возможныхъ недоразумѣній между книгой и читателемъ. Но эти недоразумѣнія никогда не овладѣваютъ волей и не остаются надолго. Когда послѣ нѣсколькихъ частныхъ и предварительныхъ заключеній, останавливаясь на которыхъ было бы большой ошибкой, приходишь къ окончательному выводу, перспективы книги освѣщаются и умъ находитъ выходъ изъ этой массы системъ: медленно преслѣдуемая и съ трудомъ достигнутая цѣль выясняется тогда въ полномъ своемъ свѣтѣ.

Выразить истинную философскую мысль нашего вѣка, освободить отъ затемняющихъ,—наивныхъ или рассчитанныхъ,—неясностей,—пониманіе Идеальнаго, Совершеннаго, изъ котораго воображеніе сдѣлало идола, а схоластическая абстракція—непостижимую сущность, изъ котораго нашему вѣку слѣдуетъ сдѣлать положительную, научную идею, столь же реальную, сколько простую въ своихъ доказательствахъ; ¹⁾ замѣнить Богомъ чистаго Разума, въ его отвлеченномъ величій, всѣ утонченныя формы психологическаго идолопоклонства, не менѣе предосудительныя для науки, чѣмъ грубыя формы народнаго суевѣрія; покончить съ понятіемъ о Богѣ—Духѣ точно такъ же, какъ господствующая теологія покончила съ Богомъ—природой: вотъ ясно высказанный результатъ этой новой метафизики. Внутренній огонь настойчиваго размысленія и глубокаго убѣжденія бросаетъ на замкнутую сѣть отвлеченностей яркій свѣтъ, который освѣщаетъ и оживляетъ все произведеніе. Особенно замѣчательна та сила, съ какой авторъ углубляется въ самыя различныя философскія системы. Онъ вполне

¹⁾ *Метафизика и Наука*, предис., стр. 15. (*La métaphysique et la science*).

переносится въ нихъ или лучше переносить ихъ въ себя; чтобы ихъ изложить, онъ перестраиваетъ ихъ; энергичнымъ усиленіемъ сосредоточеннаго размышленія онъ повторяетъ въ своей мысли „да будетъ“ творческой мысли. Анализъ гегеліанской философіи останется, между прочимъ, образцомъ такой личной перестройки, сохраняющей притомъ характеръ ученой точности.

Здѣсь рѣчь идетъ только о теологическихъ выводахъ произведенія. Какой ихъ истинный смыслъ, какое можетъ быть ихъ значеніе въ наше время,—время критики? Можно ли думать, что эти выводы разрѣшаютъ всѣ трудности, успокоятъ, какъ-бы какимъ-то очарованіемъ, совѣсть, которая вотъ уже цѣлое столѣтіе ищетъ въ развалинахъ системъ потеряннаго Бога, мѣняя идоловъ, но не оставляя идолопоклонства? Не возродятся-ли, напротивъ, во множествѣ затрудненія и противорѣчія около этой новой формулы Абсолютнаго? И первое изъ всѣхъ противорѣчій не будетъ ли состоять въ томъ, что эта доктрина отнимаетъ реальность у Бытія, котораго она хочетъ опредѣлить? Та формула,—которая является у Вашро высшимъ выраженіемъ гегеліанства въ французскомъ умѣ, доводящемъ его до высшей степени ясности,—не будетъ ли она въ то же время его окончательнымъ осужденіемъ и смертнымъ приговоромъ? Вотъ вопросы, которые вамъ навязывались во время чтенія книги Вашро и настойчивое воспоминаніе о которыхъ еще долго преслѣдуетъ умъ, даже и послѣ того какъ закроешь книгу.

Отмѣтимъ прежде всего, съ тою же тщательностью, какъ и самъ Вашро, его изолированное и самостоятельное положеніе ко французской философіи, одинаково далекое отъ безучастнаго любопытства критической философіи, отъ узкаго догматизма позитивной школы, отъ антинаучныхъ отрицаній атеизма, отъ заблужденій Спинозизма, суевѣрій схоластической и картезианской теологій, которыя онъ одинаково обвиняетъ въ идолопоклонствѣ и къ которымъ, поэтому, относится съ одинаковымъ презрѣніемъ. Чрезъ рядъ этихъ противоположеній извѣстнымъ доктринамъ мы подготовимъ умъ читателя къ тому новому воззрѣнію, которое должно будто бы вывести метафи-

знику изъ мрака, въ которомъ она мечется, и доставить ей наконецъ, какъ насъ увѣряютъ, выходъ къ свѣту.

Общее у философіи Вашро съ критической философіей только исходная точка и начало метода. Онъ также начинается съ критики и именно, подобно Декарту, съ сомнѣнія,—разрушаетъ старую метафизику, но лишь для того, чтобы установить свою, новую. Критическая школа останавливается здѣсь, на исходной точкѣ. Она образуетъ въ человѣческомъ вѣрованіи пробѣлъ, который и не старается заполнить. Она полагаетъ, что достаточно сдѣлала по вопросу о Богѣ, показавъ, что искать Его, при постоянныхъ душевныхъ тревогахъ, есть, хотя и благородное, но въ то же время бесполезное дѣло: это — самое благородное изъ безпокойствъ, но вмѣстѣ и самое бесполезное изъ любопытствъ. Но, какъ весьма справедливо замѣчаетъ Вашро, умъ не можетъ этимъ ограничиться, что бы ни дѣлали для этого. Открыть для него въ таинственномъ горизонтѣ онтологіи цѣлый недоступный міръ реальностей, значитъ возбудить въ немъ желаніе, лишивъ надежды,—значитъ довести его до противоположной крайности. Тогда разумъ или откажется отъ всякаго соободнаго изслѣдованія и перейдетъ въ рабство инстинкту вѣры; или же, примирившись съ невозможностью полной достовѣрности, вытравитъ у человѣка всѣ благородныя заботы и такъ устроитъ его жизнь,—въ тѣхъ узкихъ предѣлахъ, въ которыхъ она заключена, чтобы она проходила насколько возможно пріятнѣе безъ всякой мысли о долгѣ и безъ всякой науки. Долгъ науки вѣдь требуютъ вѣры въ добро и истину и только эта вѣра можетъ внушить и поддерживать мужество для великихъ дѣлъ.

Между критической и позитивной школой такое же различіе, какъ между полу-скептицизмомъ и узкимъ, но полнымъ отрицаніемъ ¹⁾. И позитивная школа также отрицаетъ метафизику, но безъ всякихъ уступокъ и сдѣлокъ, которыя допускаетъ, останавливаясь на полудорогѣ, критическая школа. Позитивизмъ не удерживаетъ, даже и въ качествѣ предмета пси-

¹⁾ *Метафизика и наука (La métaphysique et la science).*

хологическаго изученія, то, что отвергаетъ какъ объектъ рациональной спекуляціи. Чистыя иллюзіи не стоять, по его мнѣнію, ни того, чтобы мы созерцали ихъ измѣнчивыя формы и краски въ человѣческомъ умѣ, ни того, чтобы мы забавлялись ихъ оптической игрой. Позитивизмъ совсѣмъ порываетъ съ этимъ „безполезнымъ и вздорнымъ“ любопытствомъ. „Вышедши изъ сенсуалистической школы, онъ не согласенъ признать за онтологическими умозрѣніями никакого корня въ человѣческой природѣ. Разумъ есть для него не что иное, какъ обобщенный опытъ; понятія—общія, отвлеченныя отношенія фактовъ. Безкопечное, абсолютное, универсальное, Богъ, душа, духъ—все это слова“. Всякое стремленіе изслѣдовать, что означаютъ эти пустыя отвлеченности, обнаруживаетъ лишь слабость ума. Именно это устраненіе изъ области знанія всякаго рациональнаго, апріорнаго элемента и характеризуетъ въ философіи Позитивизмъ и оно же, съ другой стороны, совершенно отдѣляетъ Вашро отъ этой школы. Онъ признаетъ важность ея работъ въ области математическихъ и физическихъ наукъ, въ области которыхъ она вполне владѣетъ деталями, опредѣлила взаимныя отношенія, обобщила методы и, такимъ образомъ, организовала общія возрѣнія,—основала „синтезъ“. Онъ великодушно прощаетъ позитивистамъ ихъ презрѣніе къ старой метафизикѣ, которую онъ отвергаетъ, какъ и они; но не прощаетъ имъ того, что они исключили изъ человѣческаго ума самую метафизическую способность. Рациональный элементъ, который позитивисты думаютъ исключить изъ знанія, по Вашро, находится вездѣ. Онъ свойственъ не одной лишь метафизической спекуляціи,—нѣтъ, онъ возникаетъ вмѣстѣ съ самой наукой, съ самою человѣческою мыслью. Онъ обнаруживаетъ участіе ума во всякомъ знаніи. Именно, эта способность возвышаетъ науку до единства универсальнаго, до необходимости абсолютнаго, до высоты безконечнаго. Философія наукъ вводитъ порядокъ въ міръ и создаетъ изъ него систему. А метафизика дѣлаетъ еще больше; только она открываетъ его внутреннюю гармонію и существенное единство. Изъ собранія, изъ системы существъ и явленій она дѣлаетъ универсальное

Существо ¹⁾. Она снова находитъ Бога въ мірѣ реальности и вотъ именно этого-то и не можетъ сдѣлать позитивистъ. Ограниченный рамками эмпиризма, онъ видитъ въ универсальной жизни только собраніе индивидуумовъ, а это есть признакъ безбожія. Слѣдовательно, позитивизмъ, эта доктрина ученыхъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, есть доктрина антинаучная, ибо она исключаетъ изъ науки самыя высокія части, не даетъ ей сказать свое послѣднее слово.

Если абсолютный эмпиризмъ ведетъ къ атеизму и если атеизмъ есть отрицаніе или забвеніе универсальнаго Существа, то, конечно, съ этой стороны, мало опасности для доктрины Вашро, который съ такой силой обнаруживаетъ раціональный элементъ въ знаніи и никогда не теряетъ изъ вида Универсальное въ индивидуальномъ. Если есть какая-нибудь доктрина противоположная атеизму, такъ это, кажется, именно его. Онъ признается, что камнемъ преткновенія для его доктрины могъ бы быть скорѣе пантеизмъ ²⁾. Къ счастью, она заключаетъ въ себѣ, какъ онъ насъ увѣряетъ, превосходное предохранительное средство. Это средство, значеніе и дѣйствительность котораго намъ предстоитъ изслѣдовать позднѣе, заключается въ логическомъ различіи двухъ міровъ: реальнаго и идеальнаго.

Вашро оспариваетъ позитивизмъ въ виду научной необходимости метафизики. На основаніи „святой необходимости“ морали онъ опровергаетъ пантеизмъ, отъ смѣшенія съ которымъ своей доктрины онъ постоянно предостерегаетъ. Слѣдуетъ обратить вниманіе на то объясненіе, которое онъ даетъ намъ по такому важному вопросу. Онъ скажетъ намъ, въ чемъ заключается безспорный признакъ, по которому онъ узнаетъ пантеимъ и какія доктрины, на основаніи этого признака, слѣдуетъ сближать съ пантеизмомъ или отличать отъ него.

То, что опредѣляетъ пантеизмъ, не есть, какъ иногда думаютъ, понятіе тождества Бога и міра,—понятіе, совершенно безупречное, по мнѣнію Вашро, если только, устанавливая

¹⁾ *Метафизика и наука (La métaphysique et la science, I-re edit. t. II, p. 455).*

²⁾ *Метафизика и наука (La métaphysique et la science I-e édit., t. II, p. 579).*

субстанціальное тождество того и другого, удерживаютъ ихъ *логическое* различіе. Истинный пантеизмъ заключается, по Вашро, въ уничтоженіи различія между идеальнымъ и реальнымъ и въ наложеніи на все реальное того отпечатка, который свойственъ только идеальному,—печати истинности, необходимости, божественности. Поэтому, Спиноза пантеистъ, между тѣмъ какъ Плотинъ, Шеллингъ, Гегель не пантеисты, *несмотря на некоторое кажущееся сходство* ¹⁾ ихъ съ пантеистами. Не важно, что эти философы не реализуютъ идеаль въ Существо, отдѣльномъ отъ міра, и не усвояютъ ему существованія внѣ мысли. Уже одного того, что они опредѣляютъ идеальное, какъ логически отличное отъ реальнаго, достаточно, чтобы не признавать ихъ пантеистами. Напротивъ, Спиноза заслуживаетъ этого названія за то, что онъ все отождествилъ въ единствѣ Субстанціи,—истину и реальность, свободу и необходимость, теологию и космологию. Въ этомъ именно и заключается ошибка и вмѣстѣ осужденіе пантеизма. Черезъ это вещи обращаются въ понятія; факты возводятся въ законы и права; міръ, въ наиболѣе печальныхъ его реальностяхъ, объявляется адекватнымъ выраженіемъ Бога:

„Все обожествлять,—говоритъ Вашро,—значитъ все оправдывать, все освѣщать. Какая ужасная необходимость! По крайней мѣрѣ, атеизмъ оставляетъ мнѣ право насмѣхаться надъ безобразнымъ и смѣшнымъ, проклинать зло и преступленіе... Между возможностью не видать Бога нигдѣ и видѣть его вездѣ, мой выборъ былъ бы сдѣланъ скоро, если бы я былъ осужденъ на эту альтернативу: я предпочелъ бы атеизмъ... Когда я слышу, какъ пантеистовъ упрекаютъ въ томъ, что они профанируютъ, оскверняютъ святое или Божіе, соединяя его съ самыми дурными, низкими и печальными реальностями, я придумываю, что могли бы они (пантеисты) отвѣтить на это ходячее обвиненіе, и нахожу однѣ только пустыл утопченности. Что они говорятъ, въ самомъ дѣлѣ? Они говорятъ, *ничто не низко въ домъ Юпитера*; что низость вещей зависитъ отъ нашей ложной и грубой манеры понимать ихъ; что несчастія, вызывающія въ насъ жалость, эти утомительныя частности, если ихъ созерцать въ Цѣломъ и съ точки зрѣнія Цѣлаго, получаютъ иное освѣщеніе и значеніе. Все это вѣрно. Чѣмъ болѣе наука подвигается въ познаніи Міра, тѣмъ болѣе она находитъ, что онъ оправдываетъ свое прекрасное названіе: *Космосъ*. Но также вѣрно и то, что зло встрѣчается въ немъ во всѣхъ формахъ. И если отрицаютъ зло физическое, то ставятъ-ли отрицать зло нравственное? Скажутъ-ли, что порокъ, преступленіе или, лучше, порочный и пре-

¹⁾ *Метафизика и Наука (La metaphysique et la science, t. II, p. 546).*

ступный человекъ суть простые аспекты (видимость) вещей, разсматриваемыхъ съ точки зрѣнія опыта; что все это имѣеть реальность лишь въ смыслѣ физическомъ или психологическомъ; что съ метафизической точки зрѣнія не существуетъ этихъ различій между прекраснымъ и безобразнымъ, хорошимъ и дурнымъ, справедливымъ и несправедливымъ; что все для разума сводится къ бытію или небытію; что, слѣдовательно, величію, чистотѣ божественной сущности нечего болѣе какихъ-бы то ни было реальностей, которыя ей усволяютъ? Спиноза осмѣлялся произнести эти странныя слова. Но онъ напрасно презиралъ здравый и нравственный смыслъ. Его логика не убѣдила никого; она только скомпрометировала высокія и глубокія истины его системы. И если даже мы допустимъ, вопреки всякой очевидности, что все прекрасно, хорошо и справедливо въ этомъ мірѣ, то и тогда всетаки было бы невозможно отождествлять эту красоту, это добро и справедливость съ идеаломъ, который создаетъ себѣ мысль. Красота, Добро, Истина, совершенный Богъ разума обитаютъ въ другомъ мірѣ, а не въ нашемъ Космосѣ,—какимъ бы великолѣпнымъ ни представляла его намъ современная наука“.

Намъ нѣтъ надобности изслѣдовать теперь, настолько ли точно это опредѣленіе, какъ предполагаетъ Вашро, можно-ли придавать столько значенія тому, что есть не болѣе, какъ различіе точекъ зрѣнія, и достаточно-ли этого *чисто логическаго* различія реального и идеальнаго для того, чтобы освободить доктрину отъ всякаго опаснаго сродства съ другими доктринами. Будемъ считать этотъ протестъ тѣмъ, что онъ есть,—не столько, быть можетъ, правомъ, сколько замѣчательнымъ фактомъ, движеніемъ страстной души въ защиту долга и свободы, блестяще отвергающимъ спинозистическую идею, которая, все обожествляя, все оправдываетъ и освящаетъ съ точки зрѣнія все уравнивающей „высшей необходимости“.

Долженъ ли человѣческій умъ выбрать между всѣми этими осужденными доктринами наименѣе опасную? Или же, если онъ одинаково расходится со всѣми,—и съ позитивизмомъ, который исключаетъ метафизику, и съ критической школой, допускающей ее лишь какъ предметъ любопытства, и съ пантеизмомъ, преувеличивающимъ ее до поглощенія въ ней морали,—то не для того ли, чтобы смиренно возвратиться къ догматизму старыхъ школъ? Отнюдь нѣтъ. Вашро нападаетъ на этотъ догматизмъ постоянно и беспощадно. Онъ хочетъ возстановить знаніе о Богѣ въ душахъ, но—лишь разрушая то, которое составляетъ основаніе Христіанства, которое намѣтилъ еще Платонъ,

которое Анзельмъ, Декартъ и Лейбницъ такъ искусно раскрывали и которое, какъ говоритъ Вашро, „все еще сохраняетъ надъ умами ту удивительную власть, какую имѣла идеалистическая схоластика, застывшая въ неподвижныхъ и окаменѣвшихъ формулахъ“. Что же, — спрашиваетъ философъ, — было слѣдствіемъ этого деспотизма господствующей теологіи?—То, что умы свободные предпочли скорѣе сбросить съ себя иго, чѣмъ покориться ему, а умы научные предпочли скорѣе отвергнуть Бога, чѣмъ принять понятіе о Немъ, состоящее изъ противорѣчивыхъ элементовъ. *Какъ ложныя опредѣленія свободы породили фанатизмъ, такъ ложныя понятія о Богѣ породили атеизмъ.* Можно было, однако, принять другое рѣшеніе, лучшее во всѣхъ отношеніяхъ: слѣдовало измѣнить понятіе о Богѣ, а не уничтожать его; уничтожить *ложную* теологію, а не самую *теологію*. За это и принимается Вашро, начиная радикальной критикой анализъ, который долженъ возстановить теологическій Идеаль въ его чистой сущности, искаженной суевѣріемъ.

Эти заблужденія доктрины, господствующей въ (католической) церкви и школахъ, происходятъ, по Вашро, отъ ложной теоріи разума. „Пока изъ этой функціи ума дѣлаютъ органъ откровенія, который, независимо отъ опыта, открываетъ мысли особый міръ, не имѣющій ничего общаго съ міромъ конечныхъ и индивидуальныхъ реальностей, до тѣхъ поръ мы должны будемъ принимать субстанціальное отличіе Бога отъ вселенной“¹⁾. Нужно же, наконецъ, понять истинную природу и роль разума, — нужно перестать видѣть въ немъ особую способность, таинственную по образу ея дѣйствія, божественную по происхожденію, скорѣе прославленную, чѣмъ точно описанную идеалистической школой, — чтобы видѣть только человѣческій умъ, дѣйствующій въ сужденіяхъ путемъ анализа и синтеза, образующій абсолютныя понятія изъ даныхъ опыта *посредствомъ логической необходимости, основанной на принципіи тождества.* Если признаютъ это, то станутъ остерегаться указывать религиознымъ понятіямъ предметъ внѣ реальности и удалять за пре-

1) Предисловіе (préf., p. 24, 27, 28).

дѣлы времени и пространства безконечное Существо, открывающееся намъ въ конечныхъ формахъ.

Разумъ, дурно понятый и дурно примѣняемый, заводитъ насъ въ фантастическія области. Разъ создалъ этотъ призрачный міръ, эмпирическія способности,—воображеніе и чувство начинаютъ созидать своего Бога уединеннаго мопарха, безмолвно господствующаго въ царствѣ мечты. Онѣ соединяютъ всѣ свои силы, чтобы образовать призракъ. Отдѣляя Бога отъ міра, метафизика старыхъ школъ снабжаетъ его атрибутами, которые заимствуетъ у психологіи. Желая заставить жить этого Бога, она съумѣла дать ему лишь блѣдную и бѣдную жизнь,—жизнь отраженіями и заимствованіями. Она переноситъ на это созданіе воображенія нѣкоторыя отдѣльныя свойства человѣческой души, украшаетъ ими абстракцію и, такимъ образомъ, надѣляетъ её какою-то непрочною жизнью. Но, въ сущности, кто же не видитъ, что этотъ Богъ есть не что иное, какъ увеличенная (*agrandie*) человѣческая душа,—кумиръ созванія, столь же ложный, какъ древніе кумиры воображенія.

Спиритуалистическая теологія, по Вашро, также отстала отъ успѣховъ истинной философіи, какъ политеизмъ нѣкогда отсталъ отъ успѣховъ платоновской и христіанской метафизики. Отъ политеизма къ Христіанству теологическій вопросъ, правда, сдѣлалъ шагъ: теперь спорятъ уже не о томъ, можно ли приписывать Богу тѣло, но—о томъ, можно ли заключать Его въ границы духа; но и это, по Вашро, есть заблужденіе метафизическаго чувства, повидимому, менѣе грубое, но въ сущности столь-же опасное.

Этотъ Богъ не есть Богъ: ему нельзя усвоить ни безконечности, ни абсолютности, ни необходимости, ни универсальности, ни совершенства, Онъ не безконеченъ, потому что Богъ былъ бы безконечнымъ лишь тогда, когда онъ былъ-бы Все; но Богъ наивной вѣры встрѣчаетъ повсюду препятствіе и границу: въ природѣ, въ человѣчествѣ, въ мірѣ. Притомъ, этотъ Богъ есть душа, личность, т. е.,—опредѣленное существо, а не просто существо; слѣдовательно онъ ограниченъ. Далѣе, какъ можетъ онъ быть абсолютнымъ? Какъ понять его независимость отъ

всякаго отношенія? Если онъ—личность, то онъ чувствуетъ, хочетъ, думаетъ во времени, и вотъ отношеніе, условіе, налагаемое на абсолютное существо и лишаящее его абсолютности.—Но не можетъ онъ быть и существомъ необходимымъ, такъ какъ выражающее его понятіе есть результатъ психологической индукціи, а индукція не можетъ сообщить устанавливаемымъ чрезъ нее понятіямъ характеръ необходимости.—Нельзя назвать Бога и универсальнымъ: понимая Бога какъ душу, теологія дѣлаетъ изъ него личность, а личность, какъ бы велика, могущественна и совершенна она ни была, противорѣчитъ идеѣ универсальности. Богъ универсальный и вмѣстѣ съ тѣмъ индивидуальный не есть даже тайна, это просто бессмыслица (*non-sens*).—Можно-ли, наконецъ, назвать Бога совершеннымъ? Нѣтъ. Чѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, былобы совершенство существа, осужденнаго на несовершенную дѣятельность.

Итакъ, что же такое Онъ? Что такое Богъ не безконечный, не абсолютный, не необходимый, не универсальный, не совершенный,—что такое онъ, какъ не идолъ? „Чего нужно бояться, что нужно особенно преслѣдовать, такъ это—злоупотребленіе словами, схоластику, извортливость ложной науки, скрывающей, подъ ложными сочетаніями словъ, противорѣчіе, которое существуетъ между понятіями. Откровенный антропоморфизмъ менѣе опасенъ, нежели эта пестрая ткань метафизическихъ воззрѣній и психологическихъ индукцій, которую такъ искусно выткали Платонъ, Мальбраншъ, Лейбницъ и которую намъ выдаютъ теперь за послѣднее слово мудрости“¹⁾.

Итакъ, Платонъ и Лейбницъ и Декартъ: вотъ главные виновники, если вѣрно, что обывковенная теодицея есть преступленіе разума и если у этихъ великихъ умовъ можно открыть преступленіе въ чемъ-либо иномъ, помимо ихъ гениальныхъ размышленій надъ внутренней и невольной діалектикой чловѣческаго ума. Однако, должны ли мы допускать безъ протеста заключенія, сдѣланныя Вашро противъ Бога, котораго онъ постепенно лишаетъ всѣхъ его атрибутовъ, и котораго

1) Т. II. стр. 520, 540 и т. д.

изгоняетъ съ неба метафизики вмѣстѣ съ толпой древнихъ идоловъ? Мы воздержимся отъ спора изъ-за каждой частности этихъ его положеній,—отъ этихъ смертоносныхъ ударовъ, наносимыхъ Богу спиритуализма (если только эти положенія справедливы): такъ какъ это значило бы перестраивать всю теодицею. Возьмемъ лишь одно изъ божественныхъ свойствъ, подвергаемыхъ имъ столь суровой критикѣ, и посмотримъ, не скрывается ли въ основѣ этой горячей полемики просто какая-нибудь грубая ошибка слова.

Вашро, какъ и Штраусъ и Гегель, понимаетъ безконечное только въ одномъ смыслѣ: „Безконечное, говоритъ онъ, существуетъ только при томъ условіи, если оно есть все“. Если оно не есть все, оно—ничто. Отсюда, по Вашро, слѣдуетъ (не слишкомъ ли легко, однако, дѣлается этотъ выводъ?), что личность не можетъ быть безконечной. Личность есть я, сосредоточивающееся въ самомъ себѣ вслѣдствіе противодѣйствія другому я; Безконечное же обнимаетъ и содержитъ все. По самому понятію своему *личность* исключаетъ нѣчто; Безконечное же не исключаетъ ничего. Такимъ образомъ, обнаруживается противорѣчіе, скрытое подъ этимъ сочетаніемъ словъ, котораго пугается разумъ: *безконечная личность*.—Да, если *Безконечное* означаетъ то, что *вы* разумѣете подъ этимъ словомъ! Но въ такомъ случаѣ, какъ могли выдающіеся умы оказаться настолько лишенными метафизическаго смысла, чтобы довольствоваться этими грубыми формулами? Вѣдь, между этими умами,—подумайте объ этомъ—стоятъ Декартъ и Лейбницъ! Да и потомъ, какъ могъ цѣлый рядъ умовъ, — пусть даже иногда вульгарныхъ, наивныхъ и раболѣпныхъ, — принять эти формулы, безъ всякаго ихъ пониманія и передавать ихъ изъ поколѣнія въ поколѣніе, какъ лозунгъ человѣческой наивности (*naïserie*)? Я всегда удивляюсь, что серьезные мыслители осмѣливаются приписывать подобную слабость ума своимъ противникамъ. Что касается Штрауса, которому мы обязаны замѣчательнымъ разсужденіемъ о Безконечномъ (по крайней мѣрѣ по формѣ и выраженію,—наиболѣе сжато), то какъ самая простота или даже наивность его разсужденій не уберегла его отъ его за-

ключенія? Самая легкость нѣкоторыхъ его триумфовъ должна была бы навести его на мысль, что онъ одерживаетъ побѣду въ пустомъ пространствѣ.

Его разсужденіе предполагаетъ тождество двухъ понятій: *безконечное и все*. Очевидно ли однако, даже просто допустимо ли это тождество? Отнюдь нѣтъ. Его принимаютъ, какъ аксіому, и спѣшатъ выводить изъ него заключенія. Заключеніе, конечно, справедливо; но нѣтъ ничего болѣе ложнаго, чѣмъ опредѣленіе, изъ котораго оно выводится. Никогда великіе метафизики не смѣшивали безконечность Бога съ совокупностью вещей; никогда не думали, что, говоря о первой, они разумѣютъ вторую. Если справиться съ ними, спокойно, безъ всякаго предвзятаго мнѣнія и не смущаясь неясностью нѣкоторыхъ выраженій, зависящихъ отъ желанія возможно кратко выразить понятіе, то окажется, что по Августину, какъ и по Декарту, по Ансельму, какъ и по Фенелону, выраженіе *безконечное* означаетъ не особый атрибутъ, а общее свойство всѣхъ божественныхъ атрибутовъ. *Безконечное* это—*безконечное совершенство*, абсолютная причинность, безграничныя званіе и могущество, вѣчность и необъятность или скорѣе вѣчный, всегда существующій актъ. *Быть безконечнымъ*,—говоритъ постоянно Фенелонъ, величайшій толкователь этого метафизическаго понятія,—*значитъ—быть безконечно благимъ и совершеннымъ*. Не будучи совокупностью *всего бытія*, *безконечное* означаетъ лишь *совершенную форму бытія*,—отсутствіе ограниченій въ божественныхъ совершенствахъ. Говоря иначе, это *абсолютность бытія*, а не совокупность существъ,—два понятія, настолько различныя, что они исключаютъ другъ друга. И, конечно, всякій согласится, что при такомъ объясненіи, терминъ *безконечное* можетъ быть вполне соединяемъ съ идеею божественной личности и что эти два слова, въ своемъ сочетаніи, нисколько не „поражаютъ слуха“. Я не утверждаю, что, передъ этимъ объясненіемъ, всѣ затрудненія исчезаютъ какъ-бы по волшебству или что эта магическая формула должна возвратитъ ясность всѣмъ умамъ и спокойствіе каждой совѣсти. Нѣтъ. Но возраженіе придется теперь уже переставитъ, измѣнитъ его форму, а это уже—шагъ

впередъ къ рѣшенію вопроса: теперь мы, очевидно, имѣемъ дѣло уже съ идеями, а не со словами, какъ доселѣ,

Дѣйствительно, спиритуалистическая метафизика никогда не понимала *Безконечное* въ смыслѣ *Всего*. Такъ понимаетъ его пантеизмъ, и притомъ самой вульгарной формы,—пантеизмъ воображенія, тотъ, чрезъ который наиболѣе проникательные умы, хотя и могутъ проходить, но на которомъ они не останавливаются, тотъ пантеизмъ, который Ваширо презираетъ точно такъ же, какъ и Штраусъ. въ которомъ, наконецъ, исповѣдывался блаж. Августинъ, какъ въ одномъ изъ самыхъ сильныхъ искушеній своего разума, заблуждавшася въ мрачный періодъ юности, и который онъ выразилъ въ слѣдующихъ словахъ, замѣчательныхъ уже по самой вульгарности (*vulgarité*): „Тебя, Господи, я понималъ тогда, какъ безконечную субстанцію, которая, обнимая и проникая ограниченную массу вселенной, простирается за ея предѣлы, какъ какое-то безграничное море, посреди котораго находится какая-то испанская, хотя и имѣющая границы, губка, которую это море совершенно проникаетъ и поглощаетъ.¹⁾ Безконечное есть Все въ этой доктринѣ. Но что это за доктрина!

Мы могли бы сдѣлать нѣсколько аналогичныхъ замѣчаній относительно мнимой невозможности спиритуалистическаго пониманія Бога, какъ Существа абсолютнаго, совершеннаго необходимаго и универсальнаго,—невозможности, на которую указываетъ Ваширо. Но мы попросимъ у критика поправки только въ двухъ пунктахъ, при чемъ лишь *укажемъ* свои мотивы, не разъясняя ихъ. Правда-ли, что нашъ Богъ не можетъ считаться Существомъ необходимымъ? Намъ говорятъ, что Онъ не можетъ быть таковымъ, потому что понятіе о немъ есть продуктъ индукціи, а индукція не можетъ сообщить открываемымъ ею идеямъ характера необходимости.—По какому, однако, праву говорите вы, что идея Бога есть не что иное, какъ эмпирическій выводъ, продуктъ индукціи? Это—раціональная интуиція, разъясняемая индукціей, но такой индукціей,—

¹⁾ *Confess. VII, 5.*

которая опирается на данныя, предваряющія ее и ее превосходящія. Идею Бога даетъ намъ разумъ, а этотъ источникъ,— въ чемъ сходятся всѣ спиритуалисты,—вполнѣ дозволяетъ понимать Бога, какъ необходимую субстанцію. Индукція является позднѣе: она работаетъ надъ идеей необходимаго Существа, которую даетъ ей разумъ. Она старается лишь освѣтить эту великую тайну съ своей точки зрѣнія. Путемъ отдаленныхъ аналогій она пытается вывести необходимое Существо изъ безмолвной глубины его сущности и переносить на него, съ осторожностію и благоразумными ограниченіями, нѣкоторые изъ элементвъ того совершенства, образъ котораго она находитъ въ мірѣ духовныхъ существъ. Но,—повторяемъ еще разъ,—не индукція даетъ намъ Бога, а разумъ; но, конечно, и вы не будете отрицать, что разумъ можетъ сообщить идеямъ, по крайней мѣрѣ, характеръ необходимости, потому что въ этомъ-то и заключается его свойство, которое вы сами въ немъ признаете и за отрицаніе котораго вы столь справедливо упрекаете эмпиризмъ.

Богъ,—еще говорятъ намъ,—не можетъ быть въ нашей теологіи *Существомъ универсальнымъ*. Вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, Онъ есть духъ, душа, личность; а въ такомъ случаѣ какъ можетъ Онъ быть универсальнымъ? *Индивидуальный и универсальный: соединеніе этихъ двухъ словъ,—говорятъ,—хуже, нежели тайна, такъ какъ это безсмыслица (non sens)*.— Да, конечно,—если вы опредѣляете универсальное, какъ *Всесущество*, которое включаетъ въ себя всѣ индивидуумы. Но если мы не примемъ этого опредѣленія и возстановимъ божественную универсальность въ ея истинномъ смыслѣ, то затрудненіе легко и скоро исчезнетъ. Когда усвояютъ Богу этотъ атрибутъ универсальности, то вѣдь этимъ свойствомъ хотятъ только выразить, что Онъ есть метафизическая причина всѣхъ существъ; что все существуетъ лишь черезъ Него; что Его мысль есть начало и источникъ всего; что лишь чрезъ связь и отношеніе къ этому первоначалу вселенная сохраняется въ той формѣ и въ тѣхъ предѣлахъ, которые установлены для нея; что все существуетъ *по роду своему* и своему закону и что, наконецъ, всѣ роды и всѣ законы

имѣютъ свое основаніе и утвержденіе въ Богѣ. Таково понятіе божественной *универсальности*,—единственное, какое когда-либо имѣла теодиція: универсальность есть понятіе метафизическое, а не физическое. И если возстановить это значеніе термина,—которое одно только можетъ быть признано истиннымъ,—то *тайна*, быть можетъ, и останется, но по крайней мѣрѣ исчезнетъ *безсмыслица* (non—sens).

Здѣсь опять насъ раздѣляетъ съ Вашро опредѣленіе. Но идеи, подлежащія въ этихъ вопросахъ опредѣленію, столь важны, что уже простое различіе въ объясненіи слова можетъ раздѣлить умы одинаково искренніе и рѣшившіеся искать во всемъ только одну истину на двѣ крайнія стороны, бросить ихъ какъ-бы къ двумъ полюсамъ метафизики.

* * *

(Продолженіе будетъ).

Опечатка: въ № 14 за 1896 г., 68 страница 12 строка снизу, напечатано
Возраженіе слѣдуетъ читать Возрожденіе.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

30 Сентября № 18. 1896 года.

Содержаніе. Отъ Высочайше утвержденнаго Комитета по постройкѣ соборнаго храма въ Варшавѣ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Отъ Высочайше утвержденнаго Комитета по постройкѣ соборнаго храма въ Варшавѣ.

Высочайше утвержденный Комитетъ по постройкѣ соборнаго храма въ Варшавѣ симъ объявляетъ, что къ 1-му іюля 1896 года оборотъ суммъ находящихся въ его распоряженіи, былъ слѣдующій: по приходу: пожертвованія 396675 руб. 78 коп.; субсидія отъ государственнаго казначейства за 1894, 1895 и 1896 гг. 150000 р.; единовременное пособіе отъ Св. Синода 32930 руб. 26 коп.; доходъ отъ $\frac{1}{2}$ бумагъ 40658 руб. 17 коп.; всего 620264 руб. 21 к.; по расходу всего 185540 руб. 83 коп. Въ распоряженіи Комитета къ 1-му іюля 1896 года состоитъ свободныхъ суммъ 434723 руб. 38 коп. Отчетъ о ходѣ постройки: капитальныя стѣны выведены до уровня крышъ папертей; приступлено къ установкѣ цоколя наружныхъ стѣнъ. Дальнѣйшія пожертвованія могутъ быть направляемы на имя Варшавскаго Генераль-Губернатора и Строительнаго Комитета или сдаваться непосредственно въ мѣстныя Губернскія Казначейства.

Епархіальныя извѣщенія.

Благочинный 3 округа Изюмскаго уѣзда, протоіерей Александръ *Литвиновъ* уволенъ, согласно его просьбѣ, по болѣзни, отъ должности Благочиннаго; а вмѣсто него Благочиннымъ 3 округа Изюмскаго уѣзда, назначенъ священникъ Георгіевской церкви сл. Барвелковой, Изюмскаго уѣзда, Іоаннъ *Полмижій*.

— Священникъ Изюмскаго уѣзда, слоб. Песокъ, Вознесенской церкви Іоаннъ *Раевскій* и с. Богодарова, Царице-Александровской церкви, Валентинъ *Булуцкій* и Куныянскаго уѣзда, сл. Сенихи, Дмитрій *Томашевскій* за усердную службу награждены бархатною фіолетовою скуніею.

— Священники Николаевской церкви, слоб. Червленнаго, Лебединскаго уѣзда, Петръ *Никумищевъ* и Пророко-Ильинской церкви, хут. Андреевскаго, Лебединскаго уѣзда, Павелъ *Никумищевъ* за отлично-усердную службу, Его Высокопреосвященствомъ, 4 сентября н. г., награждены: первый бархатною скуфьею, а послѣдній набедренникомъ.

— Священники церковей Волчанскаго уѣзда: слоб. Большой Бабки Василій *Ивановъ*, слоб. Печенѣвъ Илія *Бондаревъ*, слоб. Хотомли Семенъ *Краснокутскій*, сл. Нижняго Бурлучка Василій *Тугариновъ*, за ревностное исполненіе своихъ обязанностей, награждены Его Высокопреосвященствомъ 16 сентября 1896 г. скуфьею, а священники: слоб. Волчанскихъ Хуторовъ: Алексѣй *Давидовскій* и с. Пятницкаго Григорій *Николаевскій*—набедренникомъ.

— Псаломщикамъ церковей Старобѣльскаго уѣзда: сл. Боровской Юсифу *Васютину*, сл. Трехъвизбянска Евгенію *Бестѣт*, сл. Слѣваковки Павлу *Сыкалову* и сл. Петро-Павловки Павлу *Допову* и Игорю *Збукареву*, во вниманіе къ прилежной и полезной ихъ службѣ, изъявлено Архiepас-тырское благоволеніе, со внесеніемъ сего въ послужные ихъ списки.

— Замѣтательный священникъ Сумской Воскресенской церкви Александръ *Струнскій* 19 августа н. г. волею Божіею умеръ.

— Студентъ Харьковской духовной семинаріи Павелъ *Владыковъ* опредѣленъ псаломщикомъ къ Николаевской церкви сл. Шабельковки, Изюмскаго уѣзда.

— Псаломщики Покровскій церкви слоб. Селимовки, Изюмскаго уѣзда, Θεодоръ *Николаевскій* и села Знаменскаго, Зміевскаго уѣзда, Павелъ *Квитковскій*, по прошенію перемѣщены одинъ на мѣсто другого.

— Псаломщики и Протопоповки, Изюмскаго уѣзда, Иванъ *Смосаревъ* и сл. Лимапа, Зміевскаго уѣзда, Алексѣй *Столяревскій*, по прошенію, перемѣщены одинъ на мѣсто другого.

— Псаломщики сл. Подгоровки, Старобѣльскаго уѣзда, Филимонъ *Черняевъ* и сл. Ново-Павловки, Изюмскаго уѣзда, діаконъ Александръ *Селезневъ*, по прошенію, перемѣщены одинъ на мѣсто другого.

— Утверждены въ должности церковныхъ старостъ: Николаевской церкви с. Червленнаго, Лебединскаго уѣзда, крестьянинъ Александръ Павловъ *Дмитріевъ*; Николаевской церкви, сл. Бѣлки, Ахтырскаго уѣзда, Ахтырскій 2 г. купецъ Романъ Θεодоровъ *Могильный*; Рождество-Богородичной села Алексѣевки, Сумскаго уѣзда, губернский секретарь Андрей Андреевъ *Савицъ*; Покровской с. Шпилевки, Сумскаго уѣзда, крестьянинъ Никифоръ *Семеновъ*; Яровой и Сумской Покровской мѣщанинъ Алексѣй Степановъ *Нымышевъ*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Заграничное путешествіе Ихъ Императорскихъ Величествъ.—Литературная дѣятельность К. П. Побѣдоносцева.—Предстоящее церковное торжество.—Возстановленіе древняго храма.—По поводу церковныхъ торжествъ въ Черниговѣ.—Къ вопросу о благотворительности.—Церковно-приходскія попечительства.—Церковно-приходскія школы.—Одно изъ средствъ къ распространенію просвѣщенія среди народа.—Народныя бібліотеки.—Чтенія для народа.—Доброе дѣло.—Заслуги духовныхъ школъ.—Предположеніе объ открытіи духовнаго училища.—Миссіонерская школа при духовной семинаріи.—Борьба съ расколомъ.—Заботы о просвѣщеніи инородцевъ.—Магистерскій коллоквиумъ.—Сельско-хозяйственная выставка.

Ихъ Императорскія Величества 24 августа изволили прибыть въ г. Бреславль для свиданія съ германскимъ императоромъ. Императорскій поѣздъ прибылъ въ 8 ч. 50 м. у. На вокзалѣ находились: германская императорская чета, принцы Генрихъ, Фридрихъ-Леопольдъ, Альбрехтъ, остальные принцы и принцессы, наследная принцесса Мейнингенская, вся свита, генералптетъ, высшія военныя и гражданскія власти, имперскій канцлеръ, статсъ-секретарь Маршалъ и другіе. Императоръ Вильгельмъ и вышесказанные три принца были въ русскіхъ мундирахъ, Государь Императоръ въ мундирѣ прусскаго имени Императора Александра полка. Послѣ сердечныхъ привѣтствій и обхода караула Ихъ Величества отбыли въ областной домъ. Массы собравшагося у вокзала и на улицахъ Бреславля народа восторжено привѣтствовали Ихъ Императорскія Величества. Назначенный для пребыванія Ихъ Величествъ областной домъ—новый роскошный дворецъ. Въ 11 часовъ утра состоялся въ ближайшихъ окрестностяхъ Бреславля, на Гандаунскомъ полѣ, парадъ войскамъ. Въ парадѣ участвовало 34 батальона, 10 эскадроновъ и 48 орудій. Парадъ прошелъ блестяще. Публика наводнила все поле, собралось нѣсколько сотъ тысячъ человѣкъ; кромѣ населенія Бреславля и ближайшихъ мѣстечекъ, съѣхалась публика со всей Силезіи, даже со всѣхъ концовъ Пруссіи. При проѣздѣ Ихъ Величествъ мимо трибунъ, раздалось восторженное „ура“. Назначенное на 25 августа полевое богослуженіе, вслѣдствіе дурной погоды, было отмѣнено; въ этотъ день состоялся парадный спектакль. 26 августа въ 7¹/₂ часовъ утра германская чета заѣхала за Ихъ Императорскими Величествами въ областной домъ и вмѣстѣ отправились въ г. Герлицъ, куда и прибыли въ 10 ч. 40 м. Немедленно по прибытіи ихъ Величества отправились на мѣсто парада, гдѣ состоялся парадъ пятому армейскому корпусу, и, точно такъ же, какъ и въ Бреславлѣ, прошелъ блестяще. Императоръ Вильгельмъ провелъ дважды предъ Государемъ Императоромъ

королевскихъ гренадеръ и лейбъ-кирасиръ, а Его Величество провѣлъ предъ германскимъ императоромъ полкъ Александровскихъ уланъ. Каждый разъ, какъ Монархи становились во главѣ названныхъ полковъ, въ многотысячной толпѣ раздавалось бурное троекратное „ура“. Послѣ того какъ войска прошли два раза, императоръ Вильгельмъ приказалъ корпусу выстроиться въ двѣ линіи и объѣхалъ верхомъ съ Государемъ Императоромъ по фронту подъ звуки русскаго гимна, между тѣмъ какъ обѣ Императрицы совершили объѣздъ въ экипажѣ. На всемъ пути Ихъ Величества были привѣтствованы съ восторгомъ. Отъѣздъ Государя Императора и Государыни Императрицы вызвалъ величественную овацію. Всѣ присутствующія здѣсь августѣйшія особы, придворные и императорская главная квартира заранѣе собрались на вокзалѣ и ожидали прибытія Ихъ Величествъ, которое состоялось въ исходѣ шестого часа. Послѣ сердечнаго прощанія Ихъ Величествъ въ залѣ вокзала, Монархи обошли фронтъ почетнаго караула отъ 6-го гренадерскаго полка, стоявшаго на дебаркадерѣ со знаменемъ и музыкой, которая исполнила при этомъ русскій гимнъ. Затѣмъ Ихъ Величества снова простились. Государь Императоръ поцѣловалъ руку германской императрицы, императоръ Вильгельмъ—руку Государыни Императрицы. Императрицы облобызались, видимо взволнованныя. Оба императора обнялись, и Государь съ Государыней вошли въ вагонъ Императорскаго поѣзда, который и отошелъ при звукахъ русскаго гимна. Ихъ Величества отбыли въ Киль, а оттуда въ Копенгагенъ, куда и прибыли 29 августа.

— Во Франціи между тѣмъ шли дѣятельныя приготовленія къ встрѣчѣ Ихъ Императорскихъ Величествъ. Комитетъ парижскихъ промышленныхъ синдикатовъ, какъ сообщаютъ французскія газеты, постановилъ поднести Ихъ Императорскимъ Величествамъ, въ воспоминаніе о пребываніи во Франціи, символическую группу. Исполненіе этой группы возложено комитетомъ синдиката на одного изъ лучшихъ французскихъ скульпторовъ. Въ то же время, съѣхавшіеся въ Парижъ делегаты отъ различныхъ ассоціацій, какъ сообщаетъ „*Journ. des Debats*“, выслушали докладъ тѣхъ же ассоціацій относительно выбора наиболѣе подходящаго подношенія Его Императорскому Величеству отъ имени различныхъ провинцій Франціи. Въ собраніи присутствовали делегаты отъ тридцати семи ассоціацій, единогласно утвердившіе слѣдующую резолюцію: „Его Величеству Императору Всероссійскому будетъ поднесено, отъ лица французскаго народа, альбомъ съ рисунками, изображающими раз-

личные французскіе департаменты. По числу департаментовъ, въ альбомѣ будетъ заключаться 86 листовъ въ роскошномъ переплетѣ, на которомъ долженъ быть изображенъ гербъ Россійской имперіи рядомъ съ гербомъ Франціи. Альбомъ будетъ вложенъ въ футляръ, въ свою очередь, украшенный обоими гербами. Въ распоряженіе каждаго департамента предоставится по одному листу альбома изъ лучшаго картона или пергамента. На листѣ должны быть нарисованы гербъ департамента (непремѣнно акварелью), гербы главныхъ городовъ и подпрефектуръ, окруженные символическими изображеніями промышленности, сельскаго хозяйства, а также видами различныхъ мѣстностей, рисунками костюмовъ и т. д. Проекты чествованія Ихъ Императорскихъ Величествъ свидѣтельствуютъ о небываломъ воодушевленіи, охватившемъ всѣ классы французскаго населенія. Между прочимъ, проектируется день прибытія Ихъ Величествъ превратить въ національный праздникъ. Его Величеству будетъ предложенъ титулъ „Протектора Французской республики“. Подарокъ отъ печати будетъ состоять изъ золотого стола и ручки съ перомъ, осыпанной брилліантами. Его Величеству будетъ также предложено званіе: „Протектора всемірной выставки 1900 года“, первый камень которой будетъ заложенъ Государемъ Императоромъ. Изъ числа парижскихъ генераловъ будетъ назначенъ постоянный генералъ-адъютантъ при русскомъ дворѣ. Молодые люди высшей французской аристократіи хотятъ просить, какъ чести, составить особую почетную гвардію при Особахъ Ихъ Величествъ. Предполагается далѣе выпустить марки съ портретами Его Величества и Ея Величества. Наконецъ многіе высказываютъ пожеланіе, чтобы именемъ Русскаго Царя и Царицы были названы всѣ новорожденные во Франціи въ день прибытія Ихъ Императорскихъ Величествъ въ предѣлы Франціи.

— Въ день прибытія Ихъ Императорскихъ Величествъ въ Копенгагенъ погода стояла великолѣпная. Городъ и портъ привнарядились. Всѣ датскіе броненосцы, украшенные флагами, расположились полукругомъ у входа въ гавань. Такими же флагами украсились и частныя суда, стоявшія на якорѣ. Для встрѣчи Ихъ Императорскихъ Величествъ были устроены двѣ палатки на двухъ большихъ судахъ. Когда показалась на горизонтѣ Императорская яхта „Полярная Звѣзда“, изъ орудій былъ сдѣланъ салютъ. Павильонъ, въ которомъ долженъ былъ состояться пріемъ Высочайшихъ Особъ, былъ переполненъ дипломатами и высокопоставленными особами. Въ то время, какъ Императорская яхта входила въ гавань, къ павильону подѣ-

ѣхали король и королева датскіе. Съ ними была принцесса Уэльская. Новый салютъ возвѣстилъ, что Ихъ Императорскія Величества оставили Императорскую яхту и перешли на датское судно. Крики „ура“ послышались со всѣхъ судовъ и съ берега. Государь Императоръ и Государыня Императрица милостиво отвѣчали на привѣтствія. На берегу Ихъ Императорскихъ Величествъ встрѣтила датская королевская чета. Затѣмъ состоялся отъѣздъ въ Бернсторфъ.

— Послѣ пребыванія въ Даніи, Ихъ Императорскія Величества— Государь Императоръ и Государыня Императрица Александра Феодоровна продолжаютъ свое путешествіе въ Европѣ. 8-го (20-го) сентября въ 10^{1/2} час. Ихъ Императорскія Величества, въ сопровожденіи датской королевской фамиліи, изволили отбыть изъ замка Бернсторфъ въ Копенгагенъ. По прибытіи туда, Ихъ Императорскія Величества, въ сопровожденіи же королевской фамиліи, отъправились на Императорскую яхту „Штандартъ“. Королевская фамилія оставила яхту въ 11^{3/4} час. при салютѣ съ русскихъ судовъ, а въ 12^{1/2} час. яхта „Штандартъ“ ушла въ море, но безъ салюта, такъ какъ на ней не было поднятъ Императорскій штандартъ. За рейдомъ ожидала „Штандартъ“ яхта „Полярная Звѣзда“, которая назначена конвоировать „Штандартъ“ до Лейта. 10 сентября, утромъ, Императорская яхта „Штандартъ“ подошла къ Сентъ-Эббсъ-Геду на шотландскомъ берегу. Между тѣмъ въ 11 часовъ утра, принцъ Уэльскій, герцогъ Коннаутскій, русскій посолъ въ Лондонѣ и свита сѣли на пароходъ въ Лейтѣ, чтобы выйти навстрѣчу яхтѣ „Штандартъ“, которая и показалась немного времени спустя и, встрѣченная салютомъ изъ орудій англійскаго флота, бросила якорь. Англійскіе принцы и баронъ Сталь отъправились на яхту, гдѣ и завтракали съ Ихъ Императорскими Величествами. Встрѣча Ихъ Величествъ съ принцами была весьма сердечная. Государь Императоръ и Государыня Императрица перешли съ яхты „Штандартъ“ на пароходъ „Tantalon Castle“, который и прошелъ съ Ихъ Величествами по лвніямъ скадры, съ судовъ которой раздавались салюты. Ихъ Величества сошли на берегъ въ 1 ч. 40 м. Войска отдали честь, музыка исполнила русскій гимнъ. Государь Императоръ и Государыня Императрица, встрѣченные съ большимъ восторгомъ, вошли въ навильонъ на набережной, гдѣ находились члены городскихъ совѣтовъ Эдинбурга и Лейта и множество именитыхъ гражданъ обоихъ названныхъ городовъ и окрестностей. Государь Императоръ былъ въ полковничьемъ мундирѣ полка *Scotts Greys*, почетный

караулъ отъ котораго находился внѣ навильона. На эстрадѣ Ихъ Величества появились окруженные принцемъ Уэльскимъ, герцогомъ Коннаутскимъ и свитами. Единбургскій городской голова поднесъ букетъ Государынѣ Императрицѣ. Члены совѣта города Лейта и единбургскій городской голова привѣтствовали Ихъ Величества отъ имени обоихъ городовъ. Въ 5 ч. 30 м. вечера Императорскій поѣздъ пришелъ въ Эбердинъ. Ихъ Величества были встрѣчены многочисленными властями и избранною публикою. Вокзалъ былъ роскошно убранъ цвѣтами. Приходъ поѣзда былъ встрѣченъ громовымъ „ура“. Государь Императоръ, отвѣчая на адресъ, поднесенный Его Величеству эбердинскимъ мэрѣмъ, милостиво благодарилъ въ нѣсколькихъ словахъ, послѣ чего герцогъ Коннаутскій и лордъ Пембрукъ представили Ихъ Величествамъ нѣсколько лицъ. Въ 5 ч. 49 м. поѣздъ двинулся въ Баллатеръ,—станція, откуда ведетъ дорога въ Бальмораль, лѣтнюю резиденцію англійской королевы. Въ Баллатерѣ Ихъ Величества были встрѣчены муниципальными властями. Когда Императорская Чета, принцъ Уэльскій и герцогъ Коннаутскій пересѣли въ экипажи для слѣдованія въ Бальмораль, на вершинахъ окрестныхъ горъ запылали въ знакъ радости костры. Картина была тѣмъ болѣе эффектная, что ночь была очень темная. Около 8 ч. верховой привезъ въ замокъ извѣстіе о приближеніи Державныхъ Гостей. Въ недалекомъ разстояніи отъ замка Императорскій кортежъ былъ встрѣченъ мѣстными волонтерами, отрядомъ полка *Scotts Greys* и многочисленными горцами, державшими въ рукахъ зажженные факелы и игравшими на волынкахъ. Королева, выйдя на подѣздъ, привѣтствовала Императорскую Чету. Встрѣча была сердечная. Въ ту же минуту горцы стали махать факелами. Погода разъяснилась только въ моментъ пріѣзда Ихъ Величествъ въ Бальмораль, но на всемъ пути туда (девять миль) шелъ дождь. Несмотря на это, Ихъ Величества ѣхали все время въ открытомъ экипажѣ. «Цер. Вѣст.».

— По поводу исполнившагося пятидесятилѣтія служенія родинѣ К. П. Побѣдоносцева, въ «Ист. Вѣст.» напечатана статья Б. В. Никольскаго о литературной дѣятельности юбиляра. Изъ этой заслуживающей вниманія статьи «Моск. Вѣд.» приводятъ слѣдующую общую характеристику государственнаго дѣятеля, какъ писателя.—Говоря словами Гоголя, онъ „озиралъ всю громадно несущуюся жизнь“ съ глубокимъ благоговѣніемъ къ величавому потоку ея исторіи. Онъ всецѣло былъ выраженіемъ этой жизни, ни въ чемъ отъ нея не отдѣлялся, ни въ чемъ не старался ее допол-

нить или исправить; все его стремленіе было направлено къ тому чтобы всецѣло охватить умомъ эту историческую громаду, вникнуть въ ея глубокой внутренней строй, изучить его ви́шнія проявленія. Руководящимъ основаніемъ этого стремленія могла быть, и дѣйствительно была, только несокрушимая, спокойная вѣра, напоминающая желѣзную вѣру древнихъ римлянъ въ величіе Рима и обычаи предковъ; къ нему вполне примѣнимы тѣ слова, которыми онъ характеризуетъ гражданскую роль И. С. Аксакова: именно, онъ всю свою жизнь стоялъ и дѣйствовалъ на костяхъ цѣлыхъ поколѣній, принимая отъ нихъ годами накопленную силу. Твердо нужно вѣрить въ родной народъ, чтобы его истинно любить; и сколько любви къ нему нужно имѣть для того, чтобы дорожить каждою мелочью родной исторіи, чтобы не бояться напрасно затратить время на изученіе каждаго документа. Только въ римлянахъ и китайцахъ можно встрѣтить подобное трудолюбіе, которое предпринимаетъ не спѣша, казалось бы, невыполнимыя работы и спокойно заканчиваетъ ихъ, для того чтобы отдаться новымъ, повидимому, столь же кропотливымъ и неблагодарнымъ замысламъ. Приведа затѣмъ одно мѣсто курса гражданского права К. П. Побѣдоносцева, авторъ говоритъ по поводу этого мѣста, что въ немъ высказывается на частныхъ примѣрахъ цѣлое міровоззрѣніе. Въ немъ выражено требованіе точнаго и твердаго знанія, знанія положительнаго и нагляднаго, чуждаго смѣлыхъ обобщеній, умозаключеній. Въ немъ выражено отвращеніе ко всякой предвзятости, ко всякой теоретичности, ко всему предрѣшенію частныхъ общими взглядами. Въ немъ заявлено твердое требованіе дисциплины мысли на положительномъ опытѣ, взосцренія, сужденія къ пониманію частныхъ не отвлеченной логической эквилибристикой, а непрерывнымъ изученіемъ формальныхъ данныхъ. Въ немъ слышится благоговѣніе къ народу и жизни народной, то благоговѣніе, которое не требуетъ смиренія, не принуждаетъ къ нему, а неразрывно съ нимъ. Давая далѣе общую характеристику разбираемаго писателя, г. Никольскій говоритъ, что въ умственномъ складѣ его мы встрѣчаемъ неподобный образъ прямолинейнаго, твердаго, цѣльнаго, уравновѣшеннаго и неспѣшно величаваго русскаго мужества, трудолюбиваго, вѣрнаго родной страницѣ, полагающагося не на слова, а на опытъ, и на незыблемомъ подножіи миновавшихъ столѣтій спокойно пренебрегающаго шумихой, суетой и тревогами неустойчивой современности. Становясь дѣятелями, такіе люди не спѣшатъ, не колеблются и не от-

ступаютъ. Въ тишинѣ мирной государственной жизни они не замѣтны и не слышны; нужны важныя событія, трудныя времена, чтобы обнаружить ихъ во весь ростъ. Такъ не видныя во время затишья подводныя скалы неизблемо выступаютъ изъ хаоса безпорядочно возмущающихся, и пресмыкающихся волнъ, сосредоточивая около себя всю ярость водъ и бури, и вновь скрываются подъ поверхностью моря, когда буря минуетъ. Объ ихъ острые выступы разбиваются враждебныя армады, къ ихъ подножіямъ бросаютъ якоря суда и флоты окрестныхъ водъ. Какъ ни безцвѣтна, второстепенна и незамѣтна, по первому взгляду, ихъ роль, однако же такіе люди собираютъ около себя исторію. Эти люди — дѣйствительно, вершины родной земли.

— Городъ Казань, по сообщенію «Изв. по Каз. епар.», готовится къ церковному торжеству. Въ текущемъ году, 4 октября, исполнится 300 лѣтъ со дня обрѣтенія многоцѣлебныхъ мощей святителей Гурія и Варсанофія—казанскихъ чудотворцевъ. Блаженная кончина перваго святителя послѣдовала въ 1563 г., а втораго — въ 1895 году. Обрѣтены были св. мощи угодниковъ Божіихъ 4-го октября 1596 г., при копаніи рововъ подъ фундаментомъ для церкви въ честь Преображенія Господня, сооруженной по повелѣнію царя Феодора Іоановича при Спасо-Преображенскомъ казанскомъ монастырѣ.

— 15 сентября нынѣшняго года въ городѣ Владимірѣ-Волынскомъ призошло, по словамъ «Моск. Вѣд.», освященіе начатыхъ работъ по возобновленію храма Успенія Божіей Матери, построеннаго правнукомъ Владиміра Мономаха Великимъ Княземъ Владиміро-Волынскимъ, впоследствии Киевскимъ, Мстиславомъ Изяславичемъ. Эта святыня, въ теченіе столѣтія стоявшая въ видѣ унылой развалины, есть знаменитый памятникъ русскаго зодчества половины XII столѣтія, вѣковая святыня Волынской земли, наконецъ, — это историческій памятникъ вѣковой борьбы Руси съ Польшею, православія съ латинствомъ. Храмъ этотъ именуется въ лѣтописяхъ „Святая Богородица“, иначе „епископья“, то-есть храмомъ Успенія Пресвятой Богоматери, при которомъ была кафедра Волынскихъ православныхъ епископовъ. Въ 1160 году князь Мстиславъ расписалъ и украсилъ „Св. церковь въ Володимери“, но построена она, безъ сомнѣнія, раньше. Полагая на расписываніе храма два-три года, должно отнести время построенія Мстислава храма къ 1157—1160 годамъ, что какъ разъ совпадаетъ съ начальными годами княженія Мстислава Изяславича во Вла-

диміръ-Волинскѣ (съ 1156 года). Этотъ каѳедральный Успенскій храмъ построенъ княземъ Мстиславомъ взамѣнъ обветшавшаго древнѣйшаго каѳедральнаго Успенскаго храма, построеннаго Св. Владиміромъ Равноапостольнымъ и находившагося, какъ полагаютъ, тамъ, гдѣ нынѣ видны развалины древняго каменнаго сооруженія въ урочищѣ, именуемомъ въ народѣ „Старая катедра“. Впрочемъ, нѣкоторые (О. И. Левицкій), не находя достаточныхъ основаній видѣть въ развалинахъ „Старой катедры“ остатковъ Владимірова каѳедральнаго Успенскаго храма, полагаютъ, что храмъ Мстиславовъ построенъ на мѣстѣ прежней Владиміровой соборной Успенской церкви, существовавшей во Владиміръ-Волинскѣ со времени учрежденія здѣсь въ 902 году епископской каѳедры. Потомки князя Мстислава Изяславича, прочно утвердившись на Волинскомъ княженіи, ревностно заботились объ украшеніи и обогащеніи „отнято“ храма, — какъ фамиліной своей святыни, — а по смерти ихъ бранные остатки нашли въ немъ для себя вѣчное упокоеніе. Въ особенностн много было сдѣлано для этого храма Владиміромъ Васильковичемъ, необыкновенно добрымъ, набожнымъ, правдолюбивымъ княземъ. Въ 1452 году гор. Владиміръ со всею Волинью окончательно вошелъ въ составъ великаго княжества Литовскаго. Но по мѣрѣ того, какъ Польша болѣе и болѣе стала притягивать къ себѣ Литву, сама Волянь мало-по-малу наполнялась людьми чужеземными, поляками, кои начали сперва пріобрѣтать здѣсь поземельную собственность, стѣсня тѣмъ права туземцевъ, а потомъ, пользуясь правомъ патронатства, вмѣшиваться въ дѣла религіозныя, и тѣмъ окончательно подготовили ее къ той печальной катастрофѣ, которая извѣстна въ исторіи подъ именемъ Люблинской уніи или окончательнаго политическаго соединенія Литвы и Волыни съ Польшей. Со времени этой уніи, совершившейся на Люблинскомъ сеймѣ въ 1569 году, начинается рѣшительное измѣненіе западно-русскаго края, въ томъ числѣ и Волыни, въ религіозномъ и политическомъ отношеніяхъ. Съ этихъ поръ замѣчается значительное усиленіе на Волыни польскаго вліянія и католической вѣры. Но вотъ наступилъ конецъ торжеству враговъ православія и русскоѣ народности! Въ 1793 году, по второму раздѣлу Польши, большая часть Волинской губерніи была возвращена Россіи. Въ 1795 году, по третьему (последнему) раздѣлу Польши, къ Россіи присоеднена и остальная, западная часть Волыни, а также городъ Владиміръ. Чудный памятникъ древне-русскаго зодчества, Мстиславовъ храмъ, возвращенъ былъ въ самомъ жалкомъ

видѣ: обезображенный уніатскими перестройками, почти потерявший внѣшній обликъ православной святыни и притомъ съ треснувшею сѣвѣрною стѣною и съ обрушившимися сводами. Мысль о реставраціи храма возникла еще въ 1802 году, когда Волынская казенная палата обратилась съ просьбой уступить развалины храма на нужды казны. Мѣстное епархіальное начальство не согласилось на это и въ 1805 году приступило къ ремонту храма. Подрядъ былъ данъ архитектору Шельдеру за 14,958 злотыхъ. Были начаты уже работы, какъ вдругъ въ апрѣлѣ 1805 года выведенный почти доверху столбъ обрушился. Работы прекратились, и храмъ остался въ прежнемъ запустѣніи. Въ 1885 году, въ 1,000-лѣтнюю годовщину Св. Меодія, о ремонтѣ Мстиславова храма заговорили уже по всему краю. Составлена была коммиссія при участіи археологовъ. Лѣтомъ 1886 года членами этой коммиссіи, подъ главнымъ руководствомъ А. В. Прахова, произведено было подробное изслѣдованіе развалинъ храма. Основываясь на этомъ изслѣдованіи, архіепископъ Волынскій Палладій и волынскій губернаторъ возбудили ходатайства о содѣйствіи къ возстановленію древней святыни, выяснивъ при этомъ историческое и религіозное значеніе храма и самаго города Владиміра-Волынска. Въ 1886 году поручено было члену общаго присутствія хозяйственнаго управленія при Святѣйшемъ Синодѣ академику архитектуры Г. И. Котову составленіе проекта реставраціи храма. Проектъ этотъ ограничивался возстановленіемъ зданія въ первоначальныхъ очертаніяхъ его плана, реставраціей фасадовъ, сводчатыхъ перекрытій и кровель, устройствомъ пола и штукатуркой какъ снаружи такъ и внутри. Окончательная внутренняя отдѣлка, въ виду неопредѣленности денежныхъ средствъ не была включена въ проектъ. Государю Императору благоугодно было Высочайше пожаловать 30,000 руб. на возобновленіе этой святыни. Въ 1896 году въ 25 день апрѣля составленный академикомъ Котовымъ проектъ реставраціи храма удостоился Высочайшаго утвержденія. Привѣтствуя возстановленіе древней святыни «Моск. Вѣд.», останавливаются на томъ значеніи, какое оно можетъ имѣть въ краѣ, гдѣ православное населеніе окружено воинствующимъ латинствомъ и разлагающими вліяніями нѣмецко-штундистской пропаганды. Еще такъ недавно освободившееся изъ уніатскаго плѣна, православное населеніе Волыни, какъ и сосѣдней Подоліи, утратившее для русской народности и православія свои высшіе классы, онолицен-

ное и окатоличенное, если и стряхнуло съ себя чуждое иго и восприняло къ новой жизни на обще-русскихъ народныхъ основахъ, все же оно, при своей бѣдности и экономической зависимости отъ инородческаго элемента, еврейскаго, польскаго и нѣмецкаго, не въ состояніи собственными силами и средствами не возстановить когда-то бывшее благолѣпіе пришедшихъ въ запустѣніе храмовъ Божіихъ, — многіе и доселѣ пребываютъ въ развалахъ, — ни соорудить новые. Бѣдность волынскихъ ветхихъ церквей, большею частію деревянныхъ, по многимъ мѣстамъ вопіющая, а рядомъ и, напротивъ гордо высятся величественныя католическія костелы съ ихъ неустаннымъ звономъ колоколовъ, съ органами и процессіями, съ зазывающими и уловляющими приѣмами ксендзовъ, съ ихъ неразборчивыми средствами. Соблазнъ и искушеніе великіе, в нужно живое, вѣками воспитанное чувство привязанности къ своей стародавней вѣрѣ и родному православному обряду, чтобы при нихъ устоять и не пошатнуться. Всемилоствѣйшій Государь Императоръ благоволялъ отпустить средства на начало дѣла по реставраціи Мстиславова храма. Потекуть на него и жертвы мѣстнаго православнаго населенія, но оно скудно средствами и не можетъ собственными силами совершить его. Средства, потребныя для возобновленія храма, будутъ взыскивать Владиміро-Волынское братство и проживающіе въ Петербургѣ братчики В. К. Саблеръ и полковникъ Н. Сухомлиновъ. Должно придти на помощь и всѣмъ русскимъ людямъ, ревнующимъ о благолѣпіи святыни и дорожащимъ славою нашего отечества.

— Четырнадцатаго сентября, въ день Воздвиженія Креста Господня, въ Харьковскомъ Успенскомъ кафедральномъ соборѣ Высокопреосвященнымъ Амвросіемъ, Архіепископомъ Харьковскимъ и Ахтырскимъ, во главѣ настоятелей всѣхъ приходскихъ церквей города Харькова, было отслужено торжественное молебствіе новоявленному чудотворцу Святителю Θεодосію Черниговскому. На богослуженіи присутствовали представители правительственныхъ, общественныхъ и сословныхъ учрежденій и много молящихся, переполнившихъ храмъ. 15 сентября, по распоряженію Высокопреосвященнаго Амвросія, во всѣхъ приходскихъ церквахъ Харькова были также отслужены послѣ поздней литургіи молебствія новоявленному чудотворцу Святителю Θεодосію Черниговскому, при необыкновенномъ стеченіи молящихся.

Совершившееся въ г. Черниговѣ открытіе мощей святителя

Θеодосіа справедливо признается событіемъ величайшей важности, какъ въ отношеніи церковномъ, такъ и государственномъ. „Свѣтъ“ слѣдующимъ образомъ оцѣниваетъ такое двойное значеніе событія: въ первомъ случаѣ оно свидѣтельствуемъ, что въ народѣ русскомъ, во всей чистотѣ и неизмѣнности, сохранилась та православная вѣра, которая не поддается никакимъ лжеученіямъ и натуралистическимъ подкопамъ подъ нее. Умъ народный понимаетъ такъ, что православное церковное вѣроученіе можно принимать или все, цѣликомъ, безусловно, или же отвергать все, также безусловно, другими словами—либо всему вѣрить, либо ничему. Средины: уступокъ и условій тутъ не можетъ быть никакихъ. и вотъ почему здравый народный смыслъ на нихъ не идетъ и никогда не пойдетъ. Пусть для него фабрикують толстовцы какое-то новое евангеліе, пусть другіе сектанты, штундисты и молокане, истощаютъ всю свою эрудицію, дабы доказать, что святая мощи поклоненія не заслуживаютъ,—народную душу смутить ни тѣ, ни другіе никогда не будутъ въ состояніи. Народъ пришелъ къ ракъ преподобнаго Θеодосіа съ тою же дѣтскою чистою вѣрою, съ которою онъ обращался къ святой церкви въ дни младенческаго періода нашей исторіи. Можемъ ли мы не вѣрить чудесамъ, совершающимся воочию? Можемъ ли оспаривать ту истину, что святымъ мощамъ присуща сила исцѣленія, когда, независимо отъ свидѣтельства новѣйшихъ, повѣренныхъ дознавиемъ фактовъ, вмѣются твердыя тому доказательства въ исторіи, даже древнѣйшихъ ветхозавѣтныхъ временъ? Въ другомъ случаѣ, въ отношеніи ихъ государственнаго значенія, черниговскія духовныя торжества знаменательны тѣмъ, что новый свѣточъ Церкви православной, преподобный Θеодосій, явился въ томъ краѣ и въ томъ городѣ, гдѣ ей необходима, если не теперь, то въ будущемъ, твердая святая охрана. Если бы не почивалъ святой сонмъ угодниковъ Божіихъ въ кіевскихъ пещерахъ, то, почему знать, была ли бы въ критическія времена защищена „мать городовъ русскихъ“ и купель нашего православія отъ вновѣрныхъ на нее нападений и отъ поголовнаго окатоличенія и оноляченія? Только слишкомъ твердая охрана со стороны кіево-печерскихъ угодниковъ не дала возможности рим.-католическому духовенству похитить здѣсь купель православія. А за спасеніемъ вѣры не трудно было уже спасти и народность. Благодаря своимъ пещерамъ, Кіевъ навсегда остался русскимъ городомъ, православною святынею. Въ томъ же родѣ

приобрѣтаетъ значеніе и Черниговъ, городъ съ преобладающимъ не-христіанскимъ населеніемъ.

Въ «Нов. Вр.» описываются мѣста, гдѣ покоятся мощи Св. Θεодосія. До сего времени св. мощи пребывали въ пещерѣ при Борисоглѣбскомъ монастырѣ. Этотъ монастырь нѣкогда былъ кафедральный и считается однимъ изъ самыхъ древнѣйшихъ храмовъ Россіи; архитектуры онъ византійской, сложенъ изъ кирпича трехъ сортовъ, по виду изъ такихъ были сложены Ярославовы ворота, цементъ и кирпичъ такъ тверды, что объ нихъ ломается и топоръ и ломъ. Онъ является, по лѣтописи, въ княженіе Черниговскаго князя Давида Святославовича (1090—1123 г.) и построенъ, несомнѣнно, этимъ благочестивымъ княземъ. Этотъ древній соборъ, простоявъ многіе вѣка, былъ закрытъ въ 1782 году, въ этомъ году послѣдовало и полное опустошеніе его. Возрожденіемъ своимъ въ началѣ нынѣшняго столѣтія онъ обязанъ преосвященному Михаилу Десницкому и ходатайству князя А. Б. Куракина у императора Александра I, который повелѣлъ для восстановленія его отпустить изъ строительнаго капитала потребныя деньги. Замѣчательны въ этомъ древнемъ соборѣ были царскія врата—серебряныя, вылитыя частью изъ серебрянаго идола, найденнаго въ землѣ при копаніи фундамента для колокольни. Мощи Святителя почиваютъ со дня открытія въ кафедральномъ соборѣ Преображенія Господня. Этотъ черниговскій соборъ Спасителя есть самый древній изъ уцѣлѣвшихъ церквей русскихъ. По свидѣтельству Нестора лѣтописца, черниговскій соборъ заложенъ храбрымъ сыномъ св. Равно апостольнаго кн. Владиміра Мстиславомъ, княземъ Черниговскимъ, въ 1024 году. Черниговскій соборъ, несмотря на протекшіе многіе бурные вѣка, по сей часъ сохраняетъ многое изъ сѣдой древности своей; стѣны храма толщины изумительной и изъ матеріала, по крѣпости не уступающаго желѣзу. Въ татарское нашествіе (1239) соборъ былъ опустошенъ пожаромъ. Соборъ былъ много разъ возобновляемъ по восстановленіи въ Черниговѣ въ XVII вѣкѣ архіепископской кафедры, хотя и перенесена она была архіепископомъ Лазаремъ Барановичемъ изъ Спасскаго собора въ Борисоглѣбскій монастырь; однако церковь св. Спаса и тогда не переставала именоваться соборною. Соборъ былъ пздравле усыпальницей князей Черниговскихъ.

— «Цер. Вѣст.», говоря о благотворительности въ Москвѣ замѣчаетъ, опытъ Московскаго попечительства о бѣдныхъ можетъ оказаться не бесполезнымъ при устройствѣ призрѣнія и въ другихъ

городахъ, хотя,—слѣдуетъ замѣтить,—этотъ опытъ не будетъ имѣть полной убѣдительности, пока не извѣданъ будетъ на практикѣ предлагавшійся въ Москвѣ и большинствомъ голосовъ отвергнутый способъ примѣненія церковно-приходскихъ попечительствъ къ благотворительному дѣлу. Быть можетъ, результаты получились бы болѣе блестящіе, если бы призывъ къ участию въ благотворительной дѣятельности шелъ отъ имени Церкви, а не городского головы, и мотивировался не гуманитарными только, но и религіозными побужденіями.

— Въ центральной Россіи и въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ ея окраинъ многія церковно-приходскія потребности иногда въ значительной мѣрѣ покрываются средствами церковно-приходскихъ попечительствъ, если послѣднія существуютъ уже давно и поставлены прочно. Нѣкоторыя изъ такихъ попечительствъ обнаруживаютъ довольно большую дѣятельность въ этомъ направленіи. Примѣромъ широты и настойчивости въ попечительской дѣятельности можетъ служить попечительство при Николаевскомъ соборѣ въ г. Маріинскѣ, томской, губ., отчетъ котораго за 1895 годъ, напечатанъ въ «Том. Еп. Вѣд.». Дѣятельность попечительства въ отчетномъ году заключалась въ пособіяхъ круглымъ сиротамъ, многосемейнымъ вдовамъ, дѣйствительно бѣдствующимъ нищимъ и калѣкамъ, попеченіи о слѣпыхъ г. Маріинска—мужчинамъ и женщинамъ, обезпеченіи пріютомъ лицъ, лишенныхъ всякаго пристанища, оказаніи денежной помощи погорѣльцамъ Маріинскаго и Барнаульскаго округовъ, заботливости объ украшеніи мѣстнаго соборнаго храма, заботливости о религіозномъ преусиѣяніи прихожанъ, въ охраненіи общественной нравственности, улучшеніи церковнаго пѣнія, охраненіи священныхъ предметовъ отъ кощунственнаго обращенія съ ними нѣкоторыхъ торговцевъ-евреевъ, содержаніи и улучшеніи приходской бібліотеки, для общественнаго бесплатнаго чтенія прихожанами книгъ религіозно-нравственнаго и поучительнаго содержанія. Библіотека состоитъ изъ 518 книгъ. Завѣдуетъ ею членъ попечительства, дочь протоіерея, окончившая курсъ въ томскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ.

— Вышедшій недавно отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Астраханской епархіи за 1895—96 учебный годъ знакомитъ, по словамъ «Моск. Вѣд.», съ данными относительно постановки церковно-школьнаго дѣла въ Астраханской губ. Всѣхъ дѣтей школьнаго возраста въ губ., насчитывается около 68,217

человѣкъ обоюго пола; изъ нихъ до 35,222 мальчиковъ и 32,995 дѣвочекъ. Всѣхъ церковно-приходскихъ школъ въ епархіи было въ отчетномъ году 142; изъ нихъ смѣшанныхъ 97; исключительно для мальчиковъ 34 и для однѣхъ дѣвочекъ 11 школъ. Обучалось во всѣхъ школахъ 4,822 мальчика и 1,519 дѣвочекъ, а всего 6,341 человекъ, больше прошлаго года на 293 мальчика и 207 дѣвочекъ. Изъ общаго числа обучавшихся въ церковныхъ школахъ было: православныхъ 6,298 человекъ; раскольниковъ 30; сектантовъ 11 и лютеранъ 2 человека. Безъ обученія оставалось въ отчетномъ году 22,233 мальчика и 29,044 дѣвочки. Школъ грамоты въ отчетномъ году было въ епархіи 52, изъ нихъ смѣшанныхъ 35; исключительно для мальчиковъ 15 и дѣвочекъ 12. Въ нихъ обучалось мальчиковъ 1.176 (на 113 больше прошлаго года), и 347 дѣвочекъ (на 1 больше прошлаго года), а всего 1.523 человекъ, въ томъ числѣ православныхъ 1,391 человекъ, сектантовъ 154 и католиковъ 1. Въ качествѣ законоучителей при школахъ состояли въ отчетномъ году 2 протоіерей, 121 священникъ, 21 діаконъ и 1 псаломщикъ. Учителей было 143, въ томъ числѣ 1 священникъ, 64 діакона, 9 псаломщиковъ, 20 учителей и 49 учительницъ. По словамъ отчета, Астраханская епархія, въ смыслѣ удобства помѣщеній церковно-приходскихъ школъ, можетъ занимать довольно видное мѣсто. Большинство школьныхъ помѣщеній (125) составляютъ собственность школъ; 6 школъ помѣщаются въ хорошихъ наемныхъ зданіяхъ, 5 въ частныхъ квартирахъ и только 6 въ церковныхъ сторожкахъ, плохо приспособленныхъ подъ устройство школъ. Съ каждымъ годомъ количество церковно-приходскихъ школъ въ епархіи увеличивается, причемъ епархіальный училищный совѣтъ старается, главнымъ образомъ о томъ, чтобы вновь открываемыя школы, помѣщались преимущественно въ собственныхъ зданіяхъ. Для постройки школьныхъ зданій организовать специальный сборъ п, напрямѣръ, въ отчетномъ году на этотъ предметъ поступило 9,630 руб. 20 коп., въ томъ числѣ отъ церквей 1.063 руб.; отъ церковно-приходскихъ попечительствъ 4,302 руб. 46 коп., отъ сельскихъ обществъ 2.710 руб. и отъ частныхъ лицъ 1,554 руб. 74 коп. Большинство церковно-приходскихъ школъ въ епархіи—одноклассныя, хотя за послѣднее время ощущается настоятельная нужда въ двухклассныхъ школахъ, ибо запросы населенія въ болѣе основательномъ обученіи, годъ отъ году развиваются все болѣе. Двухклассная школа епархіи имѣется только одна, въ Царевскомъ

уѣздѣ, открытая въ концѣ 1890 года. Преподаваніе въ этой школѣ ведется по расширенной программѣ и ученики охотно поступаютъ туда. При школѣ организована довольно полная бібліотека для внѣкласснаго чтенія и имѣются руководѣльные классы. Говоря о помѣщеніяхъ школъ грамоты, отчетъ замѣчаетъ, что помѣщенія эти малоудобны и тѣсны; дѣти обыкновенно занимаются сидя на скамейкахъ, за плоскими столами, въ домахъ или квартирахъ учителей. Исключеніемъ въ отчетномъ году были школы: Кошелевская, Балыкнейская, двѣ Пришибинскія, Жутовская. Успѣхи преподаванія какъ въ церковныхъ, такъ и въ школахъ грамоты, по свѣдѣніямъ отчета, большею частію находятся вполне въ удовлетворительномъ состояніи. Нельзя не замѣтить, однако, что церковно-школьное дѣло въ Астраханской епархіи предъявляетъ все болѣе и болѣе требованій, ожидающихъ удовлетворенія со стороны епархіальнаго училищнаго совѣта. Въ народонаселеніи нарождается потребность грамотности, не удовлетворяемая существующимъ числомъ школъ и требующая постройки новыхъ. Особенно ощущается необходимость въ открытіи женскихъ школъ. Дѣвочекъ обучается вчетверо меньше, нежели мальчиковъ. Хотя въ епархіи и существуетъ довольно много школъ смѣшанныхъ, но совмѣстному обученію дѣвочекъ съ мальчиками родители вообще не сочувствуютъ. Насколько велика потребность въ женскихъ школахъ, видно изъ того, что, напримѣръ, какъ удостовѣряетъ отчетъ, при открытіи Троицкой церковной школы, вмѣщавшей до 100 ученицъ, желающихъ поступить набралось почти въ два раза больше и, конечно, многимъ пришлось отказать въ пріемѣ. Епархіальный училищный совѣтъ уже началъ теперь свою дѣятельность по удовлетворенію этой потребности. Такъ, въ отчетномъ году открыты двѣ женскія школы въ Астрахани, одна въ Астраханскомъ уѣздѣ и двѣ въ Черномъ Яру. Кроме того, въ началѣ учебнаго года были открыты еще двѣ женскія школы: одна въ г. Енотаевкѣ и другая при Покровской церкви. Независимо отъ этого, въ епархіи настоятъ еще большая потребность постройки церковныхъ школъ или школъ грамоты въ деревняхъ и хуторахъ. До сего времени школы почти исключительно строились въ селахъ, но въ губерніи есть много деревень и хуторовъ съ большимъ населеніемъ, гдѣ дѣти, по отдаленности отъ церковно-приходской школы, остаются безъ всякаго обученія. Наконецъ, помимо удовлетворенія потребности народа въ школьной грамотности, епархі-

альный училищный совѣтъ озабочивается въ настоящее время и о томъ, чтобы дѣти не прерывали связи съ книгой и по выходѣ изъ школы. Для этой цѣли совѣтъ организуетъ при существующихъ школахъ спеціальныя бібліотеки, книгами изъ которыхъ могли бы пользоваться также и взрослые. Удовлетвореніе этой потребности тѣмъ больше необходимо, что большинство школьныхъ бібліотекъ Астраханской епархіи мало имѣетъ у себя книгъ для народнаго чтенія. Въ настоящее время школьныя бібліотеки постепенно пополняются полезными книгами, приобретаемыми какъ на средства училищнаго совѣта, такъ и на жертвы частныхъ лицъ.

— Въ качествѣ средства къ возможно-широкому распространенію просвѣщенія въ духѣ св. вѣры и христіанскаго благочинія, наши преосвященные рекомендуютъ, по словамъ «Под. Еп. Вѣд.», обращать особенное вниманіе на развитіе грамотности по преимуществу въ женской половинѣ крестьянскаго населенія въ виду того, что грамотная и благочестиво настроенная мать всегда скорѣе позаботится о наученіи своихъ дѣтей грамотѣ и доброй жпзни, чѣмъ грамотный отецъ, всегда отвлекаемый отъ дому и семьи жптейскими заботами. Они же совѣтуютъ устроить во всѣхъ селахъ, гдѣ есть министерскія училища, которыя рѣдко и при незначительномъ количествѣ посѣщаются крестьянскими дѣвочками, особыя церковныя школы грамоты спеціально для дѣвочекъ, гдѣ на средства братствъ, попечительствъ, церковныхъ или приходскихъ и обучать въ нихъ: молитвамъ, чтенію, письму и церковному пѣнію. Такія школы уже заведены въ нѣкоторыхъ приходяхъ Подольской епархіи и принесли несомнѣнную пользу, скоро переполнившись желающими учиться дѣвочками. Подмѣченъ многими фактъ, что въ крестьянскихъ семьяхъ, гдѣ хоть одна дѣвочка грамотна, остальные младшіе члены семьи обоихъ половъ съ большою охотою посѣщаютъ свои приходскія школы и легче усвояютъ первоначальную грамотность. Констатированъ также фактъ, что въ такъ называемыхъ смѣшанныхъ церковныхъ школахъ самый незначительный процентъ дѣвочекъ. Каковому факту правдоподобное объясненіе можно дать то, что крестьянское населеніе, особенно женщины простиы, съ большею неохотою посылаютъ своихъ дочерей въ школы учиться вмѣстѣ съ мальчиками. Въ такихъ школахъ дѣвочки чувствуютъ себя стѣснительно, а между тѣмъ онѣ посѣщаютъ школы охотно и съ большою аккуратностью, занимаясь не только изученіемъ назначенныхъ предметовъ, но и рукодѣліемъ. Мысль архи-

пастырей клонится къ тому, что только посредствомъ открытія возможно-большаго количества школъ спеціально для дѣвочекъ можетъ распространиться очень скоро столь желательная грамотность въ народѣ.

— Давно уже стоитъ на очереди и ждетъ своего окончательнаго рѣшенія вопросъ о бібліотекахъ для церк.-прих. школъ и для народа. Въ духовныхъ журналахъ вопросъ этотъ былъ достаточно разработанъ по всѣмъ его пунктамъ, кромѣ одного и самаго главнаго: какія книги должны быть въ церковно-школьной и народно-приходской бібліотекѣ. Авторитетное рѣшеніе вопроса по этому важному пункту мы теперь имѣемъ въ недавно изданномъ отъ Училищнаго Совѣта при Св. Синодѣ спискѣ книгъ для бібліотекъ церк.-прих. школъ. Можно уже фактами подтвердить, что такія бібліотеки устроятся въ разныхъ мѣстахъ нашего отечества. По мнѣнію «Симб. Еп. Вѣд.», важно, чтобы онѣ были открываемы по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ послѣ литургіи до вечера, такъ какъ въ эти дни рабочій людъ, свободный отъ занятій, обыкновенно убиваетъ время въ развлеченіяхъ, часто далеко не невиннаго свойства; читальни же дадутъ возможность наполнять свободное время полезнымъ чтеніемъ, которое такимъ образомъ будетъ отвлекать народъ и отъ вредныхъ въ нравственномъ и экономическомъ отношеніяхъ гульбищъ и учить уму разуму. Для пользы дѣла священнику нужно позаботиться самому о томъ, чтобы пріохотить самихъ крестьянъ къ занятію чтеніемъ книгъ и привлечь ихъ самихъ, по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ изъ нихъ, къ пособничеству себѣ въ этомъ дѣлѣ. Какъ это можно сдѣлать, — на это даетъ отвѣтъ одинъ изъ священниковъ Тульской епархіи въ статьѣ „Чѣмъ можетъ придти духовенство на помощь цѣлесообразному препровожденію праздничнаго времени крестьянъ въ селахъ и деревняхъ“. По его мнѣнію, чтобы правильно организовать дѣло чтенія книгъ, священнику нужно воспользоваться тѣми грамотѣями, расположенными къ чтенію, которые найдутся въ его приходѣ. Если до сего времени все еще немного обнаруживается грамотныхъ любителей чтенія, такъ это потому, что не откуда было пробудиться этой любви и не надъ чѣмъ обнаружиться. Для устройства чтеній нужно священнику сначала самому побывать по нѣскольку разъ въ каждой деревнѣ своего прихода и завести таковыя чтенія, а потомъ уже дать грамотному крестьянину книжки или листки, прося его, чтобы онъ почиталъ эти книжки для всѣхъ въ праздничный или, вообще, въ какой-либо

свободный день, а другихъ убѣждая, чтобы они опять собрались и прослушали эти книжки. По совѣтамъ автора, священнику принадлежитъ инициатива этого дѣла. Далѣе ему остается только слѣдить за этими начатыми чтеніями и поддерживать ихъ доставленіемъ новыхъ книжекъ въ обмѣнъ прочитанныхъ. Это онъ можетъ дѣлать чрезъ того же крестьянина, которому поручено будетъ чтеніе, время отъ времени навѣщая деревню и самъ, чтобы самому лично побесѣдовать съ крестьянами и почитать, имѣя въ виду, главнымъ образомъ, поддержать и оживлять чтенія. Авторъ статьи не видитъ препятствій для чтеній въ помещеніяхъ: таковыми могутъ служить дома всякаго крестьянина, болѣе другихъ обширные. Заботу священника тутъ должно составлять увеличеніе состава хорошихъ книгъ и брошюръ.

— Успѣху религіозно-нравственныхъ чтеній много способствуетъ, по мнѣнію «Симб. Еп. Вѣд.», присоединяемый къ нимъ волшебный фонарь. До сихъ поръ онъ былъ вещью дорогою, недоступною для скудныхъ средствъ сельскаго священника или его школы; особенно дорого стоили хорошія картины на стеклѣ. Въ настоящее время фонарь и картины сдѣлались весьма доступны по цѣнѣ и для небогатаго человека, благодаря новому изобрѣтенію подполковника Малиновскаго. Для новопріобрѣтеннаго фонаря не нужно покупать дорогихъ картинъ на стеклѣ; употребляются очень дешевыя картины на бумагѣ. Картины изъ этого фонаря могли бы дать народу вѣнстоимое праздничное развлеченіе и всегда достойное святости праздника. Съ какою охотою народъ посѣщаетъ такія съ картинами чтенія можно судить изъ того факта что при одномъ такомъ собраніи огни въ фонарѣ гасли, несмотря на довольно обширное зданіе (20 в 10 арш.). О вниманіи слушателей къ такимъ чтеніямъ краснорѣчиво говоритъ слѣдующій, подмѣченный очевидцемъ фактъ, какъ одна бѣдная женщина съ ребенкомъ на рукахъ два часа стояла, упираясь всѣмъ слышаннымъ. „Не праздное любопытство, а духовная жажда заставляла ее забыть усталость“, — такъ заключаетъ лицо, свидѣтельствующее объ этомъ.

— Нерѣдко навстрѣчу нуждамъ народнымъ въ школьномъ обученіи приходятъ наши монастыри и заявленія объ этомъ всегда привѣтствуются съ особеннымъ удовольствіемъ. Въ недавнее время съ такимъ именно чувствомъ встрѣчено было сообщеніе о томъ, что, въ ознаменованіе совершившагося священнаго коронованія Ихъ Величествъ, разрѣшено настоятельница Цивильскаго Троицкаго монастыря, игуменіи Херувимѣ, учредить при монастырѣ

школу-пансіонъ для 10 дѣвочекъ сиротъ изъ чувашъ, съ цѣлю обученія ихъ, съ 9 до 18-лѣтняго возраста, всеѣмъ предметамъ, положеннымъ по программѣ для школъ Братства св. Гурія, рукодѣлія и домашнимъ женско-хозяйственнымъ занятіямъ, — съ тѣмъ, чтобы школа эта была подъ попечительствомъ и руководствомъ училищнаго совѣта.

— Въ текущемъ сентябрѣ исполнилось 75-лѣтіе существованія двухъ духовныхъ училищъ донской епархіи, давшихъ весьма много усерднѣйшихъ и способнѣйшихъ слугъ церкви и отечеству на разныхъ поприщахъ, именно: повочеркаскаго училища, основаннаго 21 сентября 1821 года, и усть-медвѣдickaго, открытаго 1 сентября того же года въ станицѣ Зотовской, подъ названіемъ духовнаго приходскаго училища. Согласно исторической справкѣ, приведенной въ «Дон. Еп. Вѣд.», Новочеркасское училище, уже скоро послѣ своего открытія, упрочило свою хорошую репутацію въ городѣ, почему въ первыя два десятилѣтія было переполнено свѣтскими учениками. Такъ, въ 1827 г. въ немъ изъ общаго числа 62 учениковъ, свѣтскихъ было 34, а въ 1832 г., изъ 104 учениковъ, свѣтскихъ также больше половины. Нѣчто аналогичное замѣчается и въ послѣднія пятнадцать лѣтъ. Среди множества существующихъ въ настоящее время въ Новочеркасскѣ учебныхъ заведеній, это училище пріобрѣтаетъ все больше и больше довѣрія не только въ городѣ, но и по всей Донской области, о чемъ свидѣтельствуетъ съ каждымъ годомъ возрастающій процентъ желающихъ воспитываться въ училищѣ инословныхъ мальчиковъ. Бывшіе воспитанники училища, составляя большинство среди донскаго духовенства, въ то же время встрѣчаются и на всеѣхъ другихъ поприщахъ общественной дѣятельности: педагогической, врачебной, чиновничьей, военной. Чисто ученая дѣятельность также не является исключеніемъ; училище въ числѣ своихъ питомцевъ считаетъ такихъ выдающихся ученыхъ, какъ настоящій начальникъ военно-медицинской академіи В. В. Пашутинъ и профессоръ Л. В. Поповъ, которые первоначальное образованіе получивъ въ новочеркасскомъ духовномъ училищѣ и окончили въ немъ шестилѣтній курсъ въ 1850 году.

— Нѣкоторыя епархіи продолжаютъ чувствовать значительную нужду въ лицахъ съ достаточнымъ образованіемъ для замѣщенія священно-церковно-служительскихъ мѣстъ. Вслѣдствіе такого недостатка въ тобольской епархіи, преосвященный тобольскій обратился къ послѣднему тобольскому епарх. съѣзду съ особымъ

предложеніемъ о необходимости открыть въ епархіи новое духовное училище. Въ предложеніи было указано на то, что, не говоря уже о псаломщикахъ и діаконахъ, пзъ числа которыхъ почти совершенно нѣтъ лицъ съ полнымъ семинарскимъ образованіемъ, или хотя бы и не полнымъ, но достаточнымъ для того, чтобы, кромѣ отправления своихъ прямыхъ обязанностей, быть преподавателями въ церковныхъ школахъ, какъ это имѣетъ мѣсто въ большей части другихъ епархій,—весьма значительная часть священниковъ епархій принадлежитъ къ числу лицъ, не окончившихъ полного семинарскаго и даже училищнаго курса, и потому не могущихъ съ желательнымъ успѣхомъ быть проповѣдниками Слова Божія, руководителями и законоучителями церковныхъ школъ. Причина этого заключается, главнымъ образомъ, въ томъ обстоятельстве, что духовно-учебныя заведенія тобольской епархій, по своему малолюдству, не могутъ доставлять потребнаго числа достаточно подготовленныхъ кандидатовъ на священно-церковно-служительскія мѣста. Въ частности, въ тобольской семинаріи число учащихся не достигаетъ и 200 человекъ, и эта малочисленность попреимуществу зависитъ отъ малаго числа дух. училищъ и ихъ малолюдства: въ тобольской епархіи прежняго состава было только два дух. училища, а теперь, съ отдѣленіемъ омской епархій и отходомъ къ ней ишимскаго училища, осталось даже только одно тобольское училище на всю тобольскую епархію, и въ этомъ училищѣ учатся дѣтей: 122 духовнаго званія и 64 инословныхъ, и больше этого количества помѣститься въ училищномъ зданіи не можетъ. Такъ какъ въ интересахъ церкви вообще—увеличить число духовныхъ училищъ, дабы большее количество дѣтей получало въ нихъ образованіе, переходило въ семинарію, оканчивало тамъ курсъ и доставляло вполне подготовленный и благонадежный контингентъ для замѣщенія священно-церковно-служительскихъ вакансій, и такъ какъ одного училища для тобольской епархій мало, то духовенству своевременно нужно подумать объ открытіи второго училища. Это училище всего удобнѣе было бы открыть въ г. Тюмени: здѣсь есть монастырь, который на первое время могъ бы пріютить училище въ своихъ стѣнахъ. Епархіальный съѣздъ просилъ преосвященнаго дозволить напечатать его обстоятельное предложеніе, сущность котораго сжато изложена выше, для того, чтобы все духовенство епархій могло обсудить это важное дѣло на предварительныхъ благочинническихъ съѣздахъ. Преосвященный распорядился напечатать предложеніе въ „Еп. Вѣдомостяхъ“; оконча-

тельное же сужденіе по этому предмету представить будущему епарх. съѣзду.

— Въ Донской епархіи, по словамъ «Дон. Еп. Вѣд.», съ цѣлями миссіонерскимъ положено начало новому доброму учрежденію— миссіонерской епархіальной школѣ при духовной семинаріи для борьбы съ старообрядческимъ расколомъ и ересями. Въ школу будутъ приниматься молодые и зрѣлые (отъ 22 до 40 лѣтъ) люди православнаго вѣроисповѣданія, не исключая и единовѣрцевъ, успѣшно выдержавшіе экзаменъ по предметамъ одноклассной церковно-приходской школы и извѣстные своею любовію къ собесѣдованіямъ о релігіозныхъ предметахъ. Въ школѣ полагается одинъ классъ съ трехгодичнымъ курсомъ. Окончившіе полный курсъ школы назначаются епархіальнымъ начальствомъ—единовѣрцы на священно и церковно-служительскія мѣста въ единовѣрческіе приходы, а православные—на миссіонерскія должности въ епархіи, т. е. на должности самостоятельныхъ миссіонеровъ, или миссіонерскихъ помощниковъ. Не получившіе же назначенія питомцы школы возвращаются къ общежитейскимъ занятіямъ, съ нравственнымъ обязательствомъ содѣйствовать, по мѣрѣ своихъ силъ и способностей, разсѣянію раскольническихъ и сектантскихъ заблужденій и утверженію православія. Пріемъ въ школу допускается только въ началѣ трехгодичнаго курса, и до окончанія его никто въ школу не принимается. Въ началѣ курса школы должно быть не болѣе 15 учениковъ, и пріемъ въ школу сверхъ означеннаго штатнаго числа или въ дополненіе его въ теченіе курса не допускается. При школѣ, для ближайшаго завѣдыванія ею, состоятъ: начальникъ школы, учитель и помощникъ его. Начальникомъ школы состоитъ епархіальный миссіонеръ съ вознагражденіемъ въ 300 р. сер. Учитель школы назначается епарх. архіереемъ изъ лицъ съ высшимъ богословскимъ образованіемъ, предпочтительно состоящихъ въ священническомъ санѣ и извѣстныхъ своею опытностію въ веденіи собесѣдованій съ раскольниками и сектантами; жалованья ему—1,000 руб., если онъ не будетъ имѣть добавочнаго вознагражденія изъ другихъ духовно-учебныхъ заведеній епархіи или по должности священника. Помощникъ учителя назначается изъ окончившихъ полный курсъ духовной семинаріи, или миссіонерской школы и отличающихся способностями къ веденію миссіонерскаго дѣла и христіанскаго благочестія; вознагражденія ему—600 р. въ годъ. Св. Синодъ, утвердивъ уставъ школы, предписалъ допускать въ нее не только лицъ, приготовляющихся къ занятію миссіонерскихъ должностей, но и

другихъ ревнителей православія, которыя пожелаютъ ознакомиться съ изобличеніемъ несостоятельности раскола.

— Въ числѣ различныхъ мѣръ, предпринятыхъ Святейшимъ Синодомъ для борьбы съ расколомъ, одно изъ главныхъ мѣстъ занимаетъ предпринятое въ настоящее время устройство во всѣхъ почти епархіяхъ полныхъ библиотекъ всѣхъ необходимыхъ миссіонерскихъ книгъ. При этомъ обращено особенное вниманіе на то, чтобы важнѣйшія изъ старопечатныхъ книгъ, которыми пополняются епархіальныя библиотеки, были подлинныя. Въ епархіяхъ, гдѣ наиболѣе развитъ расколъ, подобныя же библиотеки устраиваются при всѣхъ благочиніяхъ, причемъ старинныя—уважаемыя раскольниками—книги доставляются для нихъ изъ типографіи Троицкой единовѣрческой церкви въ Москвѣ. Лично священники и миссіонеры снабжаются всѣми полемическими противъ раскола книгами, которыя пріобрѣтаются, черезъ посредство преосвященныхъ, безвозмездно изъ Святейшаго Синода.

— Епархіальными епископами, миссіонерскими комитетами и съѣздами духовенства приняты недавно рѣшенія и намѣчены мѣропріятія, отъ которыхъ ожидается существенная польза для мѣстной миссіи. Преосвященный епископъ самарскій, по поводу одного рапорта священника села Чувашскаго Сускана, распорядился предписать этому священнику, чтобы онъ къ пріѣзду преосвященнаго приготовилъ хоръ изъ чувашскихъ и хоръ изъ мордовскихъ мальчиковъ, а также русскій хоръ, если въ селѣ есть достаточно русскихъ мальчиковъ и дѣвочекъ, и чтобы эти хоры пѣли на своихъ языкахъ въ церкви за богослуженіемъ попеременно. Консисторія, вслѣдствіе этого распоряженія въ прошломъ іюлѣ мнѣніемъ положила: архипастырскую резолюцію относительно пѣнія за богослуженіемъ, на рапортѣ священника с. Чувашскаго Сускана, въ руководство и другимъ священникамъ въ приходахъ съ инородческимъ населеніемъ напечатать съ такимъ разъясненіемъ: желательнo, чтобы въ таковыхъ приходахъ пѣніе совершалось какъ на славянскомъ, такъ и на инородческомъ мѣстномъ языкѣ, причемъ чередовалось бы славянское и инородческое пѣніе такъ, чтобы, напримѣръ, на всенощномъ бдѣніи великая эктенія одинъ разъ пѣлась по-славянски, а второй на языкахъ инородческихъ—чувашскомъ или мордовскомъ; если на вечерни эктенія великая или просительная, или сугубая была пѣта по-славянски, то таковая на утрени воспѣвалась бы на инородческомъ языкѣ. Пѣніе же херувимской пѣсни и молитвы Господней, а если время потребуетъ,

то и запричастнаго ствха, могло повторяться, — первоначально на славянскомъ языкѣ, а потомъ на иногородческомъ, одномъ или двухъ.

«Церк. Вѣстн.»

— Въ поведѣльникѣ 2 сентября, въ первой большой аудиторіи Московской духовной академіи состоялся магистерскій диспутъ, на которомъ преподаватель Харьковской духовной семинаріи Николай Николаевичъ Страховъ публично защищалъ представленную имъ для полученія степени магистра богословія свою диссертацию, подъ заглавіемъ: „Христіанское ученіе о бракѣ и противники этого ученія“ (Харьковъ, 1895 года, in octavo, стр. 370). Н. Н. Страховъ—сынъ священника Московской губерніи,—среднее образованіе получилъ въ Впеанской духовной семинаріи, высшее — въ Московской духовной академіи, въ которой и окончилъ полный курсъ наукъ въ 1876 году со степенью кандидата богословія и съ правомъ при соисканіи степени магистра—не держать новыхъ устныхъ испытаній. Въ томъ же году онъ былъ назначенъ преподавателемъ философскихъ наукъ въ Харьковскую духовную семинарію, на какой должности состоитъ и теперь. Кроме магистерской диссертации, г. Страховымъ написано много сочиненій философскаго и богословскаго содержанія, изданныхъ отдѣльно и помѣщенныхъ въ разныхъ повременныхъ изданіяхъ. Официальными оппонентами были: и. д. ординарнаго профессора по кафедрѣ исторіи философіи П. И. Казанскій и экстро-ординарный профессоръ по кафедрѣ гомилетики и исторіи проповѣдничества В. Ѳ. Кипарисовъ. Въ качествѣ неофициальнаго оппонента возражалъ магистранту и. д. доцента по кафедрѣ исторіи русскаго раскола И. М. Громогласовъ. На всѣ возраженія магистрантъ давалъ основательные и ясныя отвѣты. Совѣтъ академіи призналъ защиту его удовлетворительною и постановилъ ходатайствовать предъ Св. Синодомъ объ утвержденіи магистранта въ искомой имъ степени. Диспутъ, продолжавшійся около двухъ часовъ, закончился шумными аплодисментами магистранту.

— Въ субботу, 14-го сентября, состоялось торжественное открытіе сельско-хозяйственной и кустарной выставки въ г. Чугуевѣ. Передъ открытіемъ выставки было отслужено молебствіе, послѣ котораго предсѣдателемъ харьковскаго общества сельскаго хозяйства Б. Г. Филоновымъ Чугуевская сельско-хозяйственная и кустарная выставка была объявлена открытой. На торжествѣ открытія присутствовали: управляющій государственными имуще-

ствами д. с. с. В. М. Козловъ, предсѣдатель губернской земской управы П. В. Кондратьевъ, членъ губернской земской управы А. И. Булацель и др. Изъ мѣстныхъ представителей общества присутствовали: предсѣдатель змѣвской земской управы М. М. Медвѣжь и члены уѣздной земской управы, чугуевскій городской голова П. И. Лязогубъ, члены городской управы, змѣвскій исправникъ и много мѣстныхъ землевладѣльцевъ и экспонентовъ выставки. Заявили желаніе участвовать своими произведеніями на выставкѣ пока 82 экспонента, среди которыхъ выдѣляются совершенствомъ культуръ экспонаты гг. Кокшаровыхъ, князей Щербатовыхъ, М. Х. Гельферихъ-Саде, Харьковскаго и Мохначанскаго лѣсничествъ, садового заведенія Грикке, сѣмянной торговли Соколова и многихъ др. Интереснымъ на выставкѣ является отдѣлъ кустарный. Въ немъ участвуютъ многіе кустари-крестьяне съ шерстяными изделиями, сельско-хозяйственными орудіями и друг. пред. При самомъ входѣ на площадь выставки, представлено полное устройство пчеловоднаго хозяйства съ куренемъ, ульями и инструментами пчеловодства г. Александрова, мѣстнаго чугуевскаго жителя. Желающимъ посѣтить Чугуевскую выставку предоставлены по возможности всѣ удобства: поѣздъ Харьково-Балашовской желѣзной дороги отходить изъ Харькова въ 10¹/₂ часовъ утра, а изъ Чугуева приходитъ въ Харьковъ въ 7 часовъ вечера. Къ поѣздамъ собирается всегда много извозчиковъ. Плата за проѣздъ отъ станціи на выставку 35 коп. Номера чугуевскихъ гостинницъ для желающихъ пробить на выставкѣ болѣе одного дня очень не дороги.

«Хар. Губ. Вѣд.».

О В Ъ Я В Л Е Н І Я

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА:

А. ОЗЕ.

ПЕРСОНАЛИЗМЪ И ПРОЕКТИВИЗМЪ ВЪ МЕТАФИЗИКѢ ЛОТЦЕ.

Юрьевъ. 1896 года. Цѣна 2 рубля 50 коп. VIII+476.

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за все истекшіе годы въ журналѣ помѣщены были, между прочимъ, слѣдующія статьи:

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія позванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Лель Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевского.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ плодотвореніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покоѣ воскреснаго дня“. Додента А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича о свящ. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской ирравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православленъ-ли intercommunion, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартынова и проч.

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

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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


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

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

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

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

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

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

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