

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1902.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Рѣчь Преосвященнаго Стефана при нареченіи его во епископа Сумскаго, епархіа Харьковской епархіи.	119—121
Ученіе Гегеля о религіи и ея сущности (окончаніе). Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	122—144
Очерки изъ жизни Христа Спасителя. <i>Святц. Михаила Швейскаго</i>	145—160
Соціалотическія утопіи XIX вѣка и христіанскія начала человѣческой жизни (окончаніе). <i>Святц. Лазова Галахова</i>	161—174
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Этическое движеніе новѣйшихъ временъ. Его исторія и ученіе (окончаніе). Профессора <i>Варшавскаго Университета Генриха Отруве</i>	98—113
Ученія, отрицающія специфическую природу нравственной оцѣнки (окончаніе). <i>Н. Городенцова</i>	114—148
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Разъяснительное постановленіе Святѣйшаго Синода.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1900—1901 учебный годъ (продолженіе).—Журналы Съѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа, бывшаго 18 сентября 1901 года.—Журналы Съѣзда духовенства Купянскаго училищнаго округа, бывшаго 19 сентября 1901 года.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1902.

„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, разъясненіе церковныхъ каноновъ в богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

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

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

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1892 г., по 8 р. за 1895—1899 годы. За 1900 г.—9 р. и 1901 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 125 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

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

3. Последнее сочиненіе графа Л. П. Толстого „Царствіе Божіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

5. Нѣсколько словъ по поводу „двухъ характерныхъ писемъ“, присланныхъ Преосвященному Амвросію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому. Леопида Багрецова. Харьковъ 1901 года. 52 стр. Цѣна 30 коп., съ перес. 35 коп.

6. Вѣнокъ на могилу Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Харьковъ 1901 г. 141 стр. Цѣна 50 коп. съ пересылкою.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1902 году.

Редакція журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ стараться, чтобы тяжелая утрата, понесенная ею въ лицѣ почившаго Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго Амвросія, не имѣла вліянія на измѣненіе характера и направленія основаннаго имъ журнала и въ 1902 году. Оставаясь вѣрнымъ завѣтамъ почившаго іерарха, журналъ постарается сохранить прежнее направленіе и по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

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

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ который войдутъ 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 отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

При семъ Редакція извѣщаетъ своихъ подписчиковъ, что въ 1902 г. на страницахъ журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ помѣщена полная біографія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, составленная Профес. Харьковскаго Императорскаго Унивверситета, Прот. Т. И. Буткевичемъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

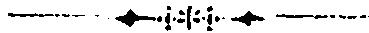
ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Петковской, Петровскія линіи, контора В. Гляровскаго, 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 прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1894 г., по 8 р. за 1895—1899 годы. За 1900 г. 9 р. и 1901 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 125 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомна. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.
5. Нѣсколько словъ по поводу „двухъ характерныхъ писемъ“, присланныхъ Преосвященному Амвросію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому. Леонѣда Вагрецова. Харьковъ 1901 г. 52 стр. Цѣна 30 коп., съ пересылк. 35 коп.
6. Вѣнокъ на могилу Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Харьковъ 1901 г. 141 стр. Цѣна 50 коп. съ пересылкою.



Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1902 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

РѢЧЬ

Преосвященнаго Стефана при нареченіи его во епископа
Сумскаго, викарія Харьковской епархіи *).

„Ваше святѣйшество,

Богомудрые архипастыри и отцы!

Угодно Духу Святому (Дѣян. 15, 28) и вашему святѣйшеству избрать меня къ великому епископскому служенію, а Державному Вождю земли нашей, Государю Императору, утвердить ваше избраніе. Приемлю, благодарю и ничтоже вопреки глаголю. *Мнѣ благо приближаться къ Богу! На Господа Бога я возложилъ упованіе мое, чтобы возвыщали всѣ дѣла Ело (Пс. 72, 28). Буду славить Тебя, Господи, всѣмъ сердцемъ моимъ, возвыщали всѣ чудеса твои! Буду радоваться и торжествовать о Тебѣ, пѣть имени Твоему, Всевышній (Пс. 9, 2—3)! Воспою Господу, облагодѣтельствовавшему меня (Пс. 12, 6)!*

Я священническаго рода, и мои предки по отцу и матери, какихъ только помнятъ наши семейныя преданія, были всѣ священниками.

Служеніе Господу въ священномъ санѣ со дней юности моей и для меня было предметомъ моихъ горячихъ желаній, ибо одинъ день во дворахъ Господнихъ лучше тысячи (Пс. 83, 11).

Посему одного просилъ я у Господа, того только искалъ, чтобы пребывать мнѣ въ домъ Господнемъ во всѣ дни жизни моей, созерцать красоту Господню и поспѣвать святой храмъ

*) Произнесена 23 января н. г. въ Святѣйшемъ Синодѣ.

Его (Пс. 26, 4). Истомилась душа моя, желая во дворы Господни (Пс. 83, 2). Но не въ утро жизни моей призвалъ меня Господь къ служенію Ему. Предварительно сего Онъ посылалъ на меня многія и лютыя бѣды, но и опять оживлялъ меня (Пс. 70, 20). И какъ лань желаетъ къ потокамъ воды, такъ душа моя, среди бѣдъ и скорбей, желала къ Богу, жаждала придти и явиться предъ лице Божіе, славить Его, Спасителя моего и Бога моего (Пс. 41, 2, 3, 6). И вотъ обратилъ Онъ стѣзованіе мое въ ликованіе, снялъ съ меня вретнище и препоясалъ меня веселіемъ, да славитъ Его душа моя и да не умолкаетъ (Пс. 29, 12—3)! Приведенный Промысломъ Божіимъ въ далекую, орошенную кровію страдальцевъ и мужественныхъ защитниковъ вѣры Христовой, Иверію, тамъ, подъ сѣнію ея вѣковыхъ святынь подошелъ я къ жертвеннику Божію, къ Богу радости и веселья моего и на гусляхъ сердца моего началъ славить Его, Спасителя моего и Бога моего (Пс. 42, 4)!

Исполнилось, такимъ образомъ, желаніе сердца моего: я сталъ въ ряду предковъ моихъ, какъ одинъ изъ нихъ въ скромномъ санѣ священника. Свидѣтельствуюсь совѣстію моею, что принимая священство, не помышлялъ о большемъ. Напротивъ, сознавалъ великость и отвѣтственность архіерейскаго служенія, свое недостойнство и скудость силъ своихъ духовныхъ, я нарочито даже старался уклоняться съ пути, ведущаго къ сему служенію. Но Промыслу Божію угодно было соединить мою волю съ волею моего отца по благодати священства, благостнѣйшаго архимастыря моего Высокопреосвященнѣйшаго Флавіана, и его служеніе Иверской церкви съ моимъ служеніемъ. Исполняя сыновній долгъ послушанія ему, я воспринялъ иноческій образъ и былъ возведенъ имъ на ближайшую къ архіерейству ступень, а теперь по его зову и вашего святѣйшества избраію я призываюсь раздѣлять съ нимъ и многотрудное бремя управленія его новой харьковской паствой въ высокомъ санѣ епископа. Сыновній долгъ послушанія и любви къ отцу моему и благодѣтелю владыкѣ Флавіану, твердая, извѣданная на дѣлѣ увѣренность въ его мудромъ и опытномъ руководительствѣ влекутъ меня идти на его отеческій зовъ. Но сознаніе своего недостойнства и скудости

своихъ силъ духовныхъ продолжаетъ смущать меня и заставляетъ въ уныніи подобно нѣкогда пророку Исаіи говорить: *горе мнѣ, ибо я человекъ съ нечистыми устами* (Ис. 6, 5)! И лишь упованіе, что чрезъ богопросвѣщенное избраніе вашего святѣйшества и волю Державнаго Помазанника Божія зоветъ меня недостойнаго *пасты овецъ* своихъ (Іоан. 21, 17) Самъ Пастыреначальникъ нашъ Господь Іисусъ Христосъ ободряетъ меня и прекращаетъ мое колебаніе. Въ этомъ избраніи вашемъ и Державной воли я слышу божественный голосъ Его: *иди за Мною* (Іоан. 21, 19). *Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается въ немощи* (2 Кор. 12, 9)! *Вразумлю тебя, наставлю тебя на путь, по которому тебѣ идти; буду руководить тебя, око Мое надъ тобою* (Пс. 31, 8). По сему я говорю себѣ: *что унываешь ты, душа моя, и что смущаешься? Уповай на Бога!* (Пс. 41, 16)). А вамъ, богомудрые архипастыри и отцы, дерзаю сказать: *пріемлю великое святительское служеніе, благодарю ваше святѣйшество и ничтоже вопреки вамъ глаголю.*

Ваше священное руковозложеніе да будетъ мнѣ серафимскими клещами, низводящими на меня съ небснаго жертвенника уголь благодати Божіей, *немошная орунующей, оскудѣвающая восполняющей и очищающей* мое недостойнство. И я по множеству милости Божіей, облеченный благодатию архіерейства, *войду въ домъ Божій* (Пс. 5, 8) и *пробуду въ немъ многие дни* (Пс. 22, 6) и буду славить Господа Бога моего *вѣчно* (Пс. 29, 13). *Хвала Ему непрестанно* будетъ въ устахъ моихъ. *Господомъ будетъ хвалиться душа моя* (Пс. 33, 1), *ибо Онъ препоясываетъ меня силою и устрояетъ мнѣ вѣрный путь; дѣлаетъ ноги мои, какъ оленя, и на высотахъ поставляетъ меня* (Пс. 17, 33). *Живъ Господь и благословенъ защитникъ мой. Да будетъ превознесенъ Богъ спасенія моего* (Пс. 17, 47)! *Въ Бога спасеніе мое и слава моя; крѣпость силы моей и упованіе мое въ Бога* (Пс. 61, 8)! Аминь!"

УЧЕНІЕ ГЕГЕЛЯ О РЕЛИГИИ И ЕЯ СУЩНОСТИ.

(Окончаніе *).

Чтобы представить возможность начала процесса развитія въ абсолютномъ духѣ, Гегель утверждаетъ, что абсолютное немислимо въ индифферентномъ состояніи. Но почему абсолютное не можетъ быть мыслимо въ первоначальномъ индифферентномъ состояніи? Условное, говоритъ Гегель, можетъ имѣть бытіе (Das Sein) безъ быванія (Das Werden), а потому оно и можетъ быть мыслимо безъ дѣятельности. Оно (до своего существованія) состоитъ въ потенціальности, но еще не въ актуальности; абсолютное же не можетъ быть мыслимо въ такомъ индифферентномъ состояніи, потому что оно есть полнота жизни и т. д. Проще это слѣдуетъ сказать такъ: условное можетъ быть въ индифферентномъ состояніи, потому что оно получаетъ свое существованіе отъ другого, абсолютное же не можетъ быть индифферентнымъ бытіемъ, потому что оно даетъ существованіе другимъ, условнымъ явленіямъ. Но въ этомъ случаѣ у Гегеля получается странное противорѣчіе: онъ объявляетъ свою абсолютную идею независимою ни отъ чего другого (въ смыслѣ ученія Спинозы объ абсолютной субстанціи) и въ то же время чрезъ ея дѣятельность поставляетъ ее въ зависимость отъ того, чему она даетъ существованіе (Das Dasein) ибо она дѣятельна, въ противоположность бытію условному, *только потому*, что она—полнота жизни, что отъ нея получаютъ свое существованіе всѣ условныя явленія. Итакъ, самое

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1902 г. № 2.

основное положеніе у Гегеля заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, и Гегелю оставалось бы одно изъ двухъ: или признать свою абсолютную идею не абсолютною, или лишить ее дѣятельнаго состоянія, если бы онъ не захотѣлъ отказаться отъ той аргументаціи своей мысли, что абсолютная идея дѣятельна только потому, что даетъ существованіе другимъ явленіямъ.

Кромѣ того, Гегель утверждаетъ, что его абсолютная идея, какъ субстанція, не нуждается ни въ какомъ дальнѣйшемъ предположеніи какъ для своего бытія (Das Sein), такъ и для своего существованія (Das Dasein), а нѣсколько дальше онъ уже противорѣчитъ себѣ, говоря, что абсолютная идея для своего сознанія, т. е., для своей сознательной жизни, нуждается въ своемъ инобытіи или противоположеніи, который хотя и выходитъ изъ абсолютной идеи и тождественъ съ нею, но въ то же время, какъ утверждаетъ и самъ Гегель, онъ не одно и то же, что сама абсолютная идея. Такимъ образомъ, абсолютная идея у Гегеля не можетъ быть названа независимою. Конечно, зависимость ея здѣсь является очевидною только въ актѣ ея существованія, а не въ бытіи; однако-же легко можно видѣть, что и самое бытіе абсолютной идеи также не независимо. По Гегелю выходитъ, что существованіе абсолютной идеи и ея бытіе тождественны и вполне совпадаютъ одно съ другимъ. Отсюда очевидно, что если не независимо существованіе, то не независимо также и бытіе абсолютной идеи.

Далѣе. Для того, чтобы познать себя, говоритъ Гегель, абсолютная идея должна противопоставить себя себѣ же самой. Это противопоставленное инобытіе есть точнѣйшій и совершеннѣйшій отобразъ самой абсолютной идеи; онъ реаленъ, потому что совершенно тождественъ съ своимъ реальнымъ первообразомъ. Это положеніе опять таки должно быть признано научно неосновательнымъ, потому что заключаетъ въ себѣ явныя противорѣчія. Образъ абсолютной идеи ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть тождественнымъ съ самою абсолютною идеею; онъ не можетъ быть таковымъ уже по одному тому, что онъ есть отобразъ, противоположеніе, *инобытіе*. Будучи отобразомъ, онъ не можетъ заключать въ себѣ того признака абсолютной идеи, по которому эта послѣдняя не есть ничей ото-

образъ. Наоборотъ, если согласимся, что инобытіе (антитезисъ) абсолютной идеи дѣйствительно тождественно съ самою абсолютною идеею, то мы тогда непременно должны допустить и то, что абсолютная идея въ свою очередь есть отобразъ чего-то другого, потому что ея инобытіе, тождественное съ нею, есть само въ себѣ отобразъ, и слѣдовательно, мы должны были бы признать еще одно абсолютное начало, котораго отобразомъ была бы сама абсолютная идея и т. д. до безконечности. Отсюда съ полнымъ правомъ мы можемъ высказывать свое сомнѣніе и относительно того, что антитезисъ абсолютной идеи имѣетъ реальное бытіе. Ибо на чемъ Гегель основываетъ свое предположеніе о реальномъ бытіи антитезиса абсолютной идеи? На его тождествѣ съ самою абсолютною идеею; но такого тождества не существуетъ; слѣдовательно, нельзя утверждать, что реально существуетъ и отобразъ абсолютной идеи.

Отрицая тождество абсолютной идеи съ ея антитезисомъ или инобытіемъ, мы вмѣстѣ съ этимъ отрицаемъ также и возможность достиженія той цѣли, для которой абсолютная идея, по Гегелю, противопоставляетъ себя въ своемъ антитезисѣ. Цѣль эта есть будтобы познаніе абсолютною идеею самое себя. Но такого познанія абсолютная идея здѣсь достигнуть не можетъ, или же оно будетъ не полно и ложно, а такое познаніе немыслимо для абсолютнаго духа. Во-первыхъ, оно будетъ *не полно*, потому что въ объектѣ такого познанія не заключается все содержаніе абсолютной идеи, необходимое для ея самопознанія. Въ немъ нѣтъ самаго главнаго предиката абсолютной идеи, потому что то, что абсолютная идея имѣетъ безотносительное бытіе, что она ни отъ кого не зависитъ, не есть ничей отобразъ,—это не можетъ заключаться въ объектѣ познанія—отобразѣ. Итакъ, абсолютная идея въ этомъ противоположеніи себя не познаетъ даже своего главнаго свойства—независимости. Во-вторыхъ, познаніе это будетъ *ложно*, потому что въ своемъ объектѣ самопознанія абсолютная идея нашла бы и приписала бы себѣ такое свойство, которое ей не только не принадлежитъ, но даже находится съ нею въ прямомъ противорѣчій, именно свойство—быть отобразомъ. Въ свою очередь и антитезисъ абсолютной идеи, познавая себя

въ своемъ тезисѣ, т. е., въ самой абсолютной идеѣ, какъ того хотѣлъ Гегель, также получилъ бы о себѣ ложное и неполное познаніе: онъ приписалъ бы себѣ свойство—не быть ничѣмъ отобразомъ, и никогда не позналъ бы того, что онъ самъ есть только отобразъ абсолютной идеи, такъ какъ въ абсолютной идеѣ самой въ себѣ (въ тезисѣ) послѣдняго свойства нѣтъ и быть не можетъ, какъ въ началѣ абсолютномъ и ни отъ кого независимомъ.

Но если еще нѣсколько терпимо появленіе въ процессѣ развитія абсолютной идеи ея отобраза, хотя бы то только съ точки зрѣнія развитія человѣческаго духа, то появленіе въ немъ третьяго фактора (синтезиса) представляется совершенно излишнимъ и во все не необходимымъ. Въ самомъ дѣлѣ для чего является въ этомъ процессѣ третій факторъ? Для того, говоритъ Гегель, чтобы соединить въ себѣ тожество существа двухъ другихъ факторовъ и чтобы такимъ образомъ привести къ возрѣнію существо какъ самой абсолютной идеи, такъ и ея отобраза—антитезиса. Безъ синтезиса, продолжаетъ Гегель, и сама абсолютная идея не могла бы познать самое себя въ своемъ даже отобразѣ или инобытіи. Эта мысль заключаетъ въ себѣ крайнюю натянутость и нелогичность. Она могла бы еще принадлежать философу безсознательнаго, Гартману, признающему дѣйствія безсознательнаго хотѣнія даже и въ абсолютномъ; но у Гегеля встрѣтить такую мысль—странно. Абсолютное существо, которое было въ состояніи противоположить объектъ равный противопологающему, т. е., самому же существу абсолютной идеи, духу, въ то же время не въ силахъ будто бы увидѣть въ немъ своего тожества и познать его! И почему не можетъ познать? „Потому что, говоритъ Гегель, безъ синтезиса было бы достигнуто только пониманіе чрезъ себя самое положеннаго момента и возвращеніе на собственное бытіе“. А дѣло въ чемъ? Дѣло, по Гегелю, именно и состоитъ въ томъ, чтобы абсолютная идея „возвратилась въ самое себя“ изъ своего противоположенія и такимъ образомъ познала себя. Но если бы абсолютная идея не возвратилась въ самое себя, а осталась гдѣ либо внѣ себя, хотя бы то и въ третьемъ факторѣ своего развитія, выводитъ Гегель, то

она, очевидно, никогда и не познала бы себя. Такимъ образомъ, Гегель взялъ на себя лишній трудъ: познаніе абсолютною идеею самой себя совершилось бы, и съ точки зрѣнія человѣческаго самопознанія, такъ же полно безъ третьяго фактора, какъ оно, по Гегелю, произошло будто бы и при немъ. Что же касается до тождества этого фактора съ самою абсолютною идеею и ея инобытіемъ, то оно возможно еще менѣе, чѣмъ тождество антитезиса съ тезисомъ абсолютной идеи, ибо тождество синтезиса съ двумя другими факторами заключало бы въ себѣ непримиримыя противорѣчія: будучи тождественнымъ съ самою абсолютною субстанціею, ея синтезисъ включалъ бы въ себя признаковъ независимости и невозможности—быть отобразомъ; а будучи тождественнымъ съ отобразомъ абсолютной идеи, онъ заключалъ бы въ себѣ признаковъ зависимости и отобраза. Такимъ образомъ третій факторъ въ развитіи абсолютнаго духа у Гегеля являлся бы и безотносительнымъ и относительнымъ, и первообразомъ и отобразомъ, и „да“ и „нѣтъ“.

Будучи несостоятельнымъ само въ себѣ, основное положеніе гегелевскаго философскаго міровоззрѣнія оказывается непримѣнимымъ и къ разъясненію христіанскаго ученія о Пресвятой Троицѣ. Гегель не только не сближается съ христіанскимъ ученіемъ, а напротивъ расходится съ нимъ до непримиримаго противорѣчія. Христіанство никогда не учило о Богѣ такъ, какъ учитъ Гегель. Въ самомъ дѣлѣ, что такое у Гегеля Богъ? Собственно говоря, у него нѣтъ Бога единаго по существу, но троичнаго въ Лицахъ. У него есть три бога, совершенно равносильныхъ, равноправныхъ, стоящихъ другъ противъ друга и созерцающихъ одинъ другого. Антитезисъ абсолютной идеи у Гегеля есть такой же точно самостоятельный и полноправный, особо отъ двухъ другихъ стоящій богъ, какъ и сама абсолютная идея; синтезисъ абсолютной идеи если не выше обоихъ первыхъ, какъ обнимающій ихъ въ себѣ, то совершенно такой же. Фраза Гегеля, повторенная и его послѣдователемъ—*Каутихомъ*,—что „абсолютная идея сама въ себѣ, ея тезисъ и антитезисъ суть одно въ одномъ существѣ“ остается только фразой. Ни откуда не видно, чтобы эти три фактора находились въ одномъ существѣ; вездѣ, собственно,

идеть рѣчь только объ *одинаковости* существа и нигдѣ—объ *одномъ* существѣ. Но если бы мы въ угоду Гегелю, а не логикѣ, и не понимали такъ отдѣльно стоящими другъ отъ друга его факторовъ развитія абсолютной идеи, а признали ихъ пребывающими въ единствѣ существа, то неужели можно согласиться съ Гегелемъ въ томъ, чтобы эти факторы были божескими лицами? Антитезисъ абсолютной идеи въ этомъ случаѣ у него есть не болѣе, какъ простое представленіе Божества, а синтезисъ—Его мыслящая сила. Такимъ образомъ, у Гегели собственно или три отдѣльныхъ бога, или же только одинъ Богъ, но никакъ—не тріединный христіанскій Богъ.

Гегель не провелъ послѣдовательно и до конца своей системы. Подлаживаясь подъ христіанское ученіе о Пресвятой Троицѣ, онъ остановился только на трехъ моментахъ въ развитіи абсолютной идеи. Но что вышло бы, если бы Гегель былъ вѣренъ самому себѣ и послѣдователенъ? Всякое конкретное бытіе, говоритъ Гегель, непременно обусловливается тремя факторами: тезисомъ, антитезисомъ и синтезисомъ. Изъ этого правила нельзя исключить и безжизненнаго камня; ему же подчиняется и развитіе абсолютнаго духа. Но указанные три фактора въ свою очередь развиваются—каждый порознь—по тѣмъ же самымъ тремъ моментамъ, Такимъ образомъ всякій актъ бытія долженъ заключать въ себѣ цѣлыхъ девять потенцій или дѣятельностей, какъ и утверждаетъ одинъ изъ послѣдователей Гегеля—*Эбергардъ* ¹⁾. Но эти девять потенцій въ свою очередь должны развиваться по тѣмъ же самымъ тремъ факторамъ,—и въ этомъ случаѣ актъ бытія будетъ обусловливаться уже не девятью потенціями, а двадцатью семью; затѣмъ, каждая изъ этихъ двадцати семи потенцій въ свою очередь должна развиваться по тѣмъ же самымъ тремъ факторамъ и такимъ образомъ тотъ же самый актъ бытія будетъ уже обусловливаться не 27-ю потенціями, а 81-ю и т. д. до безконечности,—такъ что, слѣдовательно, если мы обозначимъ первый актъ бытія чрезъ *x*, то у насъ получится слѣдующая геометрическая прогрессія: *x*. 3*x*. 9*x*. 27*x*. 81*x*.

¹⁾ Срв. *ero Monotheistische Philosophie. Grundgedanke einer positiven Philosophie. München. 1861, стр. 62.*

243х. 729..... ∞ т. е., получится прогрессія, у которой первый членъ x , а послѣдній—бесконечность. По такой прогрессіи x никогда не можетъ быть отысканъ и навсегда останется неизвѣстнымъ. Какой же послѣ этого получается абсурдъ, если, идя путемъ Гегеля, мы перенесемъ этотъ выводъ въ область абсолютнаго! Во-первыхъ, само абсолютное навсегда останется x -омъ, неизвѣстнымъ; а во-вторыхъ, если первые три фактора признавать лицами, то по той же самой причинѣ и вторые девять факторовъ также должно признавать лицами, а потомъ и 27, и 81 и т. д. и т. д. до бесконечности. Словомъ, получается система, превосходящая собою самыя фантастическія восточныя древне-гностическія системы!.. Но, повторяемъ, Гегель не былъ послѣдователемъ, не пошелъ по свосму пути до конца, остановившись только на томъ количествѣ потенцій, какое было потребно для его цѣли. Такое поведеніе въ области философскаго изслѣдованія должно быть названо однако-же не иначе, какъ *своеволіемъ*: оно не научно...

Главная и существенная ошибка Гегеля состоитъ въ томъ, что онъ вышелъ изъ несомнѣнно ложнаго предположенія. Развитие конкретнаго бытія по трехъ указаннымъ моментамъ или факторамъ можетъ быть признано только съ оговорками. Тезисъ, антитезисъ и синтезисъ, дѣйствительно, присущи всякой вещи, но только—тезисъ какъ идея вещи, антитезисъ какъ форма идеи, ея внѣшнее выраженіе, и синтезисъ какъ соединеніе въ вещи ея формы съ идеею. Но отсюда еще далеко не слѣдуетъ того, чтобы каждый изъ этихъ факторовъ, какъ думаетъ Гегель, могъ существовать отдѣльно отъ другихъ, могъ быть „бытіемъ для себя“. Бытіе тезиса отдѣльно отъ двухъ другихъ факторовъ можно, пожалуй, съ нѣкоторыми условіями допустить, какъ бытіе идеи вообще (только, конечно, не въ смыслѣ ученія Платона), но бытіе формы безъ содержанія, бытіе синтезиса безъ тезиса и антитезиса, т. е., бытіе соединенія, ничего не соединяющаго,—допустить немислимо въ реальномъ существованіи. Въ реальномъ существованіи сами по себѣ, отдѣльно другъ отъ друга, всѣ три фактора суть чистое *ничто*. Въ самомъ дѣлѣ, что такое тезисъ *по Гегелю*?—Элементъ, основа, субстанція бытія, бытіе само въ себѣ

безъ всякаго дальнѣйшаго опредѣленія; слѣдовательно, онъ есть ничто, такъ какъ онъ есть только пустая абстракція и мыслится только вслѣдствіе отрицанія, именно, въ силу того, что мы отвлекли отъ него всѣ *реальныя* свойства,—онъ подобенъ точкѣ въ геометріи,—величинѣ, не имѣющей никакой величины и измѣренія и возможной только для мышленія. Но если принципъ Гегеля несостоятеленъ по отношенію къ измѣнчивому бытію, то тѣмъ болѣе не правъ Гегель, примѣняя его къ бытію духа абсолютнаго. Если мы признали ненаучнымъ то, что Гегель заключаетъ отъ процесса развитія духа человѣческаго къ такому же процессу духа абсолютнаго, то еще менѣе правъ Гегель предъ судомъ здоровой логики, заключая къ бытію абсолютнаго отъ бытія „безжизненнаго камня“. „Пространство и время, количественность и качественность, субстанцію и атрибутъ, дѣйствіе и взаимодействіе,—справедливо говоритъ *Тренделенбургъ* ¹⁾, мы отнюдь не въ правѣ расширять за предѣлы этой конечной области. Мы не въ правѣ втѣснять безконечное въ эти категоріи, добытыя и изслѣдованныя только въ конечномъ, не въ правѣ опредѣлять по нимъ истинное его существо. Здѣсь должны мы сложить оружіе своего конечнаго познанія“.

Сознавая всю несостоятельность попытки Гегеля—уяснить христіанское ученіе о Пресвятой Троицѣ на началахъ его общаго філософскаго міровоззрѣнія и желая спасти честь и авторитетъ своего учителя, ученики и почитатели Гегеля съ особенною настойчивостію предупреждаютъ критиковъ его, что подъ его абсолютною идеею нельзя понимать только метафизическое и абстрактное начало, а абсолютный духъ, самосознаніе, „конкретное тожество различающаго“ или „вѣчную любовь“; ибо *любовь*, говоритъ Пфлейдереръ ²⁾, есть различіе двухъ лицъ, которыя однако же не различны другъ для друга; это „быть въ другомъ, оставаясь при себѣ самомъ“, это воззрѣніе, чувствованіе и знаніе единства въ различіи—это есть *любовь* и это же есть также христіанская идея о Богѣ. Тайна въ обыкновенномъ смыслѣ слова не есть это существо

¹⁾ Log. Untersuchungen, B. II. 3-te Aufl. 1870, стр. 465.

²⁾ Religionsphilosophie, стр. 430.

Бога, по крайней мѣрѣ въ христіанской религіи, гдѣ Богъ также открылъ себя какъ эту входящую въ человѣчество и возвышающую его къ себѣ любовь; тайна есть это единобытіе въ различіи только для чувственнаго образа пониманія и для разсудочной рефлексіи, которая повсюду утверждаетъ различіе какъ нѣчто неизмѣнное и такимъ образомъ доходитъ до неразрѣшимыхъ противорѣчій. Но все живое есть это противорѣчіе въ себѣ, есть постоянное происхожденіе и уничтоженіе противорѣчія; только мертвый разсудокъ тождественъ въ себѣ, но въ идеѣ уничтожается противорѣчіе и это уничтоженіе есть само духовное единство“.

Но особенно ревностно старался спасти честь Гегеля *Горнъ* ¹⁾. Онъ излагаетъ попытку Гегеля—раскрыть на рациональныхъ началахъ христіанское ученіе о Пресв. Троицѣ—исходя изъ анализа всѣхъ трехъ понятій, указанныхъ Гегелемъ,—самосознанія, личности и любви.

Упомянувъ о томъ, что какъ ни разнообразно у людей понятіе духа, однако же всѣ согласны въ томъ, что духъ есть самосознающее существо, какъ училъ и Гегель, *Горнъ* разсуждаетъ далѣе такимъ образомъ. Если духъ есть самосознаніе, а самосознаніе есть саморазличеніе, то необходимо допустить въ духѣ саморазличеніе, и именно—различеніе мыслящаго и мыслимаго. Но такого различенія не можетъ быть тогда, когда и мыслящее и мыслимое соединены вмѣстѣ; поэтому необходимо, что бы одно изъ нихъ противопоставило себя другому. Духъ, какъ бы мы ни понимали его, какъ самосознаніе или самодѣятельность, во всякомъ случаѣ какъ саморазличающаяся сила, всегда представляется намъ противопоставляющимъ себя самаго въ различіе и потомъ опять возвращающимся изъ этого различія въ себя самаго. Поэтому для него недостаточно только противопоставленія себя, а нужно еще и возвращеніе въ самаго себя. Слѣдовательно, для выполненія этого послѣдняго требованія необходимо допустить существованіе еще одной силы—мысли. Такимъ образомъ въ самосознаніи духа предполагаются три фактора: духъ, мыслящій себя, мышленіе

¹⁾ Срв. его „Versuch einer speculativen Entwieckelung der immanenten Trinitätslehre. Kiel. 1862.

или противоположеніе духа и мысль, какъ синтезирующая сила. Духъ, какъ различающее себя бытіе, конечно, есть Я; но въ противоположеніи онъ мыслить себя же самаго, слѣдовательно, и мыслимое также есть Я; мысль же есть то, въ чемъ мыслящее и мыслимое соединяются вмѣстѣ снова послѣ противоположенія; а такъ какъ это соединеніе возможно только въ духѣ, то, очевидно, и мысль есть Я,—и эти три Я въ то же время суть одно Я. Абсолютное также не можетъ быть ни „просто положеннымъ“, ни „посредствуемо чѣмъ либо внѣшнимъ“; но оно также необходимо должно заключать въ себѣ саморазличеніе; оно должно быть абсолютнымъ духомъ, потому что духъ есть высшая форма бытія. Какъ духъ, и абсолютное или Богъ также долженъ мыслить самаго себя, потому что мышленіе есть необходимая и самая высшая форма духа. Богъ мыслить себя, т. е., противопоставляетъ себѣ свой полный, равный Ему противообразъ. Этотъ противообразъ необходимо долженъ быть равнымъ Богу, потому что въ противномъ случаѣ онъ былъ бы неистиненъ и—неистиненъ именно въ томъ, въ чемъ онъ не былъ бы равенъ самому Богу. Но то, что Богъ мыслить, должно существовать; слѣдовательно, долженъ существовать и этотъ противообразъ и—существовать именно совершеннымъ Богомъ во всѣхъ отношеніяхъ, такъ какъ онъ во всемъ равенъ Богу. Этотъ противообразъ, говоритъ Горь, есть Слово, которое вначалѣ было у Бога. Какъ человѣкъ заключаетъ въ словѣ свое понятіе, а вмѣстѣ съ нимъ и свое духовное бытіе, такъ и Богъ противопоставляетъ себѣ въ словѣ свою мысль. Этотъ противообразъ есть Сынъ, отъ вѣчности рожденный изъ существа Отца. Какъ человѣчскій сынъ по существу равенъ своему отцу, такъ и вѣчный Сынъ по существу Своему равенъ вѣчному Отцу. Но оставаться противоположенными только Богъ и Его противообразъ не могутъ. Этотъ противообразъ долженъ составлять съ Богомъ одно,—и это соединеніе должно совершиться именно въ мышленіи Бога или—вѣрнѣе—въ Его мысли. Эта мысль есть также Богъ, потому что она существуетъ и должна быть равна Отцу и Сыну, такъ какъ въ противномъ случаѣ она не могла бы быть мыслию, въ которой мыслить Себя Богъ. Эта мысль есть Духъ

Святый. Такъ какъ эта божественная мысль или Духъ Святый соединяетъ въ себѣ мыслящаго и мыслимаго, Отца и Сына, то очевидно, что Духъ исходитъ отъ обоихъ. Если Отецъ и Сынъ посредствуются въ Духѣ и въ Немъ же соединяются, то, слѣдовательно, хотя всѣ они и различны между собою, но въ то же время они суть и одно. Какъ Сынъ не можетъ быть безъ Отца, потому что Онъ не имѣлъ бы для себя основанія, такъ и Отецъ не могъ бы быть безъ Сына, потому что безъ Него Онъ никогда бы не созвалъ Самаго Себя,—былъ бы безсозвательнымъ, пустымъ абсолютомъ, не знающимъ самого себя. Еще менѣе Отецъ и Сынъ могли бы быть безъ Духа, потому что тогда они никогда бы не достигли до сознанія, вѣчно находясь внѣ другъ друга, вѣчно противоположные другъ другу.

Далѣе. Богъ, какъ жизнь, какъ сознаніе, какъ духъ,—говорить Горнъ,—долженъ сознать самаго себя въ каждомъ моментѣ какъ бытіе для себя. Но что знаетъ себя какъ бытіе для себя, то есть *лицо*. Такимъ образомъ Богъ есть тройное лицо, потому что въ трехъ своихъ моментахъ Онъ знаетъ самаго себя какъ бытіе для себя. Въ силу чего въ Богѣ должна быть мыслима троица лицъ,—это доказываетъ слѣдующее соображеніе. Личность есть самоограниченіе. Для того, чтобы *Я* сознало себя какъ *Я*, познало свою самость, оно должно ограничить себя тѣмъ, что *не—Я*. Такимъ образомъ личность предполагаетъ ограниченіе. Богъ, какъ духъ, какъ сознаніе, безъ сомнѣнія, есть личность, и, слѣдовательно, долженъ ограничить себя. Но граница можетъ отдѣлять другъ отъ друга только однородное; такъ, время можно разграничивать только отъ времени, пространство отъ пространства, плоскость отъ плоскости и т. д. Слѣдовательно, и Богъ не можетъ ограничить себя чѣмъ либо инороднымъ, напр., міромъ, какъ хотятъ нѣкоторые. Будучи безконечнымъ, Онъ не можетъ положить себѣ границы внѣ, но долженъ положить ее въ себѣ, такъ какъ Онъ есть все. Такъ какъ подобное можно ограничивать только отъ подобнаго, то слѣдовательно, личность въ Богѣ должна быть ограничена только другою личностію. Эта послѣдняя личность въ силу вышесказаннаго также должна быть въ Богѣ, а не внѣ Его. Поэтому

Богъ не можетъ быть простою личностію, но—сложною, и, по числу моментовъ, именно—троичною. Богъ—иной въ своемъ сознаниіи о Себѣ, какъ Отецъ, иной—какъ Сынъ, и иной—какъ Духъ Святой. Богъ знаетъ Себя, какъ мыслящаго Себя, какъ такого, который противопоставляетъ Себѣ свой, вѣчный, равный Ему противоположъ, но не знаетъ Себя, какъ противоположнаго, т. е., Богъ знаетъ Себя, какъ Отца, но не знаетъ Себя, какъ Сына. Но этотъ вѣчный противоположъ (Слово) во всемъ равенъ Отцу, потому что иначе Онъ и не былъ бы дѣйствительнымъ разнообразіемъ; слѣдовательно, и Онъ отличаетъ Себя отъ противопоставляющаго, сознавая Себя какъ противоположенное. Поэтому Богъ сознаетъ Себя какъ Сына, но Онъ не знаетъ Себя какъ Отца. Какъ Духъ, Богъ есть равноположеніе первыхъ двухъ противоположеній; въ Немъ объединяются Отецъ и Сынъ. Но Онъ самъ есть противоположеніе какъ Отцу, такъ равнымъ образомъ и Сыну, такъ какъ Онъ не сливается съ ними, а только посредствуетъ ихъ. Поэтому Богъ сознаетъ Себя какъ Духа, но не знаетъ Себя ни какъ Отца, ни какъ Сына. Такимъ образомъ (говоритъ Горнъ) изъ анализа понятія личности совершенно очевиднымъ становится, что въ Богѣ должна быть не одна личность, а нѣсколько и именно—три, сознающія самое себя какъ бытіе для себя, совершенно независимо другъ отъ друга; въ развитіи же сознаниа духа удерживается вполнѣ единство сознаниа, хотя, впрочемъ, и при различіи трехъ моментовъ. Такимъ образомъ, выходитъ, что въ одномъ и томъ же существѣ—Богъ въ одно и то же время является и какъ три сознаниа, и какъ одно сознание. Чтобы избѣжать такого логическаго противорѣчія, нужно, очевидно, признать одно изъ двухъ: или Богъ есть одинъ въ строгомъ смыслѣ слова, какъ показываетъ анализъ сознаниа духа, или совмѣстно существуютъ три бога, какъ показываетъ анализъ понятія личности, потому что, какъ мы видѣли, каждое лицо знаетъ только себя самое, и не знаетъ себя, какъ другое, слѣдовательно, и существуетъ отдѣльно отъ другихъ. Но мы не можемъ принять ни одного изъ этихъ противорѣчивыхъ выводовъ,—и противорѣчія ихъ уничтожатся сами собою, когда мы подвергнемъ анализу еще третье понятіе—*любовь*.

Въ любви, говоритъ Горнъ, личность исчезаетъ, хотя и не уничтожается совсѣмъ и не доходитъ до положительнаго безразличія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое любовь? Любовь есть пожертвованіе себя другой личности для того, чтобы въ этой личности снова воспринять себя. Слѣдовательно, Богъ, какъ абсолютное существо, долженъ и любить абсолютно, т. е., любимому Онъ долженъ сообщить Себя вполнѣ. Но любовь заключаетъ въ себѣ такое свойство, по которому и то, что принимаетъ въ себя любовь другого, должно отвѣчать такую же любовью. Поэтому и то, что должно воспринять въ себя безконечную любовь Бога, также должно быть въ силахъ само отвѣчать безконечною любовью. Очевидно, что такимъ существомъ можетъ быть только самъ Богъ. Но Богъ не можетъ любить самаго себя непосредственно, потому что такая любовь есть эгоизмъ, а эгоизмъ есть отрицаніе Божества: гдѣ эгоизмъ, тамъ нѣтъ Бога, потому что Богъ и эгоизмъ—понятія несоединимыя. Отсюда очевидно, что Богъ долженъ любить самаго Себя въ другомъ, которое по существу неразлично отъ Него. Любовь предполагаетъ личность. Что любить, то должно знать свою любовь; что любимо, то въ свою очередь должно сознавать эту любовь и должно отвѣчать такую же любовью, потому что любовь есть не механическое сообщеніе мертвой силы, а полное жизненное дѣло свободнаго духа. Отсюда,—Отецъ, какъ лицо, отъ вѣчности возлюбилъ Себя въ Сынѣ, въ Своемъ вѣчномъ образѣ, такой же точно личности, какъ и Онъ,—иначе любовь Бога немислима. Какъ личности, они имѣютъ различное сознаніе; но такъ какъ они любятъ одинъ другого, то не имѣютъ ничего собственнаго; они жертвуютъ вполнѣ другъ другу собою; они всецѣло входятъ одинъ въ другого, такъ что различіе между ними какъ бы совершенно уничтожается. Что имѣетъ Отецъ въ Себѣ, то Онъ далъ и Сыну Своему едиnorodному имѣтъ въ Себѣ,—Сыну, Который отъ вѣчности существуетъ въ лонѣ Отца. Сынъ, будучи совершенно свободною личностію, въ то же время „о Себѣ не творитъ ничесоже“; имѣя свободу, Онъ въ то же время не имѣетъ свободной воли,—Его воля есть воля Отца; что Онъ „видитъ Отца творяща, и Самъ такожде творитъ“. Онъ и Отецъ

суть одно, хотя въ то же время они и различны между собою. Но непосредственно въ Сынѣ Богъ не можетъ любить Себя, потому что тогда въ Богѣ не могло бы быть различія, а съ другой стороны такая любовь есть эгоистическая любовь; эгоистическая же любовь несвойственна Богу; поэтому необходимо еще нѣчто третье, посредствующее. Это третье есть сама божественная любовь, которая любящаго Отца и любимаго Сына соединяетъ другъ съ другомъ, выходя отъ Отца къ Сыну и отъ Сына снова возвращаясь къ Отцу. Соединяя въ себѣ безконечное, очевидно, и эта самая любовь безконечна; а слѣдовательно, она и сама есть Богъ, и именно—она есть Богъ Духъ Святой. Итакъ, заключаетъ Горнъ, только изъ анализа божественной любви мы въ правѣ сказать: „эти три суть одно и одно—эти три“.

Вотъ въ какомъ видѣ Горнъ представилъ намъ попытку своего учителя Гегеля—уяснить христіанскій догматъ о тріединомъ Богѣ на началахъ его философіи. Горнъ повторилъ всѣ мысли Гегеля; раскрылъ всѣ его положенія; ему принадлежитъ, собственно, только изложеніе. Но лучшимъ ли въ устахъ Горна оказалось то, что признано неосновательнымъ у самаго Гегеля?

Мы не будемъ здѣсь рѣшать слѣдующихъ вопросовъ: 1) разумно ли поступилъ Горнъ, заключая о жизни абсолютнаго духа по аналогіи съ жизнію духа человѣческаго? 2) дѣйствительно ли второе лицо въ Божествѣ, по Горну, должно быть признано равнымъ первому лицу? 3) не излишне ли совершенно появленіе въ жизни абсолютнаго (у Горна) третьяго лица? На эти вопросы мы уже дали отвѣтъ. Такимъ образомъ, намъ остается разсмотрѣть здѣсь только разсужденіе Горна о любви и личности абсолютнаго духа.

Горнъ, какъ мы видѣли, самъ не довольствуется анализомъ одного божественнаго сознанія, потому что, по его совершенно вѣрному мнѣнію, изъ анализа сознанія можно и должно скорѣе заключить только объ одномъ Богѣ, мышленіе Котораго раскрывается по тремъ моментамъ, чѣмъ о трехъ божескихъ лицахъ, при единствѣ ихъ существа; не довольствуется Горнъ и анализомъ понятія личности, потому что изъ него, говоритъ онъ, можно и

должно заключать скорѣе о трехъ различныхъ богахъ, чѣмъ о тріединомъ Богѣ. Единственно пригоднымъ показать и тричность, и вмѣстѣ единство въ Богѣ признаеть онъ анализъ понятія любви, не упуская, конечно, изъ виду и прочихъ двухъ анализовъ. Но не нужно слишкомъ углубляться въ высказанныя Горномъ положенія, чтобы увидѣть несостоятельность его выводовъ. Самое понятіе о любви Горнъ представляетъ въ довольно извращенномъ видѣ,—въ извращенномъ не только по отношенію къ христіанскому ученію, но и по отношенію къ тому, что вообще понимаютъ подъ словомъ—„любовь“ и что вообще подъ нимъ нужно разумѣть. Любовь, говоритъ Горнъ, буквально повторяя слова Гегеля, есть пожертвованіе собою другой личности съ тою цѣлію, чтобы въ этой личности снова воспринять самое себя; въ силу этого и любимое должно отвѣчать любящему равною взаимною любовію. Такое опредѣленіе любви противорѣчитъ ея пониманію, во-первыхъ, въ христіанскомъ смыслѣ. Христось, заповѣдуя Своимъ послѣдователямъ любовь, никогда не понималъ ея такъ узко; никогда и нигдѣ не требовалъ (какъ это дѣлали, по Его словамъ, язычники) обратной равной любви, а слѣдовательно и взаимной жертвы. Напротивъ Онъ ясно училъ: „Любите враговъ вашихъ... Ибо если вы будете любить любящихъ васъ, какая вамъ награда? Не то же ли дѣлають и язычники? Когда дѣлаешь обѣдъ или ужинъ, не зови друзей твоихъ, ни сосѣдей богатыхъ, чтобы и они тебя когда не позвали, и не получилъ ты воздаянія“. Любовь, дѣйствительно, требуетъ жертвы,—такъ училъ и Христось,—но—только жертвы со стороны любящаго, не предполагая обратной жертвы. То, учитъ христіанство, самая большая любовь, если кто душу свою положитъ за друзей своихъ. Объ обратной же жертвѣ—повторяемъ—христіанство ничего не знаетъ. Въ смыслѣ ученія Гегеля, какъ и Горна о любви Богъ не можетъ любить міра, потому что міръ никогда не можетъ быть въ состояніи отвѣчать Богу равною любовію, ибо въ суммѣ безконечнаго числа нулей никогда не получится единица. Въ христіанствѣ же именно на любви Божіей основывается все ученіе о твореніи, искупленіи и промышленности Божіемъ о мірѣ и человѣкѣ. Во-вторыхъ, ученіе

Гегеля и Горна о любви противорѣчить и общепринятому понятію о любви. Жертва для другого, чтобы въ этомъ другомъ снова воспринять себя, есть признакъ не любви, а эгоизма: здѣсь человекъ любить другого не потому, что онъ хочетъ любить другого, а потому, что онъ хочетъ любить самаго себя; онъ любитъ другого только для того, чтобы въ этомъ другомъ найти себя, свое собственное Я, и такимъ образомъ въ другомъ онъ любитъ только самаго себя; а это есть самый грубый эгоизмъ, потому что здѣсь цѣль не *ты*, а *Я*, знающее только одного себя. Итакъ, любовь, которая ожидаетъ взаимной любви,—не любовь, а эгоизмъ,—кощунство надъ священнымъ именемъ любви. Если же у Гегеля и его ученика Горна не вѣрно самое понятіе о любви, то, очевидно, ложны и всѣ тѣ выводы, которые они дѣлаютъ изъ этого понятія.

Любовь, говорятъ намъ, есть пожертвованіе себя для другой личности, чтобы въ этой личности снова воспринять себя. Но если такъ, то какое же различіе можно находить между такою божественною любовью и божественнымъ „познаніемъ себя?“ Гегель самъ же говоритъ, что Богъ и для познанія себя долженъ сначала противоположить себя въ Сынѣ (т. е. долженъ пожертвовать себя Сыну), чтобы изъ него снова возвратиться въ себя (т. е., снова воспринять себя), какъ жертвуетъ Онъ себя Сыну и въ любви, чтобы въ немъ снова воспринять себя (т. е. снова возвратиться въ себя). Если любовь Божества предполагаетъ личность, то и самопознаніе Божества также предполагаетъ личность, и если въ любви то лицо, которое воспринимаетъ любовь, должно быть равно лицу любящему, потому что оно будто бы должно отвѣчать ему равною же любовію, то точно также, по Гегелю, и въ самопознаніи Божества противоположенное должно быть равно противоположающему, въ противномъ случаѣ само познаніе не можетъ быть достигнуто. Наконецъ, какъ въ любви любящій и любимый, по гегельянскому ученію, посредствуются третьимъ лицомъ—любовію, такъ и въ самопознаніи Божества мыслящее и мыслимое посредствуются третьимъ—мыслію. И такъ, съ какой бы мы стороны ни посмотрѣли на эти два акта божественной жизни, вездѣ оказываются они то-

жественными,—и потому мы должны признать, что *такая* божественная любовь и *такое* божественное самопознание суть одно и то же и нельзя усматривать между ними никакого различія. А если такъ, то Горнъ самъ разрушаетъ все свое хитросплетеніе. Онъ говоритъ, что чрезъ анализъ божественнаго самопознанія мы можемъ прійти только къ признанію единства въ Богѣ; а самопознание и любовь въ Богѣ, какъ мы видѣли, суть одно и то же; слѣдовательно, и чрезъ анализъ понятія любви въ Богѣ мы также можемъ прійти только къ признанію единого Бога.

Но за Горна и его учителя Гегеля стоитъ, быть можетъ, понятіе божественной личности? Личность, говоритъ Горнъ, необходимо предположить въ Богѣ, какъ въ духѣ, какъ въ самосознающемъ существѣ. А предположивъ въ Богѣ личность, мы будто бы необходимо должны предположить въ Богѣ и другую личность, потому что личность есть самоограниченіе; она предполагаетъ въ себѣ границу, а граница можетъ отдѣлять подобное, однородное. По числу же моментовъ самосознанія въ Богѣ нужно будто бы признать и третью личность. Утвержденіе Горна, что границу можно полагать только между однороднымъ, не вѣрно какъ само въ себѣ, потому что существуетъ же граница между человѣческими душевными способностями и вещественными предметами, благодаря которой мы не смѣшиваемъ однихъ съ другими, такъ точно не вѣрно оно и въ приложеніи къ данному случаю, т. е., въ приложеніи къ личности. Личность есть самоопредѣленіе. Но въ самоопредѣленіи *Я* граничить не съ однимъ только другимъ *Я*, но со всѣмъ тѣмъ, что *не—Я*. Свойство самоопредѣленія таково же, какъ и свойство опредѣленія вообще. Если мы говоримъ, напр., что логика есть наука о законахъ и формахъ человѣческаго мышленія, то этимъ мы ограничиваемъ логику не только отъ всѣхъ другихъ наукъ, но вообще отъ всего того, что не есть логика; а если такъ, то и личность Бога еще не обуславливается необходимо предположеніемъ въ Немъ другой личности.—Но допустимъ, какъ того хочетъ Горнъ,—что личность Бога предполагаетъ въ Немъ другую личность. Зачѣмъ же здѣсь нужна еще третья? Совершенно достаточно другой лич-

ности для того, чтобы сказать: „это—я, а это—не я“ и такимъ образомъ познать свою самость. Третья личность является по числу моментовъ, въ которыхъ Богъ сознаетъ самаго себя, какъ „бытіе для себя“, говоритъ Горнъ. Но что же препятствуетъ Горну по числу свойствъ Божіихъ признать въ Богѣ безчисленное множество лицъ?.. Впрочемъ, если бы мы даже и согласились съ Горномъ, что анализъ личности, дѣйствительно, приводитъ насъ къ заключенію о трехъ божескихъ лицахъ, то и въ такомъ случаѣ, какъ соглашается и самъ Горнъ, мы пришли бы къ признанію только трехъ боговъ, совершенно отдѣльныхъ другъ отъ друга, потому что въ Отцѣ Богъ знаетъ себя *только* какъ Отца и не знаетъ Себя, какъ Сына и Духа, то же самое—и въ Сынѣ Богъ знаетъ себя *только* какъ Сына и не знаетъ себя какъ Отца и Духа; въ Духѣ Богъ знаетъ себя *только* какъ Духа и не знаетъ себя въ Немъ какъ Отца и Сына, т. е., Отецъ, Сынъ и Духъ для Горна суть отдѣльные, самостоятельные боги. Но они, говоритъ Горнъ, объединяются въ любви, такъ что всѣ три суть одно. Но какое же это единство? Это—единство нравственное, но ничуть не единство по существу. Это—единство то же, что—единодушіе. Какъ человѣческой сынъ, говоритъ Горнъ, по существу своему равенъ своему отцу, такъ и вѣчный Сынъ равенъ вѣчному Отцу. Но человѣческой сынъ равенъ свосму отцу не потому что у нихъ одно и то-же существо, а только по *одинаковости* своего существа; слѣдовательно, по Горну, и вѣчный Сынъ равенъ вѣчному Отцу только по *одинаковости* Своего существа съ существомъ Отца. А если такъ, то вѣчный Сынъ, по Горну, существуетъ и отдѣльно отъ вѣчнаго Отца, какъ сынъ человѣческой существуетъ отдѣльно отъ своего отца.

Итакъ, уже изъ сказаннаго видно, какъ неудаченъ опытъ Гегеля раскрыть на философскихъ началахъ догматъ о Пресв. Троицѣ даже и въ томъ „исправленномъ и дополненномъ видѣ“, въ какомъ мы встрѣчаемъ его у послѣдователей и запоздалыхъ учениковъ Гегеля. Горнъ, какъ и его учитель—Гегель, не разъяснилъ величайшую тайну христіанской религіи, а только искажилъ ее. У него, какъ и у Гегеля, нѣтъ

тріединого Бога; у него есть три совершенно отдѣльныхъ божества, которыя только нравственно соединены между собою посредствомъ божественной любви. Но если бы мы даже согласились съ тѣмъ, что у Горна Отець, Сынъ и Духъ представляются нераздѣльными по существу, то и тогда мы увидѣли бы у него христіанское ученіе искаженнымъ только въ смыслѣ, противоположномъ выше приведенному: тогда, по Горну, нужно было бы признавать опять таки не тріединого христіанскаго Бога, но Бога единого въ строгомъ смыслѣ этого слова. Въ самомъ дѣлѣ, что такое у Горна Второе Лицо Пресв. Троицы?—не болѣе, какъ представленіе Самаго Божества; а Третье Лицо—мыслящая сила въ Богѣ. Какъ ни усиливается Горнъ представить ихъ личности, они всетаки остаются только потенціями или силами въ Богѣ. Второй и третій моменты божественнаго самопознанія являются, по Горну, личностями потому, что въ каждомъ изъ этихъ моментовъ Богъ сознаетъ Себя какъ Я. Но отсюда слѣдуетъ только то, что Самъ Богъ въ каждомъ моментѣ есть Я, личность, но ничуть не то, чтобы вслѣдствіе сознанія Божества каждый моментъ, въ которомъ Богъ сознаетъ Себя, становился личностью и богомъ.

Кромѣ того, Горнъ, какъ и Гегель, можно сказать, повторяютъ старую ересь Арія. Второе Лицо Пресв. Троицы является у нихъ такимъ же твореніемъ, какъ и міръ. То, что Богъ мыслить, говоритъ Горнъ, должно существовать; Богъ мыслить Свой точный противополообразъ; слѣдовательно, Его противополообразъ, т. е., Богъ Сынъ долженъ существовать. Но такъ же, какъ мы видѣли, Гегель объясняетъ и происхожденіе міра: міръ, по Гегелю, есть результатъ самораздвоенія Божества,—онъ есть антитезисъ абсолютной идеи, какъ и Второе Лицо Пресвятой Троицы. Это ли не искаженіе главнѣйшаго догмата христіанскаго вѣроученія?.

Итакъ послѣ сказаннаго мы имѣемъ право еще разъ повторить наше мнѣніе, что, усвоивъ ложное міровоззрѣніе и примѣнивъ его къ христіанскому вѣроученію, Гегель не только не уяснилъ послѣдняго, а напротивъ лишь извратилъ и искажилъ его. И можно только удивляться, что въ *этомъ* отношеніи у Гегеля было много послѣдователей, которые, повторяя

искаженное имъ христіанское ученіе, искренно думали, что приносятъ пользу христіанской наукѣ. Правда, исторія христіанской церкви свидѣтельствуешь, что вопросъ о существѣ тріединого Бога, возвыщеннаго христіанствомъ, всегда занималъ умы людей и что уже въ вѣкъ апостольскій являлись посылки приблизить богооткровенное ученіе о Св. Троицѣ къ пониманію, доступному для человѣческаго разума. Симонъ Волхвъ, Керинеевъ, эвіониты, цѣлый рядъ гностиковъ, затѣмъ еретики—антитринитаріи—модалисты и номиналисты, небольшая секта трибожниковъ,—все это были люди, стремившіеся познать троичнаго Бога путемъ раціональнаго пониманія. Однако ихъ стремленія окончились рѣшительною неудачею: они также не уяснили христіанскаго ученія, а только извратили его, понимая троичность Лиць въ Богѣ или только какъ троичность именъ, подъ которыми Богъ открывалъ Себя человѣку, или какъ троичность Его силъ и образовъ Его откровенія. Церковь признала ихъ еретиками. Послѣ этого св. отцы и учителя церкви если иногда и стремились объяснять таинство Пресв. Троицы съ точки зрѣнія разума, то по большей части, не касаясь самой сущности предмета, ограничивались только примѣрами или уподобленіями. Такъ они сравнивали троичность Лиць въ Богѣ при единствѣ Его существа съ солнечнымъ лучемъ, свѣтомъ и теплотою, съ настоящимъ, прошедшимъ и будущимъ, съ корнемъ, стволомъ и вѣтвями дерева и т. п. Средневѣковые схоластики таинство Пресв. Троицы уподобляли даже геометрической фигурѣ равносторонняго триугольника. Петръ Абеляръ сравнивалъ христіанское ученіе о тріединомъ Богѣ съ первой фигурой силлогизма, гдѣ большую посылку онъ уподоблялъ Богу Отцу, меньшую—Богу Сыну, а заключеніе—Богу Духу Святому. То же самое встрѣчаемъ мы и въ сочиненіи (*De gestis Friderici*, I, 1, с. 47). Оттона Фрейзингенскаго, который говоритъ: „*Sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio: ita essentia est pater et filius et spiritus*. Іоаннь Скотъ Эригена понималъ Троичность Лиць въ Богѣ какъ бытіе, мудрость и жизнь (*essentia, sapientia, vita*), хотя, по его мнѣнію, это различеніе, какъ таковое, находится не въ самомъ Богѣ, а только въ

человѣческомъ мышленіи. Кантъ первый изъ философскихъ мыслителей со всею рѣшительностію заявилъ, что Богъ въ Своемъ существѣ совершенно недоступенъ для ограниченнаго человѣческаго разума и что всякій трудъ постигнуть существо Божіе будетъ тщетнымъ. Съ нимъ согласился и Якоби. Тренделенбургъ только повторилъ мысль Канта, когда въ своихъ „Логическихъ изслѣдованіяхъ“ сказалъ: „Уразумѣть Бога можетъ только Самъ Богъ“. Гегель не обратилъ вниманія на урокъ исторіи и не послѣдовалъ совѣту осторожнаго Канта. Онъ былъ слишкомъ высокаго мнѣнія о своей философіи и не хотѣлъ ничего слышать о томъ, что въ Божественномъ Откровеніи есть тайны непостижимыя. Онъ хотѣлъ *уразумѣть* тайну Пресв. Троицы,—и только доказалъ истину сказаннаго Кантомъ и Тренделенбургомъ. Къ сожалѣнію, Гегель остался не одинокимъ: по его пути пошли многіе и въ числѣ ихъ даже такіе выдающіеся и невраждебные христіанству ученые, какъ профессоръ философіи въ Грецкомъ университетѣ Вильгельмъ Каулихъ ¹⁾, профессоръ Антонъ Эбергардъ ²⁾ и профессоръ І. Ф. Горнъ ³⁾.

Впрочемъ, труды этихъ ученыхъ удерживаютъ за собою и нѣкоторое положительное достоинство. Они показали по крайней мѣрѣ то, что христіанское ученіе о Пресв. Троицѣ, какъ ни таинственно оно само по себѣ, все таки не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что прямо противорѣчило бы законамъ человѣческаго разума. Съ другой стороны они достаточно доказали и то, что безъ вѣры въ Троичность Лицъ Божества, самое Божественное существо представлялось бы безжизненнымъ, абстрактнымъ, метафизическимъ. Такимъ образомъ, хотя отрицательнымъ путемъ Гегель и его послѣдователи внесли сильную лепту въ сокровищницу богословско-философской науки.

То же самое нужно сказать и относительно общаго взгляда Гегеля на религію, ея сущность и значеніе для человѣчества. Какъ ни односторонне ученіе Гегеля о религіи, сущность

¹⁾ System der Metaphisik. Prag. 1874.

²⁾ Monotheistische Philosophie. München. 1861.

³⁾ Versuch einer speculativen Entwicklung der immanenten Trinitätslehre. Kiel. 1862.

которой, по нему, состоитъ въ знаніи или—точнѣе—въ самосознаніи абсолютнаго духа въ человѣкѣ, но оно не осталось безъ вліянія на дальнѣйшее развитіе не только философской, но и богословской мысли. Еще и въ наше время встрѣчаются писатели (правда, не особенно глубокомысленные), которые ничего не хотятъ видѣть общаго между вѣрою и знаніемъ, религіею и наукою (позитивисты). „Я не вторгаюсь въ область вѣры; я имѣю дѣло только съ наукою, которая знаетъ лишь одну истину!“ Такъ иногда говорятъ еще и въ наше время нѣкоторые почитатели Дарвина, Кюпта и Спенсера. Какъ будто бы вѣра можетъ быть равнодушною къ знанію или истинѣ! Есть и педагоги, которые возстаютъ противъ сообщенія дѣтямъ истинъ Божественнаго Откровенія и знанія христіанскихъ догматовъ, а хлопчутъ только о возбужденіи чувствъ, въ которомъ они, очевидно, полагаютъ и самую сущность христіанской религіи. Гегель въ критической части своего изслѣдованія прекрасно показалъ всѣмъ, что сущность религіи нельзя полагать только въ одномъ чувствѣ (какъ Шлейермахеръ и эстетики), что чувство, само по себѣ, не освѣщенное яснымъ представленіемъ или—что то же—*знаніемъ*, есть чувство слѣпое, неразумное, животное, которое не только можетъ исказить истинную религіозность, но и подавить ее. Самое меньшее зло, когда религіозное чувство, лишенное религіознаго знанія, принимаетъ форму пустого и болѣзненнаго сантиментализма; но оно можетъ повлечь за собою и послѣдствія болѣе при-скорбныя; оно можетъ повести и къ результатамъ крайне враждебнымъ истинно-христіанской религіи—піэтизму, романизму, квіэтизму, ложному мистицизму и разнымъ видамъ самаго чудовищнаго сектантства—скопчеству, хлыстовству, духоборчеству, молоканству. Вѣдь были же примѣры, что и люди, по-видимому, интеллигентные, руководившіе даже религіозною жизнію народа, „радѣли“ и „вертѣлись“ вмѣстѣ съ хлыстами подъ вліяніемъ сильнаго, но слѣпонаго религіознаго чувства! Гегель показалъ, что для возбужденія въ человѣкѣ истинно-разумнаго религіознаго чувства нужно прежде всего *знаніе* и пониманіе религіозныхъ истинъ. Даже любить Бога можетъ человѣкъ только тогда, когда онъ будетъ знать Его

въ той мѣрѣ, какъ Онъ Самъ открылъ Себя людямъ. Что въ христіанской религіи имѣетъ важное значеніе религиозное *знаніе*, на это указалъ Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ въ молитвѣ Богу Отцу: „сія есть жизнь вѣчная, да *знаютъ* Тебя, Единаго Истиннаго Бога, и посланнаго Тобою Іисуса Христа“ (Іоан. 17, 3). Кромѣ того, евангельскія повѣствованія свидѣтельствуютъ намъ, что и Самъ Христосъ „во всѣ дни“ *училъ* народы, т. е. возвѣщалъ имъ истины для усвоенія. Кто же не знаетъ этого? Апостолы также неустанно проповѣдывали Евангеліе, т. е. возвѣщали *ученіе* Христова, а усвоеніе этого ученія производило соответствующее ему настроеніе или чувствованіе. Своимъ слушателямъ Господь позволялъ „испытывать писанія“; апостолы также требовали отъ христіанъ *знанія* тѣхъ основаній, на которыхъ они были наставлены въ вѣрѣ. Ясно, что и Божественное Откровеніе не дозволяетъ полагать сущность религіи въ одномъ чувствѣ. Заслуга же Гегеля и состоитъ въ данномъ случаѣ въ томъ, что онъ, руководствуясь раціональными соображеніями, указалъ на важное значеніе теоретическаго элемента въ религіи, который былъ не только униженъ, но и совершенно отвергнутъ предшествовавшими мыслителями (Кантомъ, Якоби, Шлейермахеромъ, романтиками и эстетиками). Сожалѣть остается лишь о томъ, что Гегель слишкомъ односторонне понималъ значеніе этого элемента; а чрезъ это онъ и не могъ вѣрно и основательно опредѣлить, въ чемъ нужно полагать вообще сущность религіи.

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

ОЧЕРКИ ИЗЪ ЖИЗНИ ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ.

(П О Э Д Е Р Ш Е Й М У).

П Р Е О Б Р А Ж Е Н І Е.

(Матѣ. XVII. 1—8; Марк. IX. 2—8; Лук. IX. 28—36).

Великое исповѣданіе Петра, какъ представителя апостоловъ, послужило основаніемъ для Церкви, какъ такой. Въ противоположность различнымъ мнѣніямъ даже лицъ, наиболѣе расположенныхъ ко Христу, въ своемъ исповѣданіи Петръ открыто объявилъ, что Іисусъ есть истинно Христосъ Божій, что Онъ есть исполненіе всего ветхозавѣтнаго пророчества, наслѣдникъ ветхозавѣтнаго обѣтованія, осуществленіе ветхозавѣтной надежды Израиля, и во Израилѣ, всего человѣчества. Не будь такого исповѣданія, христіане сдѣлались бы только іудейской сектой, религіозной партіей или философской школой, а Іисусъ—учителемъ, раввиномъ, реформаторомъ, вождемъ народнымъ. Исповѣданіе, въ которомъ Онъ названъ былъ Христомъ, послужило также и къ образованію изъ числа Его послѣдователей Церкви. Оно выдѣлило какъ ихъ, такъ и Его Самого, изъ среды всѣхъ окружающихъ людей; оно соединило ихъ вмѣстѣ съ Нимъ Самимъ въ одно общество; тутъ положено было основаніе, на которомъ предстояло воздвигнуть нерукотворенное зданіе. Никогда не давалось столь же точнаго отвѣта, какъ тотъ, который былъ данъ Спасителемъ: „на этой скалѣ“,—смѣло выступившей впередъ, неподвижной, рѣзко очерченной,—„Я создамъ Церковь Мою“.

Въ этомъ исповѣданіи безъ сомнѣнія обнаружилась высшая степень апостольской вѣры. Ни разу послѣ до воскресенія Спа-

сителя, она не поднималась на такую высоту. То, что слѣдовало дальше, было скорѣе шагомъ назадъ: начиная съ нежеланія апостоловъ воспринять возвѣщеніе о страданіяхъ Иисуса Христа и кончая ихъ неподготовленностію участвовать въ нихъ или вѣрить въ Его воскресеніе. Если мы постараемся живо представить себѣ всѣ тогдашнія обстоятельства, то будемъ въ состояніи понять по крайней мѣрѣ первоначальныя затрудненія учениковъ. За обнаруженіемъ ихъ высочайшей вѣры слѣдовало самое рѣзкое разочарованіе; за исповѣданіемъ, въ которомъ Иисусъ былъ признанъ Мессіею, слѣдовало возвѣщеніе о приближеніи Его страданій и объ Его смерти въ Иерусалимѣ. Возвѣщеніе, что Онъ былъ божественный Мессія, сопровождалось не обѣтованіемъ о скоромъ прославленіи мессіанскаго царства, но о неизбежномъ отверженіи Христа и повидимому страшномъ пораженіи Его со стороны народа. Такія возможности никогда не входили въ кругъ представленій учениковъ о Мессіи. Сообщение же о весьма страшныхъ обстоятельствахъ, имѣющихъ наступить въ ближайшемъ будущемъ, сдѣланное въ настоящій моментъ, должно было сильно потрясти всѣ ихъ надежды. Ученики какъ будто достигли самой вершины только для того, чтобы быть сброшенными съ нея въ самый низъ, въ самую глубокую пропасть.

Съ другой стороны, на настоящей стадіи исторіи жизни Христа и непосредственно послѣ объявленія Его Мессіею было необходимо сообщить съ особенною ясностію объ Его страданіяхъ и отверженіи Его народомъ. Это было нужно для апостоловъ, что и доказало возраженіе Петра; и, съ благоговѣніемъ скажемъ, было необходимо и для Самого Господа, на что намекается въ словахъ, сказанныхъ Имъ Петру: „отойди отъ Меня... ты Мнѣ соблазнъ“. Потому что, какъ мы замѣтили, это возраженіе ученика не было ли до нѣкоторой степени повтореніемъ великаго первоначальнаго искушенія сатаной послѣ сорокадневнаго поста въ пустынѣ? Въ виду всего этого и скоро послѣдовавшихъ затѣмъ событій мы осмѣливаемся утверждать, что было удобно, чтобы тутъ миновалъ промежутокъ въ шесть дней, или,—какъ говоритъ евангелистъ Лука, включая сюда и день исповѣданія Петра и ночь преображе-

ніа,—„около восьми дней“. Знаменательно, что рассказ о томъ, что случилось въ эти дни, выпущенъ въ евангеліяхъ. Но мы не можемъ сомнѣваться, что это время было наполнено размышленіями и ученіемъ, которыя вели къ откровенію, данному на горѣ преображенія, относительно страданій Спасителя.

Кромѣ только что упомянутого, есть и другіе пропуски въ рассказѣ, мы должны попытаться восполнить ихъ, какъ можемъ. Могло быть, что Петръ произнесъ свое исповѣданіе въ субботу; „шесть дней“, о которыхъ говорятъ евангелисты Матѳею и Маркъ, измѣнились въ „около восьми дней“ у евангелиста Луки, если будемъ считать время отъ названной субботы до конца слѣдующей и предположимъ, что именно въ слѣдующую субботу вечеромъ Спаситель взошелъ на гору преображенія съ тремя апостолами, Петромъ, Іаковомъ и Іоанномъ. Едва ли возможно разумно сомнѣваться въ томъ, что Христосъ и Его ученики не оставляли въ это время окрестностей Кесаріи Филипповой ¹⁾, и что, поэтому, „горою“ названъ одинъ изъ склоновъ гигантскаго, покрытаго снѣгомъ Ермона. Въ спокойной, полуязыческой мѣстности около Кесаріи Филипповой Господь лучше всего могъ сообщить ученикамъ, а они—усвоить безъ помѣхъ или искушеній со стороны фарисеевъ и книжниковъ, страшное и таинственное ученіе о Своихъ страданіяхъ. На гигантскомъ горномъ хребтѣ, раздѣлявшемъ іудейскія и языческія земли, и какъ это было при Моисеѣ въ древности, возвышавшемся надъ страной, которую слѣдовало завоевать во всемъ ея объемѣ, именно здѣсь, среди торжественнаго уединенія и величія Ермона, казалось, было совершенно умѣстно предварительное, въ дѣлѣ и словѣ, божественное свидѣтельство о томъ, что Іисусъ былъ Мессія, и что въ мірѣ, находившемся подъ властію грѣха и сатаны, Избранникъ Божій долженъ пострадать и Своимъ искупленіемъ

¹⁾ Согласно древнему преданію, Христосъ оставилъ въ это время Кесарію Филиппову и мѣстомъ Преображенія была гора Фаворъ. Но (1) объ Его удаленіи изъ Кесаріи нигдѣ не дѣлается замѣчаній въ евангеліяхъ, въ родѣ тѣхъ, напр., какія дѣлаетъ ев. Маркъ; (2) напротивъ, удаленіе изъ Кесаріи, по словамъ ев. Марка, совершилось послѣ преображенія; (3) на вершинѣ Фавора стоялъ въ то время городъ и для преображенія гора не представляла удобствъ.

побѣдить міръ для Бога. Какія красоты открываются здѣсь на заднемъ планѣ, въ этой картинѣ преображенія! Какъ прекрасна обстановка, окружавшая видѣніе, какое эхо повторяетъ здѣсь голосъ, слышавшійся съ неба!

Быль вечеръ ¹⁾, какъ мы говорили, наступившій по окончаніи субботы, когда Учитель и Его три ученика, ближе всѣхъ остальныхъ привязанные къ Нему своимъ сердцемъ и умомъ, взошли по тропинкѣ на одну изъ высотъ Ермона. При всѣхъ, наиболѣе торжественныхъ, событіяхъ, совершившихся на землѣ, происходило избраніе и отдѣленіе не многихъ лицъ для свидѣтельства о великихъ дѣлахъ Божіихъ. Авраамъ взошелъ на гору Моріа одинъ съ своимъ сыномъ, предназначеннымъ въ жертву; Моисей одинъ увидѣлъ, среди страшнаго пустыннаго уединенія, горящую купину, и одинъ на высотахъ Синая вступилъ въ общеніе съ Богомъ; Ілія одинъ былъ на горѣ Хоривѣ; никто не видалъ взятія его на небо, кромѣ Елисея. Но Іисусъ, Спаситель Своего народа, не могъ оставаться совершенно одинъ, за исключеніемъ лишь времени сокровеннѣйшихъ событій Своей духовной жизни: времени великой борьбы при первомъ Своемъ искушеніи и уединеннаго общенія съ Богомъ. Эти послѣднія—тайнства, которыя загораживаются и отъ неба и отъ земли крыльями ангеловъ, благоговѣнно закрывающихъ лицо свое. Но въ другихъ случаяхъ, при совершеніи самыхъ торжественныхъ событій настоящей исторіи, Іисусъ Христосъ не могъ быть одинъ. И все таки Онъ былъ одинокъ съ своими тремя избранниками, болѣе всѣхъ другихъ признававшими Его и наиболѣе представлявшими Церковь. Такъ было въ домѣ Іаира, на горѣ преображенія и въ саду Геесиманскомъ.

По словамъ евангелиста Луки, Господь взялъ Своихъ троихъ учениковъ на гору „помолиться“. Молитва эта несомнѣнно имѣла связь съ произнесеніемъ „сихъ словъ“; потому что для ихъ усвоенія требовалось такое же прямое наученіе со стороны Отца небеснаго, какъ и для прежняго исповѣданія Петра. Настоящія событія и слова и были именно пополненіемъ этого

¹⁾ На это указываетъ не только то обстоятельство, что учепки были объаты сномъ, но и событія, послѣдовавшія за тѣмъ утромъ (Лук. IX. 37).

исповѣданія, его лицевой стороною и вторичнымъ заверше-
ніемъ. Преображеніе съ сопровождавшимъ его славнымъ слу-
женіемъ и голосомъ съ неба было отвѣтомъ Божиимъ на настоя-
щую молитву.

Прежде сказанное нами убѣдило насъ, что Іисусъ Христосъ не возводилъ Своихъ спутниковъ на одинъ изъ высочайшихъ пиковъ Ермона, какъ предполагаетъ большая часть современ-
ныхъ писателей. На Ермонѣ есть три вершины: одна на сѣ-
верѣ и другая на югѣ, почти одинаковой высоты (9400 футовъ
надъ уровнемъ моря и почти 11,000 футовъ надъ Іорданской
долиной) и только въ 500 шагахъ одна отъ другой; а третья
къ западу (приблизительно футовъ на 100 ниже), отдѣлена
отъ остальныхъ узкой долиной. Чтобы взойти на вершину
Ермона, даже съ самага ближайшаго къ ней пункта, нужно
взбираться какъ бы на Альпы. Такое восхожденіе медленно
и утомительно и можетъ занять цѣлый день (шесть часовъ на
восхожденіе и четыре на схожденіе). При этомъ требуется
заготовленіе пищи и воды. Между тѣмъ по причинѣ холода
ночь на горѣ провести было бы не возможно ¹⁾. На все это
не содержится никакого намека и въ евангельскомъ текстѣ;
нѣтъ также ни малѣйшаго намека на затрудненія или при-
готовленія, какія могли бы потребоваться въ такомъ случаѣ.
Разсказъ производитъ совсѣмъ противоположное впечатлѣніе.

Взявъ на „гору высокую особо ихъ однихъ“ „помолиться“. Субботнее солнце сѣло и въ лѣтнемъ воздухѣ повѣяло прият-
ной прохладой, когда Іисусъ Христосъ и трое учениковъ на-
чали свое восхожденіе. Со всѣхъ сторонъ, даже изъ далекаго
Іерусалима и Тира, былъ видѣнъ покрытый снѣгомъ Ермонъ.
И теперь онъ выступалъ предъ путниками подобно тому, какъ
у насъ, на западѣ, выступаютъ предъ ними Монъ Роза или
Монъ Бланъ ²⁾, во всей своей удивительной красотѣ времени

¹⁾ Каноникъ *Tristram* пишетъ: „мы долго и сильно страдали вслѣдствіе раз-
ршенія воздуха“. Въ общемъ наше описаніе заимствовано у каноника *Tristram'a*,
(„Land of Israel“) капитана *Kondera* („Tent-Work in Palestine“) и *Bädeker—*
Socin'a Palästina стр. 354.

²⁾ Одно изъ ея именъ Шеняръ (въ русск. Библии Сепиръ—Втор. III. 9; Псал.
IV. 8; Іезек. XXVII. 5) значить бѣлая гора. Въ равнинскихъ писаніяхъ она на-
зывается „снѣжною горою“.

солнечнаго заката. Сначала показались цвѣта розовые, потомъ темно-красные, затѣмъ „смертельно-блѣдные и наступила темнота, ослабленная снѣжнымъ блескомъ. Все это быстро смѣнялось одно другимъ“ ¹⁾, Съ высоты Ермона, какъ описываетъ его одинъ путешественникъ ²⁾, „разливалась красная заря по всей той мѣстности и повсюду медленно распространялись пурпуровыя тѣни. Озеро Галилейское залилось нѣжнымъ желто-зеленымъ свѣтомъ, который былъ видимъ среди его темныхъ и черныхъ очертаній. Этотъ свѣтъ исчезъ въ нѣсколько минутъ и его замѣнила блѣдая, стального цвѣта, тѣнь. Внизъ спустилась длинная пирамидальная тѣнь до восточнаго подножія Ермона и направилась далѣе, по большей равнинѣ и закрыла собою Дамаскъ. Наконецъ, ясно очерченные края тѣни выступили замѣтно на горизонтѣ и, среди красотъ остальнаго міра, представлялись въ видѣ темнаго конуса. Это была тѣнь отъ самой горы, распространявшаяся миль на семьдесятъ по равнинѣ. Это была наиболѣе удивительная тѣнь, какую приходилось только видѣть. Солнце удивительно измѣняло свой блескъ среди густого тумана, и то представлялось почти четырехугольнымъ, то походило на куполь храма, и, наконецъ, опустилось за моремъ и засіяло тамъ подобно голубой искрѣ“. И вотъ, надъ головой одна за другой заблестѣли восточнымъ блескомъ, на голубомъ лѣтнемъ сводѣ, звѣзды. Мы не знаемъ въ точности, какое направленіе приняли путники и много-ли длилось ихъ путешествіе. Но изъ Кесаріи къ Ермону существуетъ только одна дорога и мы не допустимъ ошибки, если направимся по ней. Сначала мы пойдемъ среди холмовъ, снабженныхъ виноградниками, усѣянныхъ туловыми деревьями, абрикосами и смоковницами; затѣмъ—по хлѣбнымъ полямъ, гдѣ смоковницы замѣняются грушами; затѣмъ по дубовой заросли, до скалистыхъ овраговъ, гдѣ земля усѣяна малорослыми кустарниками. И если мы будемъ продолжать свое путешествіе, то увидимъ, что гора поднимается все круче и круче, пока не достигнемъ до перваго снѣговаго моста, за которымъ смѣняются другъ друга покрытые дерномъ валы, песча-

¹⁾ *Tristram*, тамъ же, стр. 607.

²⁾ *Conder*, тамъ же, т. I. стр. 264.

ные склоны и обширныя снѣговыя площади. Вершина Ермона лѣтомъ,—а на нее и можно всходить только лѣтомъ или осенью,—бываетъ свободна отъ снѣга; однако по сторонамъ здѣсь опускаются широкія ледяныя глыбы, увеличиваясь въ объемѣ по мѣрѣ своего опусканія внизъ. Около самой вершины гора хорошо покрыта зеленью; футовъ на 500 ниже—безчисленными растеніями, а выше малорослыми кустарниками ¹⁾.

Когда путники всходили на гору въ прохладный субботній вечеръ, отъ свѣжаго горнаго воздуха вливалась сила въ ихъ члены и снѣжная прохлада утоляла исохшій отъ лѣтняго зноя (Прич. XXV, 13) языкъ. Мы не знаемъ, какія мѣстности открывались предъ ними среди прекрасной панорамы Ермона, обнимавшей большую часть Сиріи отъ моря до Дамаска, отъ Ливана и ущелья Литани до Моавскихъ горъ; или внизъ—отъ Иорданской долины до Мертваго моря; или чрезъ Галилею, Самарію, по направленію къ Іерусалиму и за нимъ. Вся земля покрылась тьмою лѣтней ночи. И вотъ заблестѣла луна, длинныя тѣни отбросились по горѣ, и залили обширную снѣговую площадь, блескъ которой отражался на окружающихъ предметахъ.

На этой-то горной вершинѣ Онъ „молился“. Хотя въ текстѣ и не говорится ясно о содержаніи Его молитвы, едва-ли однако можно сомнѣваться въ томъ, что Спаситель молился вмѣстѣ съ учениками, и еще менѣе, что Онъ молился за нихъ, подобно тому, какъ пророкъ молился о своемъ слугѣ, когда городъ былъ окруженъ сирійскими всадниками. Пророкъ молился, чтобы глаза слуги его отверзлись и онъ увидѣлъ воинство небесное,—что „тѣхъ которые съ нами“, было „больше, нежели тѣхъ, которые съ ними“ (4 Цар. VI. 16, 17). Съ глубочайшимъ благоговеніемъ скажемъ, что Іисусъ молился и Самъ за Себя. Потому что какъ блѣдный лунный свѣтъ освѣщаль снѣжныя поля въ глубокихъ оврагахъ Ермона, такъ и свѣтъ приближающейся ночи сіялъ холоднымъ блескомъ смерти въ ближайшемъ будущемъ. Господь нуждался въ молитвѣ. Она могла прекратить волненіе Его души и Онъ

¹⁾ Наше описаніе основано на живописномъ отчетѣ каноника Tristram'a объ его восхожденіи (ук. соч. стр. 609—613).

могъ успокоиться совершенно среди невозмутимой тишины Своей самопреданности, абсолютной невозмутимости Своей вѣры и торжества Своего повиновенія Богу, какъ жертвы. Онъ нуждался въ молитвѣ и потому, что она могла служить введеніемъ и приготовленіемъ къ Его преображенію. Истинно, Онъ стоялъ теперь на Ермонѣ. Это было самое высочайшее Его восхожденіе, при чемъ предъ Нимъ открылся самый обширный видъ на прошлое, настоящее и будущее Его земной жизни. Однако это былъ только Ермонъ, весь покрытый ночными тѣнями. Такова человѣческая, или лучше богочеловѣческая сторона настоящей молитвы Христа и ея слѣдствій.

Мы думаемъ, что общая молитва вмѣстѣ съ учениками прекратилась или измѣнилась въ безмолвную молитву cadaго въ отдѣльности. Или же Іисусъ Христосъ молился теперь только одинъ и отдѣльно. Въ это время и послѣдовало то, что придаетъ всему событію истинно-человѣческой видъ и достовѣрность. Вполнѣ естественно, если эти люди, съ своими приобретенными привычками, ночью, послѣ длиннаго восхожденія на гору и на свѣжемъ утреннемъ воздухѣ, были отягчены сномъ. Намъ извѣстенъ психологическій фактъ, что сонъ охватываетъ людей, какъ сильная реакція сильнѣйшихъ эмоцій. „Они были отягчены сномъ“, подобно тому какъ послѣ, въ Геосиманіи, глаза ихъ отяжелѣли отъ сна (Матѣ. XXVI. 43; Марк. XIV. 40) ¹⁾. Однако они продолжали бороться съ своей дремотой, и это вполнѣ согласуется съ извѣстіемъ, что они продолжали пребывать въ состояніи полузабытѣя во время явленія предъ Христомъ Моисея и Іліи, а также, что они совсѣмъ пробудились ²⁾, чтобы видѣть „славу Его и двухъ мужей, стоявшихъ съ Нимъ“. Во всякомъ случаѣ эта черта въ описаніи, столь похожая на „позднѣйшія прикрасы“, какъ этого хотѣлось бы отрицательной критикѣ, могла быть только частію первоначальнаго разсказа, потому что для ея позднѣйшей прибавки невозможно придумать никакого рациональнаго побужденія ³⁾.

¹⁾ Слово одинаковое. Оно употребляется также въ фигуральномъ смыслѣ во 2 Кор. 1. 8; V. 4. 1 Тим. V. 16.

²⁾ Мейеръ сильно защищаетъ переводъ: „но находясь въ бодрственномъ состояніи“. Однако см. *Годэ*, прим. ad loc.

³⁾ Мейеръ ошибается, предполагая, что преданіе, на которое основывается

Ученики видѣли, что ихъ Учитель, молясь „преобразился“ ¹⁾ предъ ними. Черезъ „рабій зракъ“ Его началъ свѣтиться божественный свѣтъ; „видъ лица Его измѣнился“ (Лука) ²⁾, оно „просіяло“, „какъ солнце“ (Матѳею). Даже самая наружность Его, казалось облеклась во свѣтъ, самыя одежды Его сдѣлались бѣлѣе снѣга, освѣщеннаго луной, сдѣлались такъ бѣлы, какъ на землѣ бѣлильщикъ не можетъ „выбѣлить“ (Маркъ), сдѣлались „блистающими“ (Лука), „бѣлы какъ снѣгъ“ ³⁾. Ученики увидѣли и услышали нѣчто и еще большее. Они увидѣли „двухъ мужей, стоявшихъ съ Нимъ“ (Лука), которыхъ, по своей возвышенной чувствительности къ духовнымъ явленіямъ, на основаніи услышаннаго разговора, не затруднились признать за Моисея и Илію ⁴⁾. Зданіе было теперь закончено: основаніе его—въ законѣ; средняя часть—въ томъ пророчествѣ, котораго Илія былъ главнымъ представителемъ, именно: въ своей первоначальной миссіи, цѣлью которой было призваніе Израиля обратно къ Богу; и въ своей вторичной миссіи, или второй сторонѣ пророческой дѣятельности—приготовленіи пути къ царству Божию; а вершина зданія—во Христѣ Самомъ. Зданіе отличалось совершеннымъ единствомъ во всѣхъ своихъ частяхъ. Ученики услышали еще, что Моисей и Илія говорили „объ исходѣ Его, который Ему надлежало совершить въ Іерусалимѣ“ (Лука). Терминъ „exodus“, исходъ, встрѣчается въ другихъ мѣстахъ въ смыслѣ слова „смерть“ Мы должны припомнить, что тотъ же самый

рассказъ евангелиста Луки, пополняетъ рассказы евангелистовъ Матѳея и Марка. Въмѣстѣ съ каноникомъ *Кукомъ* и склопенъ къ принятію взгляда *Реша*, что судя по стилю и проч., ев. Лука взялъ эту замѣтку изъ того же источника, изъ какого и матеріалы для большей части евангелія отъ гл. IX. 51 XVIII. 17. О специальномъ смыслѣ слова *μορφή* ср. у епископа *Лайтфута* на посл. къ Филипп. стр. 127—133.

¹⁾ Въ этомъ выраженіи ев. Луки, совсѣмъ не составляющемъ красоты для другихъ рассказовъ, обозначается смерть, если только обозначается что-нибудь, отступленіе назадъ.

²⁾ Въ раввинскихъ писаніяхъ говорится, что лицо Моисея свѣтилось предъ его смертью, подобно солнцу. Это—едва ли раввинская параллель, и всего меньше—раввинская иллюстрація, потому что такое сравненіе—библейское. Такой способъ выраженія могъ быть, конечно, знакомъ евангелисту Матѳею.

³⁾ Впрочемъ слова: „какъ снѣгъ“ у ев. Марка IX. 13 неподлинны, это древняя глосса.

⁴⁾ *Годдэ* указываютъ на подчеркнутый смыслъ *οἶτινες* у Лук. IX. 30 *quippe qui*, не иные кто, какъ...

евангелистъ противопоставляетъ исходу Спасителя Его рожденіе, называя послѣднее Его „вхожденіемъ“ (εἰσόδος—Дѣян. XIII. 24). Истинно, въ исходѣ Его подразумѣвалась не только Его смерть, но и то, какъ она совершилась, и даже Его воскресеніе и вознесеніе. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ принимать слово, какъ оно было сказано Моисеемъ и Иліей, всего надежнѣе относительно исполненія Спасителемъ Его исхода: о завершеши его во всей полнотѣ и объ исполненіи такимъ образомъ Христомъ всего закона и пророчества, образовъ и предсказаній.

Славная ночь еще не окончилась. Странная особенность была подмѣчена на Ермонѣ путешественниками. Это—„огромная быстрота образованія облаковъ на вершинѣ горы. Въ нѣсколько минутъ на вершинѣ появляются густыя облака и столь же быстро разсѣваются и совсѣмъ исчезаютъ“¹⁾ Такъ и кажется, что, какъ и самое естественное положеніе Ермона, эта особенность должна была, если не имѣть связи съ преображеніемъ, то, такъ сказать, составлять задній фонъ его картины. Внезапно надъ прозрачной вершиной горы пронеслось облако,—не обыкновенное, а „облако свѣтлое“,—залитое, преисполненное свѣтомъ. Когда оно несло мимо Іисуса Христа и двухъ представителей ветхаго завѣта, то раздѣлилось и тотчасъ облекло ихъ. Весьма знаменательно, что свидѣтельствуя о присутствіи Божіемъ, облако открывало одно и скрывало другое²⁾. Это было облако, и однако—облако свѣтлое. Оно ослѣпило учениковъ: тѣнь отъ его свѣта упала на нихъ. Невыразимый страхъ объялъ ихъ. Охотно они ухватились бы за то, что, казалось, ускользало отъ ихъ рукъ. Такого видѣнія, которое увидѣли они, никогда прежде не удостоивался ни одинъ смертный. Ученики услышали небесную рѣчь; они вкусили ангельской пищи, хлѣба Лица. Нельзя ли было сдѣлать такъ, чтобы это видѣніе осталось навсегда, нельзя ли было по крайней продолжитъ его? Отъ страха ученики не знали, какъ иначе назвать видѣніе и только выразили свое экстатическое желаніе, чтобы продолжилось то, что находилось у нихъ предъ

1) Въ нѣкоторыхъ апокрифахъ и у *Иосифа*; также во 2 Петр. 1. 15.

2) *Кондергъ*, указан. соч. т. I. стр. 265.

глазами, выразили готовность сдѣлать все, что можно, лишь бы только не разставаться съ видѣніемъ. Они хотѣли устроить здѣсь кущи для небесныхъ посѣтителей ¹⁾, смиренно служить имъ и благоговѣйно внимать тому, чѣмъ отяжелѣлость глазъ ихъ мѣшала имъ наслаждаться и пользоваться до полноты. Ученики знали и чувствовали это: „Господи“, „Равви“, „Наставникъ“, „хорошо намъ здѣсь быть“. И они желали этого пребыванія. Но какъ этого достигнуть? Отъ страха они могли говорить только языкомъ невѣдѣнія, полусознательности и замѣшательства. Они не знали, „что сказать“. При видѣ свѣтлаго облака, окружившаго прославленныхъ святыхъ, ученики говорили изъ темноты, ихъ окружавшей.

И вотъ свѣтлое облако начало разсѣваться. Скоро край его коснулся и учениковъ ²⁾. Небесный страхъ объялъ ихъ; потому что прикосновеніе небснаго надрываетъ и почти разрываетъ связь тѣла и души. „И былъ изъ облака гласъ, глаголющій: Сей есть Сынъ Мой возлюбленный: ³⁾ Его послушайте“. Нужно было только свидѣтельство Самого Бога, чтобы все это запечатлѣть; нуженъ былъ только Его голосъ, чтобы придать смыслъ тому, что говорилось Моисеемъ и Іліей. Этотъ голосъ и слышался теперь, свидѣтельствуя не о какомъ либо фактѣ, а о Личности,—о Христѣ, какъ „возлюбленномъ Сынѣ Божіемъ“ ⁴⁾—и это свидѣтельство милостиво было сообщено ученикамъ. Они выслушали его, упавъ на лица свои, въ благоговѣйномъ и молитвенномъ настроеніи.

Долго ли продолжалось молчаніе и скоро ли исчезли по-

¹⁾ *Вюшье* (*ad loc.*) цитируетъ, какъ мнѣ кажется, совсѣмъ некстати, раввинскую реалистическую идею объ исполненіи Иса IV. 5, 6, что Богъ устроить для каждаго изъ праведниковъ семь кущей, различихся одна отъ другой соогвѣтственно заслугамъ праведника (Баба В. 75 а), или же по одной кущѣ для каждаго (Бемидб. Р. 21. изд. Варш. 85 а). Несомнѣнно что тутъ нѣтъ никакого сходства съ словами Петра.

²⁾ При сравненіи рассказовъ у насъ остается то впечатлѣніе, что ученики также были покрыты облакомъ. Я не могу согласиться съ *Годэ*, что рѣшеніе вопроса, зависитъ отъ того, примемъ ли мы въ Лук. IX. 34 чтеніе Т. В. *ἐκείνους*, или Алекс. *αὐτούς*.

³⁾ Правильнѣе, кажется, читать у ев. Лук.: „избранный Сынъ“.

⁴⁾ Ев. Матѳей прибавляетъ: „въ которомъ Мое благоволеніе“. Причину такого добавленія въ рассказѣ не трудно понять.

слѣдніе лучи облака, мы не знаемъ. Черезъ нѣсколько времени Иисусъ Христосъ прикоснулся къ ученикамъ, и Его прикосновение заставило ихъ встать. Онъ какъ бы ободрилъ ихъ словами утѣшенія: „встаньте, не бойтесь“. И когда, поднявшись съ земли ¹⁾, они посмотрѣли вокругъ себя, то не видѣли никого, кромѣ Иисуса. Небесные посѣтители скрылись изъ виду, послѣднее сіяніе свѣтлаго облака исчезло, замерли звуки небеснаго голоса. Была ночь. Ученики находились на горѣ съ Иисусомъ Христомъ и только съ Нимъ однимъ.

Истина это или ложь? Было ли дѣйствительностью или видѣніемъ, или же частію дѣйствительностью и частію видѣніемъ—это событіе преображенія на Ермонѣ? Одно, по крайней мѣрѣ, должно представляться очевиднымъ: если рассказъ истиненъ, то въ немъ не можетъ содержаться изображенія только субъективнаго видѣнія безъ объективной дѣйствительности. Но въ такомъ случаѣ было бы не только трудно, но и прямо невозможно обособить одну часть рассказа отъ другой, явленіе Моисея и Иліи отъ преображенія Господа, и приписать послѣднему объективную реальность ²⁾, а первое разсматривать только, какъ видѣніе. Но истиненъ ли рассказъ? Несомнѣнно, что сообщеніе о немъ древне, такъ какъ о событіи рассказываютъ не только всѣ три евангелиста, и о немъ же говорится въ 1 Петр. 1. 16—18 ³⁾; но оно же очевидно подразумѣвается и въ словахъ евангелиста Іоанна, въ его евангеліи (Іоанн. I. 14) и въ началѣ перваго посланія. Немного нашлось бы, если бы только нашлось, людей столь смѣлыхъ, которые стали бы утверждать, что вся эта исторія вымышлена тремя апостолами, выдавшими себя за очевидцевъ событія. Мы не находимъ достаточныхъ поводовъ къ такому изобрѣтенію. Цѣль рассказа о преображеніи не заключалась въ томъ, чтобы

1) Ев. Маркъ обозначаетъ это словами: „и внезапно посмотрѣвши вокругъ“.

2) Эта часть аргумента хорошо разработана *Мейеромъ*. По его соображенію о томъ, что явленіе Моисея и Иліи было только призракомъ, потому что, первый по крайней мѣрѣ, не имѣлъ воскрешеннаго тѣла, очень слабо. Увѣрены ли мы въ томъ, что безплотные духи лишены всякой плотности и слогамъ не могутъ быть нами видимы?

3) Если бы это посланіе и не принадлежало ап. Петру, оно все-таки представляетъ весьма древнее преданіе.

приготовить іудеевъ къ распятію Мессіи, потому что разсказъ долженъ былъ сохраняться втайнѣ до воскресенія; а послѣ воскресенія изобрѣтенное событіе не могло бы быть необходимо для поддержанія лицъ, вѣровавшихъ въ воскресеніе. Для постороннихъ же оно не могло имѣть никакого значенія. Далѣе, съ теоріей о вымыслѣ несовмѣстимы и спеціальныя черты настоящей исторіи. Въ легендѣ свидѣтели такого событія, какъ преображеніе, не были бы представлены дремлющими и незнающими, что говорили. Легендарный разсказъ навѣрно производилъ бы противоположное впечатлѣніе. Наконецъ, нѣтъ надобности слишкомъ и распространяться о томъ, что разнообразное свидѣтельство евангелистовъ вполне подтверждается во всемъ существенномъ посланіями, что оно проповѣдано, пережито и запечатлѣно кровію въ первоначальной Церкви, и что о немъ сообщалось, какъ о древнѣйшемъ преданіи. Наиболѣе несостоятельною теоріею представляется та, которая навязываетъ намѣренную ложь разсказчикамъ, или, иначе говоря, навязываетъ имъ невѣріе въ свой собственный разсказъ.

Но не можемъ ли мы предположить, что если тутъ не было лжи, то была по крайней мѣрѣ ошибка со стороны свидѣтелей событія, такъ что оно, естественно объяснимое иначе, могло, вслѣдствіе невѣжества или склонности къ вымысламъ, принять размѣры евангельскаго разсказа? Изслѣдованіе даннаго вопроса тѣмъ легче, что относительно всѣхъ главныхъ чертъ всѣ три евангелиста согласны между собою. вмѣсто подробнаго разбора разныхъ раціоналистическихъ попытокъ объяснить эту исторію на естественныхъ основаніяхъ, кажется, что для опроверженія возраженій достаточно попросить разсудительнаго читателя попытаться вообразить какое-нибудь естественное событіе, которое именно возможно бы было принять за то, о чемъ говорили очевидцы и упоминали евангелисты.

Остается еще миѳическая теорія, какъ попытка объяснить рассматриваемое событіе. Если бы она подтвердилась, то сдѣлалась бы привлекательнѣе всѣхъ другихъ теорій отрицательнаго характера. Но мы не можемъ представить ни одной легенды, появившейся безъ какого либо историческаго мотива или основанія для ея происхожденія. Легенда должна соотвѣт-

ствовать времени, т. е. современнымъ идеямъ и общепринятымъ ожиданіямъ. Такая исторія, какъ исторія преображенія, не могла же быть чистымъ вымысломъ. Но если такія или подобныя ожиданія Мессіи и относительно Его Лица существовали въ тогдашнее время, то безъ намѣренной лжи, въ процессѣ наслоенія, подобная легенда могла составиться относительно лица, считавшагося Христомъ. Таково *rationale* такъ называемой *миѳической теоріи*. Но всѣ такія мнѣнія оказываются несостоятельными, какъ только мы обратимся къ дѣйствительной исторіи. У іудеевъ абсолютно не было ожиданія, которое могло бы выразиться въ рассказѣ о преображеніи. Начнемъ съ обстоятельствъ, сопровождавшихъ событія. Мысль, что съ пришествіемъ Мессіи должно связываться пришествіе Моисея, основывается не только на преувеличеніи, но и на одномъ сомнительномъ и трудномъ мѣстѣ въ іерусалимскомъ таргумѣ (Исх. XII. 42 ¹). Совершенно вѣрно, что лицо Моисея свѣтилось, когда онъ сходилъ съ горы. Но если обра-

¹) Моисей и Мессія представляются рядомъ,—одинъ приходитъ изъ пустыни, другой изъ Ряма. „Первый поведетъ во главѣ облака, и второй поведетъ во главѣ облака, а мезра Іеговы будетъ шествовать между ними, и они будутъ“, такъ и перевелъ это мѣсто прежде,—„какъ одинъ“ (*се-иннуъ мегалкинъ кахида*), или, какъ переводятъ нѣкоторые, „они будутъ шествовать вмѣстѣ“. Является вопросъ, слѣдуетъ ли понимать эту рѣчь въ фигуральномъ смыслѣ, или буквально. Если буквально, то не ссылается ли въ этомъ мѣстѣ таргумъ на какое нибудь небесное видѣніе или же на то что нибудь, дѣйствительно совершившееся, на что нибудь реальное, о которомъ ранѣе размышлялъ Флоръ? (см. т. I. стр. 103)? Могло быть, что въ такомъ именно смыслѣ Фр. Тайлеръ и переводитъ эти слова выраженіемъ: *in culmine nubis accipietur*. Но тщательномъ, однако, обсужденіи многихъ и очевидныхъ несообразностей, подразумеваемыхъ при этомъ, буквальное толкованіе представится почти невозможнымъ. Все дѣлается однако не только логичнымъ, но и согласуется съ остальнымъ раввинскимъ ученіемъ (см. т. I. стр. 224), если мы посмотримъ на то мѣсто просто какъ на такое, въ которомъ проводится параллель между первымъ и вторымъ избавителями и избавленіями, совершеннымъ ими. Далѣе, хотя въ раввинскихъ писаніяхъ и проводится часто параллель между Моисеемъ и Іліей, мнѣ извѣстно только одно мѣсто, гдѣ они соединяются во дни Мессіи. Это мѣсто въ Дебар. Р. 3 (за семь строчекъ предъ концомъ). Оно имѣетъ тотъ смыслъ, что какъ Моисей въ настоящемъ мірѣ отдалъ свою жизнь за Израиля, такъ и въ наступающій эонъ, когда Богъ пошлетъ пророка Ілію, придутъ они оба, *кахатъ*, т. е. или „вмѣстѣ“ или „какъ одинъ“, при чемъ въ доказательство мнѣнія приводятся Наум. I, 3, гдѣ „вихрь“ относится къ Моисею, а „буря“ къ Іліи. Конечно, никто не станетъ основывать на такомъ іудейскомъ мѣстѣ миѳическаго происхожденія рассказа о преображеніи.

щать вниманіе только на это, какъ на основаніе для разсказа о преображеніи Іисуса Христа, то присутствіе Іліи покажется неумѣстнымъ. Съ другой стороны, не говоря о другихъ несообразностяхъ, едва ли можно и вообразить что либо болѣе, чуждое іудейству, чѣмъ Мессія распятый, или что Моисей и Ілія явились съ цѣлію говорить съ Нимъ объ Его крестной смерти. Если скажутъ, что цѣль тутъ была представить законъ и пророковъ свидѣтельствующими о Мессіи предъ Его смертію, то мы это вполне допускаемъ. Несомнѣнно, что такова и есть новозавѣтная и истинная идея относительно Христа; но также достовѣрно и то, что она не была и не есть іудейская идея относительно Мессіи ¹⁾.

Если невозможно смотрѣть на разсказъ, какъ на ложь, то безнадежно пытаться объяснить его, какъ естественное событіе. Разсказъ совершенно необъяснимъ, если его разсматривать и въ связи съ тогдашними мнѣніями и ожиданіемъ. Если же всѣ эти отрицательныя теоріи несостоятельны, то посмотримъ, насколько удобно согласуется онъ, если предполагать его истинность, съ общимъ евангельскимъ разсказомъ. Начнемъ съ слѣдующаго. Если наши предшествующія разсужденія привели насъ къ признанію Іисуса Христа истиннымъ Сыномъ Божиимъ, тогда событіе преображенія едвали представится намъ удивительнымъ, по крайней мѣрѣ, въ такой именно исторіи, какъ евангельская. Если бы мы и не стали ожидать событія, то оно именно таково, какого можно было бы ожидать въ то время. Потому что, во-первыхъ, оно было (въ этотъ частный періодъ) необходимой стадіей въ исторіи жизни Господа, если Онъ былъ тѣмъ, кѣмъ представляютъ Его евангелии. Во-вторыхъ, событіе нужно было для Его собственнаго подкрѣпленія, подобно служенію ангеловъ послѣ Его искушенія. Въ третьихъ, было „хорошо“ этимъ тремъ ученикамъ находиться тамъ: хорошо не только для будущаго свидѣтельства, но и для одобренія въ настоящемъ, а также хорошо и съ спеціальнымъ отношеніемъ къ возраженію Петра противъ воз-

¹⁾ *Годэ* правильно указалъ, что повелѣніе, данное ученикамъ, молчать объ этомъ событіи несовмѣстимо съ мнѣнческой теоріей. Такое повелѣніе можетъ только указывать на реальное событіе, а не на мнѣе.

вѣщенія Христомъ объ Его смерти. Наконецъ, имѣлъ глубочайшую важность и голосъ съ неба, слышанный учениками. Будучи услышанъ послѣ возвѣщенія о смерти и страданіяхъ Спасителя, голосъ запечатлѣлъ это свидѣтельство, и, въ виду его, объявилъ Христа пророкомъ, котораго слушать заповѣдалъ Израилю Моисей (Втор. XVIII), при чемъ повторяемы были небесныя слова о Христѣ, сказанныя при крещеніи (Мате. III, 17).

Для насъ всѣхъ исторія имѣетъ не одинъ минувшій интересъ, но также и настоящій и будущій. Для всѣхъ вѣковъ событіе походитъ на видѣніе горячей кушины, въ которой присутствуетъ Богъ. Событіе указываетъ намъ на будущее наше преобразование, типомъ котораго было преображеніе Христа,—когда „тлѣнное измѣнится въ нетлѣнное“. Какъ въ древности сигнальные огни, зажигаемые на горныхъ вершинахъ, возвѣщали далеко отъ Іерусалима о наступленіи торжественнаго праздничнаго дня, такъ и слава, явленная на горѣ преображенія, бросаетъ свѣтъ свой чрезъ міровую тьму и говоритъ о днѣ воскресенія.

На Ермонѣ Господь и Его ученики достигли высшей точки своего восхожденія въ настоящей исторіи. Съ этихъ поръ начинается Его схожденіе внизъ, въ долину униженія и смерти!

Свящ. Михаилъ Оивейскій.

(Продолженіе будетъ).

Соціалістическія утопіи XIX вѣка и христіанскія начала человѣческой жизни.

(Окончаніе *).

V.

По теоріи соціализма, къ достиженію коммунистическаго идеала ведетъ борьба, происходящая среди отдѣльныхъ людей и цѣлыхъ обществъ. Это—та-же самая борьба за существованіе, которая господствуетъ во всей природѣ, какъ основной законъ жизни. Человѣческая исторія, говорятъ соціалисты, подчиняется тому-же закону эволюціи, которой дѣйствуетъ вездѣ. А такъ какъ всякая борьба между людьми имѣетъ своимъ источникомъ эгоизмъ, который присущъ всякому человѣку,—то эгоизмъ самое святое и законное чувство. Только подъ вліяніемъ этого чувства люди могутъ достигъ соціальнаго идеала. Всѣ другія, такъ пазываемыя альтруистическія чувства: любовь, кротость, милосердіе, состраданіе и проч., провозглашенныя и воспитываемыя христіанствомъ, какъ показала исторія, не въ состояніи избавить человѣчество отъ экономическихъ бѣдствій. Эти чувства могутъ руководить отдѣльными лицами, но цѣлыя общества не подчиняются имъ. Общества и классы людей дѣйствуютъ подъ вліяніемъ эгоизма и по отношенію другъ къ другу находятся въ вѣчной и непрерывной борьбѣ за свои экономическія права. Отсюда прямой выводъ соціализма: если борьба за существованіе есть основной законъ человѣческой

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1902 г. № 2.

жизни, то только онъ и можетъ привести къ общему экономическому благополучію.

Ни въ какомъ другомъ пунктѣ социализмъ не становится болѣе въ противорѣчіе съ христіанствомъ, какъ именно въ этомъ. Христіанство точно также проповѣдуетъ борьбу, но не ту, о которой говоритъ социализмъ. Враги человѣка не внѣ, а внутри его самага. Самый сильный врагъ человѣка его собственный эгоизмъ, заставляющій cadaго смотрѣть на себя, какъ на существо, которому обязаны служить другіе. Бороться съ этимъ врагомъ необходимо. Это долгъ всякаго человѣка, если онъ хочетъ не личнаго, а общаго блага. Если человѣческая дѣятельность будетъ опредѣляться только по эгоистическимъ мотивамъ, то ни какое общественное благосостояніе не будетъ достижимо и общественная жизнь станетъ невысказима. Въ томъ вся и ошибка теоретиковъ социализма, что они не видятъ настоящихъ послѣдствій всякой эгоистической борьбы. Давъ въ рука пролетаріату такое опасное орудіе, социализмъ приведетъ человѣчество на край экономической гибели. Для этого не нужно искать доказательствъ въ исторіи, хотя вся исторія подтвердила-бы сказанное. На основаніи простыхъ соображеній можно придти къ заключенію, что принципъ эгоистической борьбы не приведетъ людей къ вратамъ Земного рая.

Но социалистическимъ возрѣніямъ борьба пролетаріата съ капиталистами окончится торжествомъ нервыхъ. Все капиталистическое производство и самый капиталъ перейдетъ изъ рукъ частныхъ лицъ въ руки общества. Но когда и какъ это можетъ случится, если каждый отдѣльный человѣкъ стремится достигъ только личнаго блага, довольства и счастья. Масса пролетаріата до тѣхъ поръ можетъ дѣйствовать сообща, позабывъ о личныхъ расчетахъ, пока ее объединяютъ общіе интересы, общія условія трудовой жизни, общая нужда и общая вражда противъ капиталистовъ. Коль скоро этихъ условій не будетъ, капиталъ и орудія производства сдѣлаются общими, господство личнаго эгоизма возьметъ верхъ и общество по прежнему распадется на частныхъ собственниковъ. И это неизбежно произойдетъ, такъ какъ личному эгоизму нельзя положить предѣла. При всякомъ удобномъ случаѣ онъ проявитъ

себя и капиталъ общества снова перейдетъ въ частныя руки. „Ошибка всѣхъ повѣйшихъ соціалистическихъ теорій заключается въ непониманіи того, что бѣда не въ капиталѣ, а въ тѣхъ рукахъ, которыя владѣютъ капиталомъ, или вѣрнѣе въ той душѣ, которая ими распоряжается. Всѣ эти (соціалистическія) теоріи выходятъ изъ мысли создать такую общественную организацію, которая бы полагала предѣлы появленію произвола личности, но при этомъ забываютъ, что личность по природѣ своей эгоистична и свободолюбива, и пока она руководится однимъ эгоизмомъ добровольно въ приготовляемыя ей кандалы, въ родѣ проектируемой экономической ассоціаціи, не пойдетъ, если вы не удержите ее въ этомъ положеніи силою“¹⁾. Чтобы остаться послѣдовательными и вѣрными себѣ до конца, соціалисты теоретики съ логическою необходимостью должны признать, что, съ измѣненіемъ экономического строя общества въ коммуну, должна измѣниться самая природа человѣка. Если послѣдняя останется неизмѣнною, т. е. такою же эгоистичною, какою была всегда, коммуны сжеминутно будутъ грозить опасность распаденія и ничто не можетъ спасти ее. Такимъ образомъ, теоретики соціализма въ концѣ концовъ должны неизбежно придти къ той же христіанской морали и дать торжество христіанскимъ началамъ любви, милосердія, кротости, смиренія. Чтобы сохранить свою будущую организацію отъ распаденія, они должны надѣлать всѣхъ будущихъ ея членовъ тѣми самыми оставленными въ пренебреженіи добродѣтелями, которыя, по ихъ убѣжденію, являются непригодными для образованія коммуны. Такимъ образомъ, желая доставить торжество принципу эгоистической классовой борьбы, теоретики соціализма рано или поздно придутъ къ совершенно обратнымъ выводамъ. Они должны будутъ убѣдиться, что безъ любви не побѣдишь на землѣ даже экономического зла, и что безъ воспитанія добрыхъ христіанскихъ чувствъ невозможна никакая коммуна.

Стремленіе соціализма оправдать борьбу за существованіе, возводя ее въ основной законъ жизни, служить слѣдствіемъ

¹⁾ *Защитневичъ*. „О высшемъ началѣ общественной нравственности“. Страницы. 1900. Сентябрь стр. 3.

односторонняго увлеченія положительной наукой, основанной на материализмѣ. Уловивъ элементъ постоянной эгоистической борьбы въ человѣческой жизни, соціологи не захотѣли понять истинныхъ причинъ такого печальнаго явленія и поспѣшили отождествить борьбу классовъ съ борьбою происходящею въ неразумной природѣ. Сдѣлать это было тѣмъ болѣе легко, что подобнымъ объясненіемъ доставлялось торжество принципамъ Дарвинизма. Человѣкъ послѣднее звено въ мірѣ живыхъ существъ, но цѣль его жизни и средства къ достиженію ея одинаковы съ тѣми, которые дѣйствуютъ въ природѣ. Чтобы сдѣлать свои безотрадные принципы удобопріемлемыми, социализмъ пытается оправдать борьбу. Онъ хочетъ показать, что характеръ борьбы между людьми не тотъ, что въ природѣ. Борьба въ жизни людей должна быть борьбою достойною разумныхъ существъ. Это не борьба кинжаломъ, динамитомъ и другими средствами революціи. Существуютъ болѣе законные виды общественной борьбы: стачка, выборы, союзы и т. п. Во всякомъ случаѣ въ общественной борьбѣ необходимо уважать противника. А это легко сдѣлать всякому, кто убѣдился, что борьба есть законъ жизни и люди—не исключеніе изъ этого закона.

Сколько хорошихъ словъ для оправданія не хорошаго принципа! Сколько усилій сломить Евангельскіе Завѣты добра, правды, любви, милосердія, кротости наивными соображеніями гордаго человѣческаго ума. Насъ хотятъ убѣдить въ томъ, что личный эгоизмъ есть благо, и что, если предоставить волю человѣка полную свободу дѣйствій, экономическое зло само собою исчезнетъ какъ необходимый моментъ въ естественномъ ходѣ исторіи. Но опытъ убѣждаетъ въ совершенно обратномъ. Мы видимъ, что начало ничѣмъ неограниченнаго эгоизма уже теперь ничего другого не даетъ, кромѣ угнетенія рабочаго класса и крайней ненависти послѣдняго къ владѣющимъ, богатымъ лицамъ. Что-же ожидать отъ него въ будущемъ, когда во имя этого начала сойдутся лицомъ къ лицу двѣ партіи рабочихъ и капиталистовъ? Кромѣ всеобщей войны, гибели всякой культуры и цивилизаціи, отъ этой борьбы ничего другого ждать нельзя. Наставетъ не экономическое благосостояніе, не равенство людей и не земное счастье, а еще болѣе ужасныя

картины нищеты, рабства и отупѣнія съ одной стороны, съ другой—сказочнаго богатства, роскоши и дикаго произвола. Возможно нѣчто подобное тому, что было во времена Римской имперіи въ періодѣ ея всесвѣтнаго господства. Многовѣковъ опытъ исторіи показалъ, что люди отъ природы надѣлены страстью корыстолюбія, властолюбія, тщеславія. Во что обратится картина общественной жизни, если дать волю такимъ страстямъ, объ этомъ долженъ подумать всякій мыслящій человѣкъ, прежде чѣмъ соглашаться съ доводами социализма.

~~Итакъ~~ борьба по эгоистическимъ побужденіямъ съ точки зрѣнія здраваго смысла не приведетъ къ благотворнымъ результатамъ. Усвоивъ принципъ такой борьбы, человѣчество возвратится въ прежнее состояніе варварства и дикости. Только одни Евангельскіе завѣты любви и милосердія могутъ привести людей къ тому идеальному порядку земной жизни, который въ Евангеліи именованъ „Царствіемъ Божиимъ“, и въ которомъ, безъ сомнѣнія, исключена возможность всякаго даже экономическаго неустройства. Словами Самого Іисуса Христа всѣ истинные христіане постоянно молятъ Отца Небеснаго о наступленіи земнаго идеальнаго благоустройства—Царства Божія: „Отче нашъ, иже еси на небесехъ... да придетъ Царствіе Твое“. Сторонники научнаго социализма любятъ ссылаться на то обстоятельство, что въ теченіе 19 вѣковъ Евангельскія начала не привели къ желанному царствію Божию. Отсюда заключаютъ, что эти начала обветшали, сдѣлались безжизненными, не отвѣчающими цѣли. Человѣчество выросло изъ пеленокъ всякой религіи и только развѣ единицы могутъ слушать старую, избитую христіанскую мораль.

Вмѣсто отвѣта, вспомнимъ слова Іисуса Христа предъ Его вознесеніемъ. Апостолы недоумѣвали по тому-же поводу и спрашивали своего Учителя: „Господи, не въ сіе-ли лѣто устрояешь Ты Царство Израилю“ (Дѣян. 1, 6)? „Не ваше дѣло знать времена и сроки, которые Отецъ положилъ въ Своей власти“, сказалъ имъ Господь. Такой именно слѣдуетъ дать отвѣтъ и всѣмъ, кому кажется, что христіанство слишкомъ долго заставляетъ ждать наступленія ожидаемаго Царствія Божія. Сколько тысячелѣтій пройдетъ, пока распространится по

всей землѣ Царство Божіе, мы знать не можемъ. Но одно знаемъ несомнѣнно, что для нѣкоторыхъ это царство пришло и пришло, а для нѣкоторыхъ, для большинства, для массы, слушающей похоти своего сердца и руководящейся эгоизмомъ, не пришло и не придетъ, пока не переменится духовная природа человѣка согласно требованіямъ Евангелія. Царствіе Божіе, состоящее въ правдѣ, мирѣ, радости и всякомъ духовно-нравственномъ преуспѣяніи, берется силою,—усиліями каждаго отдѣльнаго лица, и только тѣ, кто употребляетъ усилія для своего духовнаго обновленія, дѣлаются участниками Царствія Божія. Говорить, что Евангельскими принципами человѣчество никогда не объединится для мирной и счастливой жизни, можетъ только тотъ, кто никогда не пытался воодушевиться и проникнуться этими принципами. Евангельское ученіе подобно сѣмени. Если оно упадетъ въ душу, готовую отрѣшиться отъ личнаго эгоизма, оно даетъ ростокъ, а ростокъ даетъ соотвѣтствующій плодъ, глядя на который и другіе захотятъ имѣть его. Соціализмъ любитъ указывать на то, что христіанство увлекаетъ своихъ послѣдователей единицами, но былъ-ли когданибудь случай, чтобы цѣлое сословіе, классъ или вообще группа лицъ отказывалась отъ своихъ привилегій въ пользу другихъ? Кто хочетъ безпристрастно прослѣдить христіанскую исторію, тотъ, безъ сомнѣнія, найдетъ и такіе случаи, особенно въ исторіи первыхъ вѣковъ жизни церкви. Но, если бы даже не было такихъ случаевъ, то что-жъ изъ того? Всякое общество слагается изъ отдѣльныхъ лицъ, какъ арифметическое число ихъ единицъ. Также и царство Божіе—истинная церковь Христа. Оно образуется изъ единицъ, добровольно принявшихъ на себя иго Христова ученія. Такъ именно Спаситель и училъ: „иже отвержется себя... по Мнѣ грядетъ“. Не о цѣлой совокупности послѣдователей своихъ Господь говорилъ и не все христіанское человѣчество подразумѣвалъ, а отдѣльныхъ лицъ. Эти единицы въ человѣческой массѣ, какъ свѣтъ во тьмѣ: Свѣтятся сами, они и другихъ просвѣщаютъ, привлекаютъ ко Христу и свѣтлыми дѣлаютъ. Соціализмъ-же хочетъ, чтобы цѣлая масса разумныхъ и свободолюбивыхъ существъ получила стремленіе къ достиженію

идеальнаго строя, отказавшись отъ всѣхъ благъ, свойственныхъ разумной, свободной личности. Но онъ забываетъ, что масса состоитъ изъ единицъ съ различною волею, желаніями, страстями, съ различными до противоположности эгоистическими стремленіями.

Въ ученіи социализма о борьбѣ и возведеніи ея въ законъ жизни замѣчается поворотъ къ старому до христіанскому времени, незнавшему иныхъ началъ жизни, кромѣ вѣчной борьбы за существованіе. Христіанствомъ всецѣло осуждается и отвергается такой принципъ. Онъ не привелъ и не приведетъ людей къ желанному покою и счастью. Опытъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что никакая борьба, имѣющая своимъ источникомъ эгоизмъ, не бываетъ свободна отъ вражды, зависти, обоюдной ненависти. А этими чувствами нельзя достигъ мира. Напротивъ, борьба человѣка съ самимъ собою поведетъ къ прекращенію борьбы внѣшней, междучеловѣческой и международной. Нельзя заставить человѣка жить съ другими въ мирѣ, если внутри его не уничтожено чувство вражды. Нельзя водворить на землѣ миръ, если нѣтъ мира въ душѣ человѣческой. Точно также нельзя надѣяться и на то, что люди нѣкогда достигнутъ общаго экономическаго процвѣтанія, не посѣявъ и взростивъ въ душѣ своей сѣмянъ любви и добра.

Какъ-бы не оспаривала эти истины социалистическая доктрина, онѣ всегда останутся неопровержимы. Христіанство впервые возвѣстило міру о необходимости нравственнаго обновленія человѣка. Всѣ чувства порожденныя эгоизмомъ—вражда, зависть, ненависть и проч., равно и самый эгоизмъ осуждены христіанскимъ ученіемъ безповоротно. Излишне повторять о томъ, что всѣ поступки, происходящіе отъ эгоизма, напр. насиліе, убійство, месть и др. отнесены христіанствомъ къ разряду тяжкихъ грѣховъ. Взамѣнъ прежнихъ Христосъ возвѣстилъ человѣку новыя начала жизни—любовь, кротость, смиреніе, милосердіе, всепрощеніе. Вооружившись ими, христіанинъ долженъ начать борьбу, но не съ ближними, а съ самимъ собой. Эта внутренняя борьба поведетъ къ благотворнымъ результатамъ. Она преобразуетъ человѣка, уничтожитъ въ немъ всѣ чувства, раздѣляющія людей между собою. Она обогатитъ

человѣка избыткомъ чувствъ противоположныхъ эгоистическимъ, направленныхъ ко благу общества. Не можетъ быть никакого сомнѣнiя въ томъ, что такая борьба изнутри человѣка перейдетъ на его внѣшнюю жизнь и на взаимныя отношенiя людей. Но она ни въ какомъ случаѣ не будетъ имѣть характера борьбы эгоистической, той самой, какую проповѣдуютъ социалисты какъ основной законъ жизни. Это будетъ подлинно не борьба кинжаломъ, динамитомъ и другими средствами социальной революцiи, безъ которыхъ едва-ли возможна борьба эгоистическая. Она заставитъ смотрѣть на людей не какъ на противниковъ, съ которыми слѣдуетъ бороться, а какъ на друзей и братьевъ, которымъ слѣдуетъ помогать, угождать, любить, служить. Она прекратитъ междоусобiя, вражду, распри, раздоры, словомъ все, что носитъ слѣды пресловутой борьбы за существованiе. Только такая борьба опредѣлитъ истинное значенiе сословiй, классовъ, положенiй, на которыхъ зиждется современный общественный строй и экономическое неравенство людей.

VI.

Намъ остается сказать о социализмѣ немногое. Но это немногое затронетъ самое важное. Социализмъ какъ случайная система, желающая объединить людей новыми нравственными началами и обѣщающая привести все человѣчество на самый верхъ земного благополучiя, какъ конечной цѣли человеческого существованiя, этимъ самымъ стремится занять мѣсто христіанства. Въ ученiи Маркса и его послѣдователей эта идея проявляется очень ярко. Но самыя новѣйшія социальныя теорiи отступаютъ отъ этой идеи. Видя, что между задачами социализма и христіанства лежитъ глубокая пропасть, и сознавая, что социализмъ не въ силахъ дать человѣку то, что даетъ христіанская вѣра, позднѣйшіе проповѣдники социалистической теорiи дѣлаютъ уступку. Они стали утверждать, что христіанство займетъ свое мѣсто въ умахъ будущаго социальнаго государства, но подъ условiемъ, если само займетъ нейтральное положенiе въ социальной борьбѣ. Пролетаріатъ не можетъ интересоваться доктринами христіанской религiи, пока хри-

стіанство стоитъ будто бы на сторонѣ обезпеченныхъ классовъ. Когда восторжествуютъ принципы социализма, тогда не будетъ причинъ пренебрегать христіанствомъ. Но такъ какъ христіанство должно встрѣтить въ своихъ будущихъ поклонникахъ людей новыхъ, неимѣющихъ ничего общаго ни съ богатствомъ, ни съ бѣдностью, то и самое христіанство должно обновиться, точнѣе,—приспособиться къ новымъ запросамъ жизни. Раньше оно приспособлялось къ жизни людей, поставленныхъ въ различныя экономическія условія. Богатымъ говорило о дозволенности имѣть богатство какъ собственность, бѣднымъ проповѣдывало терпѣніе, кротость, смиреніе. Но съ исчезновеніемъ экономическихъ различій христіанство должно предъявить человѣку другіе нравственные принципы и требованія. Касательно послѣднихъ можно сказать лишь одно: аскетическія требованія христіанства должны отойти на задній планъ, потому что не найдутъ себѣ послѣдователей. Всѣмъ безъ различія будутъ доступны земныя радости и наслажденія, и никто не захочетъ отъ нихъ отказаться.

Новѣйшіе проповѣдники социалистической теоріи не церемонятся съ христіанскою религіей, которая до сей поры служила свѣтомъ міру. Подобно древнимъ іудействующимъ еретикамъ, они желаютъ, чтобы христіанство было не тѣмъ, что есть, и служило покорнымъ орудіемъ въ ихъ рукахъ. Но они глубоко ошибаются. Они не найдутъ въ христіанствѣ союзника своимъ социальнымъ теоріямъ. Говорить, что христіанство приспособлялось къ понятіямъ народовъ, сословіи и классовъ значитъ взводить на него ложь и клевету, при томъ самую недостойную. На пространствѣ 19 столѣтій христіанство имѣло великое нравственное вліяніе на жизнь не только частныхъ лицъ и семействъ, но цѣлыхъ народовъ и государствъ. Это вліяніе совершилось великими принципами догматическаго и моральнаго Христова ученія сначала внутри отдѣльныхъ человѣческихъ сердецъ неощутимо и непримѣтно для наблюденія, а потомъ и во внѣшней жизни цѣлыхъ обществъ. То, чѣмъ пренебрегаютъ сторонники социализма, т. е. личныя добродѣтели, предписываемыя христіанствомъ, производили перемѣну въ настроеніи цѣлыхъ народовъ. Христіанство про-

буждало общественное сознаніе и приводило къ тому, что безнравственныя явленія частной жизни подъ страхомъ наказанія запрещались государственными законами и подвергались уголовному преслѣдованію. При Константинѣ Великомъ, когда христіанство окончательно восторжествовало въ Римской имперіи, были запрещены гладіаторскія побоища, публичныя безнравственныя представленія, ограничена власть господъ надъ рабами, мужей надъ женами, родителей надъ дѣтьми. Нѣтъ надобности входить въ подробное описаніе измѣненій, происходившихъ въ понятіяхъ о правѣ у всѣхъ народовъ подъ вліяніемъ христіанства. Вездѣ и всюду христіанство обновляло человѣческое право и законъ. Всѣмъ извѣстныя терпимыя въ язычествѣ ужасы, какъ-то: принесеніе въ жертву людей, кровавая месть, убійство, публичная безнравственность и безстыдство повсемѣстно отошли въ область преданій ¹⁾. Словомъ, христіан-

¹⁾ Для доказательства приведемъ два поразительныхъ примѣра христіанскаго вліянія на жизнь совсѣмъ дикихъ народовъ, имѣвшіе мѣсто уже въ XIX вѣкѣ. Въ апологетикѣ Эбрарда изъ дѣятельности нѣкоторыхъ христіанскихъ (протестантскихъ) миссіонеровъ разсказывается слѣдующее. Въ 1816 году явились на Сіерра-Леонскій мысъ христіанскіе проповѣдники Янсенъ и Дирингъ и нашли здѣсь 22 племени негровъ въ состояніи полнаго животнаго растлѣнія. Они ходили нагими и между ними не было никакихъ слѣдовъ брачнаго союза. Между ними господствовало совершенно произвольное смѣшеніе половъ. По 15—20 человѣкъ того и другаго пола жили вмѣстѣ въ одной хижинѣ. Физическія слѣдствія такой жизни были на лицо. Всѣ они имѣли жалкій, истощенный видъ. Смертность между ними значительно превышала рождаемость. Миссіонеры начали свою дѣятельность и уже чрезъ четыре года на этомъ берегу оказалось большое селеніе съ 19 улицами и отдѣльными для каждой семьи жилищами. Оказалось 400 паръ въ законномъ бракѣ; до 500 дѣтей посѣщали школу. Всѣ хорошія свойства негритянскаго племени: дѣтская откровенность, довѣрчивость, признательность пробудились въ нихъ отъ долгаго усыпленія. Другой примѣръ. Между Австраійскими Папуасами господствовалъ гнусный обычай, что вступившій въ бракъ мужчина предлагаетъ за деньги свою молодую жену всѣмъ мужчинамъ своего племени, а затѣмъ родившееся отъ этого кровосмѣшенія дитя убиваютъ и съѣдаютъ. На языкѣ этого племени совсѣмъ нѣтъ словъ для выраженія понятій о любви, вѣрности, честности, прощенія. Среди него не было никакихъ слѣдовъ религіи. Было только весьма слабое представленіе о какомъ-то добромъ и зломъ духѣ, которому однакожь они не совершаютъ никакаго служенія. Усилія миссіонеровъ обратить въ христіанство этихъ дикарей долго оставались безплодными, но съ 1860 года, благодаря усиліямъ миссіонера Трелькельда, Папуасы стали принимать крещеніе и вслѣдъ затѣмъ у нихъ появилось стремленіе къ просвѣщенію. Появились школы (Эбрардъ, Апологетика, т. II, стр. 604). Указанные примѣры говорятъ сами за себя. Только проповѣдники социализма способны закрывать глаза на исторію челоуѣчества подъ вліяніемъ благотворныхъ идей христіанства.

ство, производя нравственный переворотъ въ жизни и понятіяхъ отдѣльныхъ лицъ, въ то же время производило и производитъ нравственное обновленіе цѣлаго народа. Можно ли послѣ этого говорить, что христіанство приспособлялось къ понятіямъ и привычкамъ древнихъ Римлянъ, Германцевъ, Славянъ и проч.? Можно-ли утверждать, что оно потворствовало лицамъ богатымъ въ ихъ алчныхъ стремленіяхъ къ наживѣ и въ то же время учило покорности имъ бѣдныхъ? Нѣтъ спора, что вездѣ и всегда могли являться люди, стремящіеся понимать христіанство по своему, съ цѣлію опереться на него въ своихъ личныхъ расчетахъ. Допустимы и въ христіанствѣ примѣры лжи, лицемѣрія, ханжества, фарисейства. Но все это ничего не доказываетъ. Это можетъ лишь говорить о томъ, что въ устахъ нечестивыхъ самое Святѣйшее ученіе способно потерять священный характеръ. Люди могли приспособлять къ себѣ христіанство, но само христіанство къ измѣнчивымъ понятіямъ, вкусамъ, привычкамъ грѣшнаго человѣка никогда не приспособлялось.

Что касается явленій христіанскаго аскетизма, то новѣйшіе представители социалистической теоріи окончательно отвергаютъ его. Къ подвигамъ духовнаго подвижничества они относятся съ нескрываемымъ презрѣніемъ и ироніей. Но этого слѣдовало ожидать. Имъ нѣтъ дѣла до того, что аскетизмъ есть плодъ глубочайшей духовной потребности человѣка въ стремленіи къ Божеству, и что нѣтъ и не было народа, въ которомъ не замѣчалось-бы слѣдовъ аскетизма. Имъ нѣтъ дѣла до того, что не только христіанство, но даже буддизмъ, магометанство и язычество имѣли и имѣтъ своихъ подвижниковъ, монаховъ, аскетовъ. Соціализму нѣтъ дѣла до такихъ убѣдительнонѣйшихъ въ пользу разумности христіанскаго аскетизма фактовъ. Но, повторяемъ, такъ и должно быть. Вѣдь социализмъ въ сущности тотъ-же матеріализмъ. Онъ учитъ, что всѣ люди въ равной мѣрѣ должны наслаждаться благами земного существованія. Возможности потусторонней, загробной жизни онъ не предполагаетъ. А если такъ, то, съ точки зрѣнія социализма, нѣтъ никакого смысла предаваться аскетическимъ подвигамъ, умерщвлять плоть. Въ этомъ пунктѣ социализмъ есть полнѣйшее отрицаніе христіанства. Въ этомъ-же

пунктъ и христіанство есть совершенное отрицаніе соціализма, какъ новаго язычества. Вѣдь и язычники въ первые вѣка христіанства издѣвались надъ христіанами за то, что послѣдніе, отвергая земныя радости, тѣмъ самымъ стремились достичь небеспаго блаженства. Язычникамъ это было непонятно, противорѣчило ихъ убѣжденіямъ, сложившимся вѣками. Но то, что извинительно было невѣрующимъ идолопоклонникамъ, непростительно людямъ XIX вѣка христіанской эпохи, познавшимъ Христа и Его Святое ученіе.

Что сказать въ заключеніе? Соціализмъ стремится улучшить, обновить и пересоздать весь существующій строй общественной жизни. Онъ хочетъ уничтожить экономическое неравенство между людьми. Цѣль, по видимому, добрая, но она требуетъ разумнаго къ себѣ отношенія. Никто не станетъ оспаривать всей важности экономическихъ вопросовъ, возникшихъ и осложнившихся въ прошломъ вѣкѣ. Такъ или иначе будущимъ поколѣніямъ нужно разобраться въ нихъ. Но чтобы успѣшно бороться со зломъ, нужно знать гдѣ корень зла. Вѣдь экономическія бѣдствія появились не сразу; экономической кризисъ не пришелъ самъ собою. Должны быть тѣ или другія серьезныя причины, создавшія современное социальное положеніе. Вопросъ въ томъ, гдѣ искать ихъ. Никто, конечно, не станетъ винить науку въ томъ, что она создала богатство и бѣдность. Ни наука, ни просвѣщеніе сами по себѣ не способны повліять на экономическую судьбу народовъ въ отрицательномъ смыслѣ. Слѣдовательно, причина экономического положенія должна быть въ самомъ человѣкѣ. Факты убѣдительно говорятъ о томъ, что люди XIX вѣка злоупотребили просвѣщеніемъ. Въ гордомъ ослѣпленіи успѣхами знанія они забыли вѣчныя христіанскіе идеалы правды и добра, поставили себѣ ложнаго бога въ видѣ плотскихъ, чувственныхъ матеріальныхъ удовольствій и наслажденій, и добытыя знанія обратили въ опасное орудіе порабожденія и угнетенія. вмѣсто того, чтобы сознать самихъ себя виновниками наступившихъ бѣдствій, стали утверждать, что бѣдствія создались силою вещей, не-

отвратимо и независимо отъ воли человѣка. Чтобы пересоздать возникшее экономическое положеніе передовые люди XIX вѣка придумали особую теорію, по которой все, что происходитъ въ человѣческой исторіи подъ вліяніемъ эгоистической междоусобной борьбы, оказалось свято и законно, потому что борьба поведетъ къ переустройству всего общественнаго организма и прекращенію экономическихъ бѣдствій. Своею теоріею социализмъ посѣялъ невообразимую путаницу въ нравственныхъ принципахъ, которыми доселѣ руководилось христіанское человѣчество. Что прежде являлось чудовищнымъ, то теперь объясняется какъ естественное явленіе, безнравственнымъ поступкамъ придается характеръ невинный, оправдываются всякія политическіе мятежи и нестроенія, какъ необходимые моменты въ осуществленіи исторической задачи. Однимъ словомъ, социализмъ произвелъ въ обществѣ полную анархію нравственныхъ убѣжденій. Между тѣмъ самая теорія социализма полна внутреннихъ противорѣчій и вмѣсто положительнаго идеала обѣщаетъ химеру. Даже съ научной точки зрѣнія социалистическая теорія въ послѣднее время стала терять свое значеніе. Какъ извѣстно, вся теорія построена на томъ предположеніи, что всякое производство должно пройти капиталистическую стадію, и что рабочіе каждой отрасли труда со временемъ должны обратиться въ пролетаріевъ. Между тѣмъ до сихъ поръ контингентъ пролетаріата, носителя социальныхъ движеній, исключительно состоялъ изъ фабричныхъ и заводскихъ рабочихъ, оторванныхъ отъ земли. Спрашивается, коснется-ли социальное движеніе тѣхъ низшихъ слоевъ народа, который занимается земледѣліемъ и по условіямъ такого труда вовсе не имѣетъ тенденціи обратиться въ пролетаріевъ? Ясно, что социальная система здѣсь обнаруживаетъ существенный пробѣлъ. Ея выводы не могутъ касаться той огромной массы людей, которая занимается земледѣліемъ и сельскимъ хозяйствомъ. Въ этой послѣдней отрасли труда нѣтъ и не можетъ быть условій, благопріятствующихъ развитію капитализма и связанныхъ съ нимъ социальныхъ движеній среди рабочихъ. А если социальное движеніе никогда не задѣнетъ крестьянъ—земледѣльцевъ, то самая социальная теорія не имѣетъ все-

объединяющаго характера и, какъ такая, теряетъ всякое научное значеніе.

Какъ теорія, идущая наперекоръ христіанскому міросозерцанію, она должна быть отвергнута во всѣхъ ея основныхъ пунктахъ. Ученіе, проповѣдующее о возможности возникновенія и существованія идеальнаго строя безъ соотвѣтственнаго измѣненія духовно-моральной природы человѣка, такое ученіе есть чистая утопія, мечта экономистовъ.

Господь сказалъ: „Ищите прежде Царствія Божія и правды Его и сія вся приложатся вамъ“ (Мѡ. 6, 33). Такъ несомнѣнно и должно произойти. И мы нисколько не сомнѣваемся въ томъ, что если бы царствіе Божіе распространилось по землѣ и всѣ люди сдѣлались причастниками этого царствія,—станетъ процвѣтать и экономическій бытъ человѣчества. Не будетъ тогда ни богатыхъ, ни бѣдныхъ; средства жизни и трудъ будутъ распределены какъ нельзя болѣе равномерно. Наступитъ тотъ идеальный экономическій порядокъ, котораго напрасно ищутъ представители научнаго соціализма, забывшіе о Царствѣ Божіемъ и правдѣ его.

Свящ. Іаковъ Галаховъ.

ЭТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ НОВѢЙШИХЪ ВРЕМЕНЪ. ЕГО ИСТОРИЯ И УЧЕНІЕ.

(Окончаніе *).

IV.

Независимая нравственность.

Устранивъ участіе религіи, какъ вѣры въ нравственный порядокъ міра, существующій въ Богѣ, представители этического движенія принуждены были обосновать нравственность и ея развитіе на началахъ, дѣйствующихъ только въ человѣкѣ, съ исключеніемъ всякихъ нравственныхъ данныхъ, имѣющихъ объективное значеніе. Даже и тѣ изъ сторонниковъ этого движенія, которые искали извѣстной опоры для нравственныхъ стремленій личности въ общественномъ строѣ, не могли выйти изъ тѣсной сферы субъективизма, такъ какъ общество состоитъ изъ личностей и проявляетъ коллективно лишь то, что живетъ и дѣйствуетъ въ индивидахъ. Спрашивается, слѣдовательно, каковы эти основныя начала независимой нравственности?

Уже изъ вышеизложенныхъ воззрѣній, особенно Койта, Сельтера и Шельдона, слѣдуетъ, что все этическое движеніе опирается единственно на субъективномъ нравственномъ чувствѣ человѣка, исключая притомъ категорически всякую вѣру въ нравственный порядокъ, существующій независимо отъ человѣка, въ самой сущности объективнаго бытія.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1902 г. № 2.

Это нравственное чувство по *Койту* выражается въ любви къ добру, по *Сельтеру* въ идеѣ нравственнаго совершенства, по *Шельдону* въ идеѣ объ обязанности, а по другимъ—въ иной формѣ, но всегда въ формѣ непосредственнаго этического требованія, сводящагося въ концѣ концовъ къ извѣстному изъ исторіи этики категорическому императиву или абсолютному повелѣнію практическаго разума, по *Канту*. *Гижицкій* однако и нѣкоторые другіе поборники этического движенія скоро убѣдились, что индивидуальное нравственное чувство обнаруживаетъ извѣстную неопредѣленность и шаткость и поэтому вводятъ общественныя начала при разясненіи самыхъ первичныхъ явленій нравственности. Однако при ближайшемъ изученіи этихъ общественныхъ началъ оказывается, что и они могутъ имѣть обязательную силу для отдѣльной личности лишь настолько, насколько въ ней самой имѣютъ свой источникъ, слѣдовательно, на сколько могутъ быть сведены къ помянутому нравственному чувству личности. Въ этомъ убѣждаютъ насъ ясно „Основы нравственности“, *Гижицкаго*.

Слѣдуя примѣру англійскихъ эмпириковъ и утилитаристовъ, начиная съ *Юма* и *Бентама*, *Гижицкій* отрицаетъ по принципу существованіе въ человѣкѣ какого нибудь прирожденнаго, инстинктивнаго нравственнаго чувства. Это чувство является и по его взгляду лишь продуктомъ общественныхъ отношеній. Изъ нихъ только мы можемъ вывести высшій нравственный принципъ, какимъ является всеобщее блаженство, (*allgemeine Glückseligkeit*). Настоящимъ источникомъ этого принципа признается *Гижицкимъ* всеобщее одобреніе. Всякія качества и поступки, говоритъ онъ, которыя встрѣчали всеобщее одобреніе, всегда оказывались вмѣстѣ съ тѣмъ полезными или пріятными, какъ для дѣйствующаго лица, такъ и для другихъ людей.

Итакъ, чѣмъ данный предметъ или поступокъ полезнѣе или пріятнѣе, чѣмъ болѣе онъ способствуетъ всеобщему благополучію, тѣмъ болѣе широкое одобреніе онъ встрѣчаетъ. Значитъ, нравственность основывается на дѣятельности, направленной къ увеличенію всеобщаго благополучія.

Ясно, что такъ понимаемый нравственный принципъ требуетъ отъ субъекта извѣстныхъ жертвъ, часто даже весьма чувствительныхъ. Однако съ признаніемъ пользы и удовольствія, или благополучія, общимъ принципомъ человѣческой дѣятельности, возникаетъ необходимо столкновение между благополучіемъ дѣйствующаго субъекта и благополучіемъ другихъ людей, тѣмъ болѣе всеобщимъ. Поэтому слѣдуетъ спросить: на какомъ основаніи можно требовать во имя принципа благополучія, чтобы отдѣльная личность въ случаѣ коллизіи отказывалась отъ ~~собственнаго~~ блага въ пользу блага всеобщаго? Этотъ вопросъ имѣетъ тѣмъ большее значеніе съ утилитарной точки зрѣнія, что благо личности имѣетъ конкретный, непосредственно понятный смыслъ для дѣйствующаго лица, между тѣмъ какъ „всеобщее благо“ является обыкновенно понятіемъ весьма абстрактнымъ, неуловимымъ, не поддающимся ясному опредѣленію, и поэтому, какъ цѣль дѣятельности единичнаго человѣка, расплывается слишкомъ легко въ туманѣ этой неопредѣленности. Какъ же тутъ требовать, чтобы конкретная личность для такой туманной цѣли отказывалась отъ цѣлей непосредственно понятныхъ, имѣющихъ въ виду собственное благо?

Гижидій, равно какъ и большинство утилитаристовъ, желающихъ обойти эгоизмъ, справедливо заподозрѣваемый съ этической точки зрѣнія, отдѣляются отъ этого важнаго требованія—отказаться отъ собственнаго блага въ пользу блага другихъ, простымъ утвержденіемъ, что люди всегда давали первенство поступкамъ, имѣющимъ въ виду всеобщее благо, передъ эгонстическими поступками. Гижидій прямо утверждаетъ, что эгоизмъ, какъ основа практической дѣятельности, противится всему развитію „позитивной“ нравственности, опирающейся на фактахъ. Зачѣмъ, спрашиваетъ онъ, отступать намъ отъ такого, завѣщаннаго намъ отъ прошлаго, взгляда (*überlieferte Anschauung*)? Прекрасно, но для чего намъ непременно придерживаться этого традиціоннаго взгляда, когда мы при этомъ рискуемъ нашимъ собственнымъ благомъ?

Не станемъ въ настоящее время разбирать вопроса: насколько ограниченіе эгоизма въ пользу всеобщаго блага составляетъ фактическое проявленіе „позитивной“ нравствен-

ности прошедшаго времени, какъ утверждаетъ Гижицкій. Намъ кажется, напротивъ, что въ этомъ обнаруживается только „идеальное“ требованіе, предписывающее, какимъ чело-вѣкъ *долженъ* быть, независимо отъ того, каковъ онъ въ дѣй-ствительности? Разъясненіе этого вопроса отвело бы насъ слишкомъ далеко отъ нашей настоящей задачи. Для нашей ближайшей цѣли достаточно отмѣтить, что упомянутыми поло-женіями Гижицкій вводитъ сразу безъ всякихъ оговорокъ, со-вершенно новую нравственную инстанцію, имѣющую цѣлью оправдать его собственный принципъ всеобщаго блага, а этою инстанціей является: завѣщанное намъ отъ прошлаго воззрѣ-ніе, традиціонная нравственность, или въ концѣ концовъ, господствующее среди общества нравственное мнѣніе. При томъ, однако, противникъ религіи и ея связи съ нравствен-ностью вовсе не замѣтилъ, что и религія можетъ сослаться на его инстанцію, на завѣщанныя отъ прошлаго воззрѣнія и на такъ называемое „всеобщее мнѣніе“, на санкцію со стороны общества. Оказывается, что эта инстанція вовсе недостаточна для окончательнаго оправданія нравственности, независимой отъ религіи. Напротивъ, религія есть столь распространенное и могущественное общественное явленіе, что до сихъ поръ она можетъ рассчитывать на болѣе общее одобреніе, чѣмъ та или иная этическая теорія, а слѣдовательно и теорія утилитаризма.

Изъ этого слѣдуетъ, что ссылка на инстанцію завѣщан-ныхъ отъ прошлаго взглядовъ или „всеобщаго“ одобренія очень опасна для всякой вообще философіи. Вѣдь въ обществѣ мо-гутъ господствовать воззрѣнія, не согласныя съ истиною и этикою. Развѣ и такія воззрѣнія обязательны для самостоя-тельной личности, на томъ только основаніи, что имѣютъ общественный характеръ, что они распространены въ дан-номъ обществѣ и находятъ многихъ приверженцевъ? Развѣ борьба великихъ правоучителей противъ зла, ввѣдрившагося въ обществѣ, и ихъ мученичество не составляетъ самыхъ блестя-щихъ явленій въ исторіи нравственнаго развитія человѣчества?

Важность такъ поставленной проблемы сознаетъ отчасти самъ Гижицкій и въ концѣ своихъ „*Основъ нравственности*“ возвращается къ ней, возбуждая вопросъ: „зачѣмъ я долженъ

поступать хорошо, отказываясь въ случаѣ необходимости отъ собственнаго благополучія въ пользу всеобщаго? что меня обязываетъ къ этому?" Но вмѣсто яснаго и рѣшительнаго отвѣта на этотъ основной для этики вопросъ, авторъ сперва софистически стремится доказать, что будто-бы личный интересъ обыкновенно находится въ гармоніи съ обязанностью, а затѣмъ добавляетъ, что въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ такой гармоніи нѣтъ, нравственный человѣкъ дѣйствуетъ въ пользу обязанности даже вопреки собственному интересу, онъ самъ ~~хочетъ такъ дѣйствовать, потому что благо~~ хочетъ такъ дѣйствовать, потому что благо ~~человѣчества~~ человѣчества лежитъ у него на сердцѣ.

Итакъ, въ концѣ концовъ, послѣ долгой окольной дороги Гижикій становится на ту же точку зрѣнія, которую сразу заняли другіе представители этического движенія, т. е., на точку зрѣнія, признающую нравственное чувство личности, ея добрую волю, ея сердце, первичною основою нравственности. Принципъ—общественнаго блага, равно какъ и общественный строй могутъ быть выяснены по своему этическому содержанію единственно на основаніи нравственныхъ началъ, существующихъ въ личности, какъ субъекта всякой вообще человѣческой дѣятельности. Такимъ образомъ всегда, такъ или иначе, мы возвращаемся къ категорическому императиву Канта, какъ субъективному началу всякой нравственности. Всеобщее мнѣніе называетъ это начало болѣе понятнымъ образомъ,—просто—*нравственнымъ чувствомъ, или совѣстью.*

Но теперь возникаетъ дальнѣйшій вопросъ, насколько это субъективное начало, признаваемое исключительнымъ началомъ независимой нравственности, достаточно какъ для обоснованія этики вообще, такъ и для жизненнаго осуществленія ея требованій?

Всеобщее нравственное чувство соединяло всегда со своимъ субъективнымъ содержаніемъ убѣжденіе, что его требованія вполне осуществлены и находятъ твердую опору, такъ называемую санкцію, въ объективномъ нравственномъ порядкѣ міра, т. е., въ верховномъ Существоѣ, управляющемъ міромъ, въ Богѣ, такъ или иначе опредѣляемомъ. Это убѣжденіе выражалось до сихъ поръ съ немногими исключениями во взглядахъ большинства мыслителей, даже самыхъ прогрессивныхъ и кри-

тическихъ. Вѣдь извѣстно, напримѣръ, изреченіе такого отрицательнаго ума, каковымъ былъ *Вольтеръ*: „Si Dieu n' existait pas, il faudrait l' inventer; mais toute la nature nous crie, qu' il existe“. Равнымъ образомъ и столь вольнодумные союзы, какъ союзъ Масоновъ, требовали отъ своихъ членовъ въ послѣднее время вѣры въ Бога и безсмертіе души. *Р. В. Эмерсонъ*, который признается большимъ авторитетомъ среди приверженцевъ этического движенія, сказалъ въ своей прекрасной книгѣ: „*The conduct of life*“: „Говорятъ, что нѣтъ уже религіи. Но это тоже самое, что сказать въ дождливый день, что нѣтъ солнца“. Однако, главнымъ образомъ мы тутъ должны сослаться на отца всего новѣйшаго критицизма, съ оттѣнкомъ скептическимъ, на *Канта*.

Извѣстно, къ какимъ скептическимъ результатамъ пришелъ Кантъ въ своей критикѣ познавательныхъ способностей человѣческаго ума. Принимая въ основаніе своихъ изслѣдованій исключительно познающій субъектъ, противопоставляемый принципиально объекту познанія, Кантъ естественно не выходилъ изъ сферы дѣйствующихъ въ субъектѣ началъ, названныхъ апріорными. Поэтому истинное познаніе объективнаго бытія, вещи самой въ себѣ (*das Ding an sich*), онъ признавалъ съ этой точки зрѣнія для человѣческаго ума недоступнымъ. Разбирая слѣдовательно по этому направленію доводы существованія Бога, безсмертія души и свободы воли, онъ дошелъ къ заключенію, что они не удовлетворительны, что не даютъ никакого ручательства въ объективномъ разрѣшеніи соотвѣтственныхъ познавательныхъ проблемъ. На такомъ отрицательномъ результатѣ Кантовой критики теоретическаго разума основывается главнымъ образомъ позитивизмъ Конта, отрицающій всякую метафизику, равно какъ и весь познавательный субъективизмъ и скептицизмъ новѣйшихъ временъ по отношенію къ самымъ высшимъ задачамъ человѣческаго знанія.

Эти радикальные выводы на теоретическомъ поприщѣ происходили у Канта изъ абсолютнаго противопоставленія субъекта объекту—этихъ необходимыхъ элементовъ всякаго вообще знанія, соединяющихся на дѣлѣ органически и пополняющихъ другъ друга въ каждомъ актѣ фактическаго познанія вещей.

Однако, не смотря на такой субъективизмъ, признаваемый руководительнымъ началомъ для всѣхъ критическихъ изслѣдованій на поприщѣ познанія, Кантъ понималъ хорошо, что практическая дѣятельность человѣка, имѣющая въ виду осуществленіе извѣстныхъ реальныхъ цѣлей,—слѣдовательно и жизненная нравственность, не можетъ ограничиваться такими отрицательными выводами критики теоретическаго знанія. Такъ какъ практическая дѣятельность стремится всегда къ преобразованію реальныхъ, объективныхъ отношеній, то на этомъ поприщѣ, ~~но~~ необходимости, слѣдуетъ руководствоваться извѣстными воззрѣніями на природу этихъ отношеній, на ихъ объективное содержаніе. Это значить, что человѣкъ не можетъ съ надлежащею энергіей дѣйствовать для себя и для міра, не дошедши до извѣстнаго воззрѣнія на этотъ міръ, къ которому онъ самъ принадлежитъ, не разрѣшивъ ясно вопроса: осуществимы-ли цѣли его дѣятельности среди данныхъ реальныхъ условій жизни, или нѣтъ?

Разумъ требуетъ отъ человѣка, чтобы онъ стремился исключительно къ осуществимымъ цѣлямъ. Цѣли, признанныя не осуществимыми, суть утоніи, которыхъ не имѣетъ въ виду никто изъ разумныхъ людей, такъ какъ это противорѣчитъ самымъ существеннымъ требованіямъ пракческаго разума. Насколько слѣдовательно, человѣкъ ставитъ себѣ извѣстныя цѣли, какъ требованія своего пракческаго разума, настолько, съ другой стороны, онъ долженъ признать возможность осуществленія этихъ цѣлей. Изъ этого истекаетъ, что пракческій разумъ доводитъ человѣка къ такому міровоззрѣнію, которое заключаетъ въ себѣ эту возможность и освобождаетъ основныя цѣли пракческаго разума отъ упрека неосуществимости,—оправдывая вполнѣ стремленіе къ ихъ осуществленію. Такое воззрѣніе на объективный міръ, хотя и не дающееся доказать теоретически, хотя даже созданное *ad hoc*, т. е., во имя практическихъ жизненныхъ цѣлей, составляетъ одно изъ необходимыхъ условій всякой раціональной дѣятельности человѣка, всякой дѣятельности, направленной съ надлежащею энергіей воли къ осуществленію разумныхъ цѣлей въ объективномъ мірѣ.

Вотъ главные мотивы, побудившіе Канта къ принятію такъ называемыхъ *постулатовъ*, или *предположеній* практическаго разума. Постулаты эти заключаютъ въ себѣ извѣстное воззрѣніе на объективный міръ, помимо скептическихъ результатовъ критики теоретическаго разума. Къ этимъ постулатамъ, какъ извѣстно, Кантъ причисляетъ: *свободу воли*, *безсмертіе души* и *существованіе Бога*. При томъ онъ подробно доказываетъ, что безъ этихъ предположеній мы не можемъ признавать возможности практическаго осуществленія рациональныхъ цѣлей человѣческой дѣятельности; а именно нравственности. Свобода воли есть необходимое условіе всякой самостоятельной нравственной дѣятельности, и всякой этической оцѣнки ея характера. Безсмертіе души есть необходимое условіе полнаго осуществленія нравственныхъ требованій человѣкомъ. Эти требованія въ концѣ концовъ сводятся къ нравственному совершенству, заключающемуся въ согласіи воли съ нравственнымъ закономъ.

Но осуществленіе такого совершенства не достигается въ полности въ земной жизни человѣка; поэтому, не признавая безсмертія души, стремленіе къ нравственному совершенству было-бы лишено основанія. Наконецъ, однимъ изъ основныхъ требованій практическаго разума, или нравственнаго чувства, является сочетаніе добродѣтели съ благополучіемъ. Мы требуемъ, чтобы добродѣтельный человѣкъ не страдалъ за исполненіе своего долга, за добродѣтель, напротивъ, чтобы онъ былъ счастливъ во всѣхъ отношеніяхъ. Онъ, правда не долженъ имѣть въ виду своего благополучія, но дѣлать добро ради самого добра; тѣмъ не менѣе наше нравственное чувство требуетъ сочетанія добродѣтели съ благополучіемъ. Мы постоянно стремимся къ такому сочетанію; разумъ видитъ въ немъ высшее нравственное благо, послѣднюю цѣль нравственнаго совершенства, слѣдовательно онъ долженъ признать также возможность его осуществленія. Между тѣмъ оно не осуществимо безъ существованія Бога, какъ всемогущаго и вмѣстѣ съ тѣмъ справедливаго существа, способнаго содѣйствовать осуществленію этого высшаго нравственнаго блага. Съ точки зрѣнія теоретическаго разума существованіе Бога

есть только *гипотеза*; но съ точки зрѣнія практическаго разума и нравственнаго чувства оно является *второю*, самымъ тѣснымъ образомъ связанною со стремленіемъ къ осуществленію нравственныхъ цѣлей жизненной дѣятельности человѣка.

Въ сравненіи съ этими нравственными постулатами Канта ясно опредѣляются основные принципы, на которые приверженцы независимой этики опираютъ свою вѣру въ возможность осуществленія своихъ нравственныхъ требованій. Ибо такую вѣру въ осуществимость своихъ требованій они должны имѣть, коль скоро принимаются съ энергіей, достойной полнаго одобренія, за осуществленіе этихъ требованій. На чемъ же основывается эта ихъ вѣра?

Не трудно замѣтить, что главнымъ основаніемъ вѣры, во имя которой совершается этическое движеніе, является оптимизмъ, признающій абсолютную доброту человѣческой природы, или, по крайней мѣрѣ, возможность ея преобразованія по направленію къ нравственному усовершенствованію. Въ этомъ оптимизмѣ коренится благородный гуманизмъ, оживляющій большинство приверженцевъ этического движенія, а равно значеніе, которое они приписываютъ воспитанію молодежи и этической культурѣ въ дѣлѣ осуществленія своихъ цѣлей. И поэтому, знакомясь ближе съ литературой этического движенія, а тѣмъ болѣе съ широкою благотворительною дѣятельностью этическихъ обществъ, нельзя не сочувствовать сердечно ихъ благородному гуманизму. Для человѣка нѣтъ болѣе возвышеннаго идеала, чѣмъ стремленіе къ осуществленію среди людей нравственнаго совершенства, о которомъ такъ прекрасно говорятъ приверженцы этического движенія? Тѣмъ не менѣе все это этическое движеніе, чуждающееся вѣры въ Бога и религіозныхъ основъ нравственности, въ сущности есть не иное что, какъ этический романтизмъ.

Гижинскій при каждомъ случаѣ заявляетъ, что этическая культура основывается на господствѣ справедливости и истины, на гуманизмѣ и на взаимномъ уваженіи всѣхъ людей. Любовь, прибавляетъ онъ—должна быть единственнымъ мотивомъ борьбы противъ всякаго зла. Въ этомъ духѣ выражается и *Лодль* въ особомъ трудѣ подъ заглавіемъ: „*Что такое этическая куль-*

тура"? „Нравственный идеалъ, живущій въ нашей душѣ, и вѣра въ его осуществленіе“—вотъ его лозунгъ. *Геддингъ* въ свою очередь признаетъ безкорыстную симпатію субъективнымъ, всеобщее же благо объективнымъ основаніемъ всякой нравственной оцѣнки. Онъ же требуетъ, чтобы свободная, независимая личность была признана цѣлью, а не только средствомъ человѣческой дѣятельности. Объ этическихъ идеалахъ *Селтера*, *Койта*, *Каруса*, *Шельдона* мы выше уже говорили. Объ этическихъ идеалахъ и ихъ осуществленіи говорятъ тоже всѣ программы этическихъ обществъ. Последняя изъ этихъ программъ, бернская, проповѣдуетъ идеалъ, имѣющій своею цѣлью развитіе въ человѣческой душѣ ясной мысли, чистаго чувства и безпритворной воли и высказываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ глубокую вѣру, что осуществленіе этого идеала исцѣлитъ и осчастливитъ всѣ слои общества и всѣ народы.

Чтобы привить эти этическіе идеалы къ молодежи и къ болѣе широкимъ общественнымъ слоямъ, борники этического движенія пользуются, кромѣ хорошаго примѣра, главнымъ образомъ риторикой и поэзіей, вообще всеми эстетическими средствами, дѣйствующими на чувство. *Адлеръ* написалъ родъ этического гимна. подъ заглавіемъ: „*The City of the Light*“ (Столица свѣта), въ которомъ онъ воспѣваетъ, по образцу видѣній Шеллея, будущее общественное устройство, въ которомъ будетъ царствовать справедливость. *Карусъ* помѣщаетъ въ своей книгѣ объ этической проблемѣ дидактическіе стихи нравственнаго содержанія. Извѣстный труженникъ на поприщѣ педагогики и этики, тоже горячій приверженецъ этического движенія, *Теобальдъ Циглеръ*, профессоръ въ Страсбургѣ, придаетъ большое значеніе эстетическому началу нравственности, красотѣ дѣйствія, и требуетъ примѣненія эстетическаго образованія по этому направленію. Такіе-же взгляды развивалъ *М. Гюйс*. Моральныя рѣчи *Селтера* являются насквозь риторическими произведеніями, дѣйствующими болѣе на чувство и воображеніе, чѣмъ на мысль читателя. Тоже самое слѣдуетъ сказать и о большинствѣ статей, помѣщенныхъ въ популярныя и періодическія изданія этическихъ обществъ.

Иногда авторы популярныхъ статей и сочиненій ссылаются, правда, на „науку“ и излагаютъ ту или другую новѣйшую этическую или социологическую теорію; но о критическомъ разборѣ основныхъ началъ этихъ теорій обыкновенно и рѣчи нѣтъ. Тенденціозность и риторика стоятъ на первомъ планѣ въ этихъ сочиненіяхъ, а если ихъ авторы пользуются иногда названіемъ науки, то дѣлаютъ это обыкновенно только потому, что ссылка на „науку“ признается въ наше время самымъ удобнымъ средствомъ въ дѣлѣ популяризаціи. Притягательная сила „просвѣщенія“ все-еще на столько велика, что подъ ея бумажнымъ знаменемъ можно до сихъ поръ весьма удобно распространять собственные взгляды, независимо отъ ихъ истиннаго научнаго достоинства.

Итакъ мы видимъ, что главнымъ источникомъ, изъ котораго приверженцы этического движенія почерпаютъ жизненные силы для практическаго осуществленія своихъ идеаловъ, является чувство гуманизма и непоколебимая вѣра въ возможность окончательнаго нравственнаго исцѣленія какъ отдѣльныхъ личностей, такъ и народовъ и человѣчества вообще при помощи этической культуры. Эта культура должна, именно, и опираться на привитіи возвышеннаго гуманитарнаго настроенія къ самымъ обширнымъ слоямъ человѣчества, независимо отъ ихъ религіознаго вѣроисповѣданія, ихъ философскихъ убѣжденій, ихъ общественнаго положенія и народности.

Но прежде всего важно разбудить и воспитать это этическое настроеніе въ подрастающемъ поколѣніи. Когда оно выростетъ подъ вліяніемъ культуры этической, тогда ничего уже не будетъ мѣшать человѣческому благополучію.—Слѣдуетъ только,—говоритъ *Гижинскій*,—развивать въ человѣкѣ съ перваго же дѣтства сознаніе объ общечеловѣческомъ единствѣ, а тогда уже никто не станетъ спрашивать: *зачѣмъ* ему слѣдуетъ дѣйствовать согласно требованіямъ альтруизма, любви къ ближнему. Тѣхъ же благихъ послѣдствій ожидаетъ *М. Гюйо* отъ дальнѣйшей эволюціи человѣческаго рода. „Нельзя полагать—говоритъ онъ—чтобы мы были послѣднею ступенью жизни, мысли и любви. Кто знаетъ, не была ли уже или не будетъ ли эволюція въ состояніи создать то, что древніе называли богами!“

Итакъ, мы тутъ встрѣчаемся съ вѣрой, что человѣческая природа можетъ быть облагорожена, персоздана подъ вліяніемъ этической культуры и эволюціи; что въ человѣкѣ со временемъ погаснутъ всѣ эгоистическія влеченія, а на ихъ мѣсто обильно расцвѣтутъ благодарныя чувства гуманизма и обезпечатъ человѣчеству истинное благосостояніе. Эта вѣра въ сущности и составляетъ основное жизненное начало всего этического движенія.

Не было бы съ нашей стороны ни благородно, ни благо-разумно лишать когонибудь этой вѣры. Мало того, скажемъ откровенно, что по нашему убѣжденію, не было бы согласно съ требованіями истинной этики, по какимъ-то постороннимъ соображеніямъ не присоединяться къ общечеловѣческому союзу вѣрующихъ въ возвышенную истину, что назначеніе человѣка состоитъ въ нравственномъ усовершенствованіи. Всякая возможная и честная дѣятельность по этому направленію является прямо обязанностью честнаго человѣка. Оттого-то этическое движеніе заслуживаетъ не только истиннаго сочувствія, но и дѣятельнаго содѣйствія, насколько оно имѣетъ въ виду это положительное стремленіе къ исцѣленію обществъ, ихъ развитіе по направленію къ всесторонней, жизненной этической культурѣ.

При всемъ томъ однако критика этического движенія, особенно же основъ независимой нравственности, не можетъ отказаться отъ права разобрать вопросъ: достаточна ли для совершенія великаго подвига нравственнаго исцѣленія человѣчества эта вѣра въ возможность усовершенствованія человѣка, достаточно-ли для этого и самое благородное гуманитарное настроеніе? А на этотъ вопросъ мы со всею увѣренностью принуждены дать отрицательный отвѣтъ.

Приверженцы этического движенія абсолютно отдѣляютъ нравственную природу человѣка отъ остального объективнаго міра. Основного-же вопроса: существуетъ-ли нравственный порядокъ вселенной, они или во все не касаются, или, когда о немъ говорятъ, то дѣлаютъ это лишь для того, чтобы съ скептической точки зрѣнія доказать, что это вопросъ неразрѣшимый, трансцендентный, не имѣющій непосредственнаго жизненнаго значенія. Между тѣмъ, отъ разрѣшенія этого вопроса, зависить вся цѣнность нравственныхъ стремленій человѣка,

въ особенности же ручательство въ возможности ихъ осуществленія. Съ другой же стороны, вопросомъ о физической связи между человѣкомъ и природой или вселенной, приверженцы этического движенія вовсе не пренебрегаютъ. Напротивъ, мы тутъ встрѣчаемъ натуралистическія воззрѣнія, часто даже насквозь матеріалистическія, по которымъ человѣкъ является составною частью физической природы, эволюціоннымъ продуктомъ ея матеріальныхъ началъ. Поэтому-то, въ этой сферѣ обыкновенно со всею рѣшительностью раздается требованіе принаровленія ~~человѣческой дѣятельности~~ дѣятельности къ порядку и законамъ природы. Это требованіе само по себѣ совсѣмъ естественно и никакъ не заслуживаетъ упрека. Но слѣдуетъ дать себѣ отчетъ въ его отношеніи къ помянутымъ возвышеннымъ этическимъ идеаламъ; слѣдуетъ спросить: можно-ли серьезно вѣрить въ осуществленіе этихъ идеаловъ, принимая въ основаніе исключительно физической порядокъ міра, оспаривая при томъ всякія высшія умственные и нравственные начала въ его устройствѣ?

Тутъ, именно, и обнаруживается слабая сторона этического движенія. При натуралистическомъ основаніи и даже при скептицизмѣ, оставляющемъ неразрѣшеннымъ вопросъ о сущности міра и его нравственномъ порядкѣ, самыя возвышенныя идеалы приверженцевъ этического движенія принимаютъ характеръ романтическихъ увлеченій, свидѣтельствующихъ о добрыхъ намѣреніяхъ и благородномъ настроеніи сердца, въ сущности же утопическихъ, такъ какъ они расходятся съ реальными условіями земной жизни и развитія человѣка.

Подобно тому, какъ прежнія формы романтизма, каковы: романтизмъ интеллектуальный, мысли, выступившій въ философскихъ системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля, а также поэтический романтизмъ Шиллера, Байрона и другихъ—такъ и этотъ этический романтизмъ имѣетъ, несомнѣнно свое историческое основаніе и свое жизненное значеніе. И онъ есть проявленіе энергичныхъ порывовъ духа, реакція во имя заглушенныхъ въ предшествующую эпоху потребностей—умственной жизни. Послѣ эпохи догматическаго формализма и сдержаннаго критицизма, философская мысль отказалась отъ оковъ строгой логики и въ сознаніи своей свободы подня-

лась на вершину абсолютнаго идеализма. Деспотизмъ же эпохи классицизма, связывающій своими правилами свободный полетъ индивидуальнаго творчества, вызвалъ могущественную реакцію со стороны преисполненнаго чувства, а его страстныя проявленія одарили человѣчество самыми великолѣпными произведеніями романтической поэзіи.

Романтизмъ этического движенія есть такая-же реакція въ пользу забытой и даже поправной въ предыдущую эпоху нравственной энергіи, воли, добросовѣстнаго труда около осуществленія всеобщаго благополучія.

Уже издавна, еще среди господства идеалистической мысли и романтическаго настроенія *чувства*, разные мыслители требовали признанія правъ, принадлежащихъ *воли* человѣка, какъ главному началу, создающему исторію, будущее. Но вскорѣ наступили другія времена: умами овладѣло снова знаніе и ничего больше, въ особенности естествознаніе. И вотъ начали безъ конца проповѣдывать народамъ великую истину, что человѣкъ есть пассивный продуктъ своей среды, что свободной воли нѣтъ, что человѣческая дѣятельность пустая игра мотивовъ, механика силъ, господствующихъ надъ сознаніемъ, лишеннымъ всякой самостоятельности. И повторяли все это такъ часто и такъ долго, пока, наконецъ, въ глубинѣ духа, подъ этой доктринерской скорлупой, возникла реакція противъ такого попиранія самаго жизненнаго начала человѣческаго существа, самодѣятельной воли.

Эта реакція совершенно естественно проявилась энергичнѣе всего у народа насквозь практическаго, у котораго энергія воли, самобытная дѣятельность, является всѣмъ. И вдругъ, неожиданно, появилось на противоположномъ земномъ полушаріи поколѣніе, отказывающееся отъ всякихъ доктринъ, а желающее единственно на дѣлѣ показать, что собственнымъ усиленіемъ и трудомъ оно всего можетъ достигнуть, что оно само себѣ ставитъ самыя возвышенныя цѣли: счастье и благосостояніе всего человѣчества, и что оно своею энергіей, при помощи нравственнаго возрожденія, въ самомъ себѣ и въ своихъ дѣтяхъ преобразуетъ самыя сильныя порывы эгоизма во всеобщую любовь, варварскую борьбу всѣхъ противъ всѣхъ въ великій братскій союзъ, ненарушающій общечеловѣческаго

единства никакими посторонними стремленіями, ни религіей ни метафизикой, ни различіемъ сословіи и народностей. Подъ влияніемъ такихъ романтическихъ увлеченій, подкрѣпляемыхъ доктриной о самодѣятельной волѣ, возникаетъ живое движеніе умовъ, названное этическимъ движеніемъ, захватываетъ въ короткое время всѣ страны цивилизованнаго міра и создаетъ кажущіяся прекрасными проявленія гуманизма и благотворительности!

Тѣмъ не менѣе все это только романтизмъ, которому въ настоящей формѣ нельзя предсказать прочности, такъ какъ въ своемъ одностороннемъ увлеченіи онъ не считается съ фактической природою человѣка, особенно-же, не принимаетъ во вниманіе началъ, единственно способныхъ поддержать усилія человѣческой энергіи по направленію къ нравственному усовершенствованію, придавая имъ характеръ постоянный, неизмѣнный. Къ этимъ началамъ принадлежитъ прежде всего сознаніе внутренней связи нравственныхъ стремленій человѣка съ нравственнымъ порядкомъ міра; сознаніе, что человѣкъ съ этими стремленіями не идетъ противъ всемогущей силы реального бытія, но находитъ въ ней поощреніе и содѣйствіе. А этимъ именно сознаніемъ представители этическаго движенія пренебрегаютъ, какъ это показываетъ ихъ ученіе о независимой нравственности.

Романтическія увлеченія, сентиментальные порывы, хотя бы самые благородные, сами по себѣ недостаточны въ тяжелой и серьезной борьбѣ человѣка со зломъ; они не обеспечиваютъ ему побѣды въ этой борьбѣ. Реального трагизма жизненной борьбы не способны устранить ни самое дружеское объятіе, ни самая разумная благотворительность. Въ этой трагической борьбѣ актеромъ является не тотъ или другой единичный человѣкъ, котораго можно вырвать изъ тяжелаго положенія и осчастливить на нѣкоторое время, но все человѣчество. Судьба же и назначеніе человѣчества не зависятъ отъ доброй воли того или другого благодѣтеля. Все человѣчество борется за свое благосостояніе и благоденствіе среди самыхъ тяжелыхъ условій реального бытія. Оно-то съ вѣрою въ свое божественное происхожденіе взлелѣяло въ своемъ сердцѣ идеалъ нравственнаго совершенства и съ титаническою энергіею стремится преодолѣть всѣ препятствія, мѣшающія осуществленію этого

идеала. Но оно стремится равнымъ образомъ къ ясному воззрѣнію на истинное значеніе жизненной борьбы, предлагая себѣ вопросъ о ея причинѣ и цѣли.

Настоящій гуманизмъ заключается прежде всего въ сердечномъ участіи личности, индивида, въ этой борьбѣ всего человечества, въ его судьбѣ и назначеніи, а слѣдовательно и въ образованіи соотвѣтственнаго воззрѣнія на сущность этой борьбы, тѣсно связанной съ отношеніемъ человѣка къ вселенной и съ разрѣшеніемъ вопроса о существованіи нравственнаго порядка міра. Отъ этого воззрѣнія зависитъ истинная оцѣнка нравственныхъ стремленій человѣка, разрѣшеніе трагизма человеческой жизни, вѣра въ возможность побѣды добра надъ зломъ. Равнодушіе же въ этомъ дѣлѣ постепенно ослабѣваетъ энергію воли, и ея порывы, вызывая сомнѣніе относительно настоящаго значенія даже самыхъ возвышенныхъ нравственныхъ идеаловъ, относительно цѣлесообразности борьбы за ихъ осуществленіе. Подобное равнодушіе, слѣдовательно, раньше или позже должно привести къ разочарованію и пессимизму, а слѣдовательно, и къ нравственной смерти человѣка.

И въ самомъ дѣлѣ, перейдемъ на реальную почву всякой нравственной борьбы, всякаго противодѣйствія эгоистическимъ порывамъ ради всеобщаго блага, всякаго самообладанія и самоотверженія въ пользу исполненія жизненныхъ обязанностей.

Что мы отвѣтимъ послѣдовательному эгоисту, лишенному вѣры въ нравственный порядокъ міра, въ Бога, и безсмертіе души, на вопросы: къ чему все это? къ чему эта борьба? отчего-бы мнѣ не устроить своей жизни возможно удобнѣе и пріятнѣе для себя? Пусть всякій думаетъ о себѣ! Что-же выйдетъ изъ того, что я откажусь отъ тѣхъ или другихъ удовольствій, что принесу чувствительную для меня жертву въ пользу моихъ ближнихъ? Они будутъ немного болѣе довольны, чѣмъ были до того, а я за то потеряю извѣстный запасъ удовольствія, которымъ я до тѣхъ поръ обладалъ. Значитъ, къ суммѣ общечеловѣческаго благополучія, ничего отъ этого не прибавилось; напротивъ, чѣмъ большія жертвы я наложу на себя, тѣмъ болѣе эта сумма уменьшится, ибо мое благополучіе тоже должно войти въ счетъ всеобщаго благополучія.

Впрочемъ, является-ли это всеобщее благополучіе осущест-

вимымъ при самыхъ большихъ жертвахъ съ моей стороны? Вѣдь всегда одни будутъ больше имѣть, чѣмъ другіе, всегда будетъ существовать извѣстное число лѣнтыевъ, пьяницъ, мотовъ, нищихъ, которымъ въ концѣ концовъ нельзя будетъ помочь, такъ какъ они не оставляютъ своего образа жизни. А если дѣло въ томъ, чтобы и имъ сдѣлать жизнь болѣе пріятную, то пусть государство наложитъ соотвѣтственные подати; я ихъ буду платить, но послѣ исполненія моей непосредственной обязанности гражданина, пусть благодѣтели оставляютъ меня въ покоѣ и не нарушаютъ моего благополучія, такъ какъ и у меня достаточно хлопотъ, а никто мнѣ безъ вознагражденія не помогаетъ ихъ устранить.

Такому закоренѣлому эгоисту мы отвѣтимъ, что онъ долженъ дѣлать добро ради самого добра, изъ любви къ нему. Но и онъ не замолчитъ на этотъ аргументъ. А что такое добро?—спроситъ онъ. Можно-ли признать добромъ жить для того, чтобы хворать, страдать и наконецъ умереть, обратиться въ ничто? Какая же польза отъ того, что я буду трудиться надъ своимъ нравственнымъ усовершенствованіемъ, отказываться ради него отъ возможно полнаго удовлетворенія своихъ индивидуальныхъ влеченій? И чего я достигну? Я буду похожъ на того хозяина, который желалъ отучить своего осла отъ приниманія пищи,—и именно въ тотъ моментъ, когда онъ приближался къ этой цѣли воздержанія, осель издохъ отъ голода. Хочешь-ли ты, чтобы я самъ былъ такимъ осломъ? Въ теченіе всей жизни я буду трудиться надъ своимъ усовершенствованіемъ, буду стремиться къ самообладанію, буду вырабатывать въ себѣ сильный характеръ, отказываясь отъ самыхъ увлекательныхъ удовольствій, ради нравственнаго идеала, и все это для того, чтобы всемогущая, но варварская сила матеріи уничтожила меня, вмѣстѣ съ моимъ еще даже подъ старость не осуществленнымъ этическимъ совершенствомъ? Развѣ это можетъ быть разумная цѣль земной жизни, жизни ограниченной по своей природѣ короткимъ рядомъ лѣтъ? Нѣтъ, это неразумныя утопіи моралистовъ! Мой разумъ учитъ меня, что я только разъ живу и что въ виду кратковременности и скоротечности жизни самую большую мудростью является наслажденіе, разумѣется разумное;—наслажде-

ніе, не вызывающее ни реакціи со стороны природы, ни неприятностей филистеровъ этики, тѣмъ менѣе со стороны уголовного права,—но все таки *только* наслажденіе, при помощи всякихъ возможныхъ средствъ, безъ излишнихъ ограниченій.

Но вѣдь—скажемъ мы—разумъ учитъ, что всеобщее благо имѣетъ больше значенія, чѣмъ благо единичной личности; слѣдовательно осуществленіе среди людей этого блага, а именно идеала нравственнаго совершенства, справедливости и любви,—это есть возвышенная цѣль сама по себѣ, заслуживающая того, чтобы для нея единичная личность пожертвовала всею своею жизнью, не спрашивая о своемъ будущемъ.

Прекрасно,—отвѣтитъ эгоистъ, тронутый нашимъ энтузіазмомъ въ пользу всеобщаго блага и нравственнаго идеала;—прекрасно, сдѣлаю, какъ хочешь, но докажи мнѣ, что это всеобщее благо можетъ, хотя бы приблизительно, быть осуществлено, при данныхъ реальныхъ условіяхъ жизни, а въ этомъ именно я рѣшительно и сомнѣваюсь.

Развѣ всѣ люди, вмѣстѣ взятые, находятся въ иномъ положеніи, чѣмъ я самъ, какъ одна изъ составныхъ частицъ всего человѣчества? Если я не вижу своего жизненнаго назначенія въ стремленіи къ утопическому, неосуществимому идеалу нравственнаго совершенства, а только въ наслажденіи, то вѣроятно тоже самое сдѣлаютъ всѣ трезвые люди, не подвергающіеся этической мечтательности, ни религіознымъ вѣрованіямъ, ни метафизикѣ.

Они, подобно тому, какъ и я, живутъ только разъ и притомъ коротко. Я ихъ не избавлю отъ трагической участи всякого человѣка, отъ физическихъ страданій и смерти. Всѣ они, тѣ, которые живутъ, и тѣ, которые будутъ жить, умрутъ, точно также какъ и я, отъ физическихъ недуговъ и обратятся въ ничто. И самые благородные порывы, и самыя трогательныя усилія нравственной энергіи не способны отмѣнить этой всеобщей участи человѣка. Оказывается слѣдовательно, что всѣ подобнаго рода порывы не что иное, какъ прекрасныя, высокопарныя фантазмагоріи, безъ дѣйствительнаго, прочнаго основанія. Поэтому и всѣ трезвые люди, скажутъ себѣ, какъ и я это дѣлаю, что не стоитъ жить для этихъ фантазмагорій, ни ради нихъ отказываться отъ тѣхъ непогихъ моментовъ рос-

кошнаго наслажденія, которыми одаряетъ насъ завистливая судьба. И они будутъ, подобно мнѣ, стремиться къ своему благосостоянію и къ устраненію всего, что задерживаетъ его осуществленіе. А изъ этого слѣдуетъ, что трудъ надъ распространеніемъ самыхъ возвышенныхъ этическихъ идеаловъ влечетъ за собою неизбѣжно крайнее разочарованіе и никакъ не отмѣнитъ условій реальной жизни, состоящей въ стремленіи каждаго человѣка къ возможно полному наслажденію, какъ единственной рациональной цѣли земной жизни. Впрочемъ, вы говорите о „независимой нравственности“, защищаете ее отъ всякихъ религіозныхъ и метафизическихъ добавленій,—а сами навязываете людямъ вымышленные вами этическіе идеалы, и требуете, чтобы ими всѣ руководствовались. Такъ позвольте же мнѣ быть независимымъ и отъ васъ, дѣлать, что мнѣ угодно, а не то, что вы отъ меня требуете!

Что же касается идеаловъ справедливости и любви, то какъ же мы, слабыя существа, могли бы осуществить ихъ на землѣ, если ихъ нѣтъ на небѣ, въ порядкѣ вселенной? Но если бы я и допустилъ, что съ теченіемъ времени всѣ люди будутъ воплощеніемъ справедливости въ связи съ любовью,—хотя это иллюзія,—то и тогда было бы горькою ироніей говорить о благоденствіи и благосостояніи человѣчества. Вѣдь тогда весь трагизмъ земной жизни стѣснялъ бы тѣмъ чувствительнѣе грудь каждаго человѣка, вызывая удрученіе и ограничивая его свободную дѣятельность. Подумайте только. Хорошо, мы достигли наконецъ, каждый въ отдѣльности и всѣ вмѣстѣ, при помощи сверхчеловѣческой энергіи, нравственнаго совершенства; всѣ соединяемся въ одномъ братскомъ объятіи, исполняя при томъ, каждый на своемъ посту, добросовѣстно свою службу въ пользу блага другихъ; имѣемъ настоящій рай на землѣ, но только въ нравственномъ отношеніи; а въ физическомъ отношеніи—прежній адъ не погасъ, напротивъ, постоянно истязаетъ наше тѣло всякаго рода страданіями, и наконецъ, поглащаетъ по очереди каждаго изъ насъ навсегда. Гдѣ же тутъ справедливость? Гдѣ тутъ любовь?

Все у насъ такъ прекрасно устроилось! Молодые почитаютъ старыхъ, старые учатъ молодыхъ, сильный помогаетъ слабому, слабый воздаетъ благодарностью сильному, богатый раздѣляетъ

свое имущество съ бѣдными, бѣдные охотно работаютъ, чтобы достигнуть благосостоянія. А тутъ болѣзни отравляютъ жизнь, дѣлаютъ ее тяжелою, пока безжалостная смерть навсегда не разрываетъ самые сердечные узы, связывающіе людей между собою! Вы скажете, что таковъ естественный порядокъ вещей, котораго мы не можемъ измѣнить, которому мы должны подчиняться. А я говорю, что такой порядокъ вещей является вопіющею несправедливостью и издѣвательствомъ надъ любовью. При такихъ условіяхъ жизнь вообще ничего не стоитъ, а ваши благороднѣйшія стремленія, столь рѣзко расходящіяся съ дѣйствительнымъ порядкомъ міра, суть созданія высокопарной фантазіи, лишеныя всякаго значенія, или даже вредныя, такъ какъ еще болѣе проявляютъ всю ничтожность человѣческой жизни, всю ея обманчивость и тщетность! Поэтому лучше вовсе не говорить объ этихъ мнимыхъ этическихъ идеалахъ! Пусть каждый живетъ себѣ, какъ хочетъ и можетъ, и по своему роетъ себѣ могилу.

Изъ сказаннаго оказывается, что эгоизма, какъ самаго могущественнаго начала физической жизни человѣка, нельзя преодолѣть никакими произведеніями субъективизма, хотя бы самыми идеальными. Въ сферѣ этого субъективизма, ограничивающагося сознательно одною лишь земною жизнью, благосостояніе земное индивида составляетъ всегда послѣднюю и единственно рациональную цѣль дѣятельности. Съ этой субъективной точки зрѣнія, идеи всеобщаго блага, обязанности, гуманизма, добра ради добра, исчезаютъ въ туманѣ неопредѣленности, поэтому имъ неоткуда потчерпать жизненныя силы для преодоленія реалистическихъ влеченій эгоизма. Для того, чтобы эти этическіе идеалы могли получить истинное значеніе, стать реальными силами, способными ограничить одностороннее развитіе эгоизма, для этого нужно, чтобы личность видѣла въ этихъ идеалахъ проявленіе объективнаго порядка міра; порядка, превышающаго тѣсный кругъ физического бытія человѣка, придавая нравственнымъ стремленіямъ его объективную опору. Только во имя всеобщаго порядка вещей, во имя началъ, присущихъ самому бытію, а не исключительно субъективному настроенію нѣкоторыхъ доктринеровъ, этическія требованія становятся обязательными для каждого чело-

вѣка, наравнѣ съ всеобщими законами природы, независящими отъ доброй воли и субъективныхъ соображеній единичныхъ людей. Только такое объективное обоснованіе придаетъ этическимъ идеаламъ настоящую цѣнность, какъ началамъ, тѣсно связаннымъ съ дѣйствительнымъ назначеніемъ человѣка во всеобщемъ порядкѣ міра. Но пока личность смотритъ на этическія идеалы, а слѣдовательно и на связанныя съ ними нравственныя требованія, какъ на свои собственныя произведенія, имѣющія только субъективное значеніе, безъ опоры въ объективной дѣйствительности, до тѣхъ поръ она не можетъ отрицать равноправности противоположныхъ эгоистическихъ стремленій, вытекающихъ изъ того-же субъективнаго источника, и даже должна признать за ними первенство, какъ за болѣе сильными и реальными, сравнительно съ прекрасными, правда, но всегда лишь фантастическими требованіями этического романтизма. Мало того, противорѣчіе между этимъ романтизмомъ и дѣйствительнымъ положеніемъ вещей, съ грубою силою бессмысленной природы, раньше или позже уничтожающей самыя возвышенныя идеалы человѣка, должно разочаровать его во всякихъ усиліяхъ по направленію къ своему нравственному усовершенствованію, какъ неосуществимому, и повергнуть его въ пропасть внутренняго противорѣчія и сомнѣнія.

Въ самомъ дѣлѣ, безъ вѣры въ предвѣчную цѣнность нашихъ нравственныхъ идеаловъ, въ возможность ихъ осуществленія въ дальнѣйшемъ, безконечномъ развитіи, къ которому земная жизнь служитъ только предварительною подготовкою; безъ вѣры въ нравственный порядокъ бытія, воплощенный въ разумномъ и справедливомъ началѣ всего существующаго, въ живомъ Богѣ,—нѣтъ спасенія для насъ ни отъ борьбы всѣхъ противъ всѣхъ во имя эгоизма, ни отъ пессимистическаго отчаянія и абсолютнаго скептицизма! Безъ этой вѣры нѣтъ спасенія отъ зіяющей изъ подъ земли Нирваны, ни для человеческой мысли, ни для чувства, ни, наконецъ, для независимой нравственности, не смотря на всѣ усилія доброй воли! Aut—aut! Aut Caesar—ant nihil!

Профессоръ Варшавскаго Университета Генрихъ Струве.

Ученія, отрицающія специфическую природу нравственной оцѣнки.

(Окончаніе *).

II.

Главный недостатокъ того анализа основныхъ понятій нравственной оцѣнки, который пытается дать намъ Спенсеръ, заключается, какъ мы видѣли, въ томъ, что Спенсеръ, хотя и задается цѣлью построить этотъ анализъ на фактахъ общечеловѣческаго сознанія, но при этомъ часто діаметрально расходится съ тою частью показаній послѣдняго, которая въ настоящемъ случаѣ представляетъ самую главную, если не исключительную, важность—именно съ показаніями *нравственно* сознанія человѣчества. Вслѣдствіе этого вся аргументація Спенсера оказывается направленною мимо своей дѣйствительной цѣли: можно признавать за устанавливаемыми имъ понятіями хорошаго и дурного какія угодно достоинства, но никакъ нельзя утверждать того, что они исчерпываютъ собою дѣйствительный смыслъ нравственной оцѣнки, какою она дана въ нашемъ сознаніи. Очень можетъ быть, что этотъ недостатокъ неустранимъ для всякой евдемонистической доктрины, которая пожелаетъ быть вполне откровенною и послѣдовательною, но нельзя сказать, чтобы другіе представители этой доктрины не пытались устранить или, по крайней мѣрѣ, прикрыть его. Въ этомъ отношеніи ученіе Милля существенно отличается отъ теоріи Спенсера. Правда, что примиреніе съ нравственнымъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1902 г. № 2.

сознаніемъ у Милля достигается почти цѣною предательства по отношенію къ тому ученію, которое онъ защищаетъ съ такимъ жаромъ, но именно это обстоятельство и должно быть ему поставлено въ главную заслугу: добросовѣстно стараясь соблюсти интересы нравственнаго сознанія, Милль обнаружилъ предъ нами слабыя стороны гедонизма и ясно намѣтилъ тотъ пунктъ, на которомъ прочнѣе всего можетъ обосноваться научная критика этой теоріи и на которомъ, съ другой стороны, должны быть сосредоточены, главнымъ образомъ, ея оборонительныя силы.

Милль не только самымъ опредѣленнымъ образомъ отмѣчаетъ фактъ существованія особой категоріи мотивовъ нравственнаго поведенія, но и признаетъ за ними значеніе высшей санкціи нравственности. „Внутренняя санкція нравственной обязанности, говоритъ онъ, всегда одна и та же, каковъ-бы ни былъ нашъ нравственный принципъ. Санкцію эту составляетъ наше собственное чувство, то мученіе, болѣе или менѣе сильное, которое мы чувствуемъ при неисполненіи вами долга, и которое въ правильно развитыхъ натурахъ доходитъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ до такой силы, что нарушеніе долга дѣлается для нихъ совершенной невозможностью. Это-то чувство, совершенно безкорыстное, истекающее изъ чистой идеи долга безъ всякой примѣси какихъ-либо постороннихъ элементовъ, и есть то, что называется совѣстью“ ¹⁾. Въ противоположность Спенсеру, Милль прекрасно умѣетъ отличать это чувство отъ соприкасающихся съ нимъ явленій, которыя могутъ входить въ него въ качествѣ второстепенныхъ элементовъ. „Проявленіе совѣсти, продолжаетъ Милль, совершается обыкновенно въ феноменахъ, весьма сложныхъ, гдѣ къ ней *приводитъ много разныхъ постороннихъ элементовъ*, истекающихъ изъ любви, симпатіи, страха, религіознаго чувства, изъ воспоминаній дѣтства или воспоминаній всей прошедшей жизни, изъ самоуваженія“ ²⁾ и т. д. Такимъ образомъ, Милль признаетъ нравственное чувство во всей его самостоятельности и чистотѣ. Но въ такомъ случаѣ не отличается-ли нравственный мотивъ по самой сво-

¹⁾ Милль. Утилитаріанизмъ, р. пер. С.-П.-В. 1882. Стр. 63, ср. 64.

²⁾ Ibidem. 63.

ей природѣ отъ евдемонистическаго и не падаетъ ли ото-жествленіе добраго съ пріятнымъ? Этого Милль ни въ какомъ случаѣ не хочетъ допустить, стараясь доказать, что нравственный мотивъ, какъ и всякій другой, въ концѣ концовъ сводится къ удовольствію. „Желающіе добродѣтели ради самой добродѣтели, говоритъ Милль, получаютъ это желаніе, или вслѣдствіе сознавія, что быть добродѣтельнымъ доставляетъ наслажденіе, или же вслѣдствіе сознанія, что быть недобродѣтельнымъ причиняетъ страданіе, или-же, наконецъ, по обѣимъ этимъ причинамъ вмѣстѣ“¹⁾. Въ основѣ этого положенія у Милля, какъ и у другихъ гедонистовъ, лежитъ мысль, что удовольствіе и счастье суть единственныя вещи, желательныя и цѣныныя сами по себѣ, что другихъ вещей человѣкъ можетъ желать только, какъ средствъ къ достиженію этой верховной цѣли, что стремленіе къ удовольствію заключается въ самой природѣ желанія: „находить, что такой-то предметъ для насъ желателенъ (самъ по себѣ, а не ради его послѣдствій) и находить, что онъ пріятенъ,—совершенно одно и то же; желаніе чего-бы то ни было всегда пропорціонально идеѣ о пріятности желаемаго,—иначе быть не можетъ, потому что противное этому составляетъ и физическую и метафизическую невозможность“²⁾. Неправильность этой основной предпосылки теоріи Милля въ настоящее время признана, кажется, со всѣхъ сторонъ³⁾. Ни одинъ пунктъ въ ученіи евдемонистовъ не подвергался такой единодушной, обстоятельной и всесторонней критикѣ, какъ этотъ, такъ что въ настоящее время онъ уже болѣе нуждается въ защитѣ, чѣмъ въ опроверженіи. Указывали и указываютъ на то, что удовольствіе само по себѣ при первоначальномъ и нормальномъ порядкѣ вещей вовсе не служитъ ни цѣ-

¹⁾ Ibidem, 85.

²⁾ Ibidem. 86—87; ср. *Бентама*, Введеніе въ основанія нравственности и законодательства, 1—2.

³⁾ Ср. *Paulsen System der Ethik*. Berlin. 1889. 1, 195 слл. *H. Sidgwick*. *The Methods of Ethics*. London 1893. Chap. IV. *E. Hartmann*, *Ethische Studien*. Leipzig. 1898. Отд. VI. *Mackenzie*, *Manual of Ethics*. London. 1900. Book 1, Chap. II. *Muirhead*, *The Elements of Ethics*, 114 слл. *И. Поповъ*, *Естественный нравственный законъ*, 10 слл. *Челпановъ*, *Моральная система утилитаризма*. „Миръ Божій“. 1900. № 11 и др.

лію, ни причиною дѣятельности; что дѣйствительною цѣлію нашихъ поступковъ являются нужные намъ объекты, а ихъ причиною наши потребности и влеченія, по существу своему отличныя отъ чувствованій удовольствія и страданія; что послѣднія съ своей стороны лишь констатируютъ отношеніе между потребностями и объектами, свидѣтельствуя объ удовлетворенности или неудовлетворенности желаній, о соответствіи или несоответствіи объектовъ нашимъ потребностямъ и влеченіямъ; что воля, поставляющая свою цѣлію удовольствіе, именно вслѣдствіе этого не достигаетъ ни удовольствія, ни нормальнаго удовлетворенія потребности; указывали также на то, что начало движеній можетъ заключаться не только въ чувствованіяхъ и потребностяхъ, а даже въ самихъ идеяхъ о предметахъ, что импульсивность есть свойство самыхъ разнообразныхъ психическихъ состояній. Ниже, при изложеніи ученія Паульсена мы увидимъ одинъ изъ образчиковъ подобной критики гедонизма. Но уже и теперь можно видѣть, насколько удовлетворительна такая критика.—Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что Милль не правъ, когда утверждаетъ, что единственною движущею пружиною человѣческаго поведенія служитъ удовольствіе, и безусловно правы его противники, указывая, что такихъ пружинъ очень много и помимо евдемонистическихъ мотивовъ. „Какъ ни важно вліяніе наслажденій и страданій на нашу дѣятельность, говоритъ Джемсъ, они все-таки далеко не единственные стимулы къ движенію; напрямѣръ въ проявленіяхъ инстинктовъ и эмоцій они не играютъ ровно никакой (?) роли. Кто улыбается ради удовольствія улыбаться или хмурится ради удовольствія хмуриться?... Развѣ мы проявляемъ нашъ гнѣвъ, печаль или страхъ движеніями ради какого-нибудь удовольствія?... Почему извѣстное психическое состояніе обладаетъ *импульсивнымъ качествомъ*, это остается для насъ недоступнымъ. Различныя психическія состоянія обладаютъ этимъ качествомъ въ различной степени и проявляютъ его весьма различными путями. Оно бываетъ связано и съ чувствами наслажденія и страданія, и съ воспріятіями, и съ воспроизведенными представленіями, но ни одно изъ этихъ душевныхъ явленій не обладаетъ имъ по преимуществу. Всѣ состоянія сознанія

по самому существу своему являются источниками известныхъ движеній“¹⁾. Все это при современномъ состояніи психологіи нужно признать почти безспорнымъ. Но, когда противники гедонизма ссылаются на подобныя соображенія, они забываютъ одинъ во всякомъ случаѣ не маловажный вопросъ, а именно: имѣетъ ли только что указанная импульсивность различныхъ психическихъ состояній значеніе для этической теоріи? Этика можетъ принимать во вниманіе только *понятныя для сознанія мотивы* поведенія, между тѣмъ импульсы, о которыхъ идетъ рѣчь, лежатъ за предѣлами не только яснаго, а иногда даже и всякаго сознанія. Это правда, что мы смѣемся или хмуримся помимо всякихъ мотивовъ удовольствія, но вѣдь этихъ явленій никто и не рассматриваетъ съ нравственной точки зрѣнія. Это же самое нужно сказать не только о внѣшнихъ *непроизвольныхъ* выраженіяхъ страстей и эмоцій, а и вообще объ импульсивности психическихъ состояній, поскольку она не можетъ быть приведена къ ясно сознаваемымъ мотивамъ.—„Есть въ насъ, говоритъ Гюйо, накопившаяся сила, которая требуетъ исхода; когда трата ея задерживается какимъ-нибудь препятствіемъ, то сила эта становится желаніемъ или отвращеніемъ; когда желаніе удовлетворено, является удовольствіе; когда оно встрѣчаетъ препятствіе,—является страданіе, но отсюда не слѣдуетъ, что скопившаяся энергія разряжается единственно *въ виду* удовольствія, съ удовольствіемъ въ качествѣ мотива“²⁾. Все это опять вѣрно до известнаго предѣла. Однако эта, самопроизвольно раскрывающаяся энергія, которая лежитъ въ основѣ нашихъ актовъ, не представляется ли для насъ чѣмъ-то ирраціональнымъ, непроницаемымъ для сознанія? Въ концѣ концовъ мы не можемъ даже сказать, какова ея природа—фізіологическая или психологическая; во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что въ своемъ первоисточникѣ она недоступна сознанію. Нашему сознанію она сказывается въ видѣ известныхъ влеченій, желаній или отвращеній. Что желанія и отвращенія заключаютъ въ себѣ импульсивную силу, не сводимую на чувствованія удовольствія

¹⁾ Джемсъ, Психологія. Пер. Ланшина, стр. 370—371.

²⁾ Гюйо, Esquisse d'une morale sans l'obligation ni sanction. Paris. 1885 P. 14—15.

и страданія—это нами уже указано; значитъ, положеніе Милля, что желать какойнибудь вещи и находить ее пріятною—это одно и то же,—несомнѣнно ошибочно. Но по нѣкоторомъ размышленіи мы должны будемъ сознаться, что это скорѣе обмолвка, чѣмъ дѣйствительная ошибка. На самомъ дѣлѣ, что такое желанія и отвращенія помимо чувствованій удовольствія и страданія? Это слѣпые, безотчетные импульсы по отношенію къ извѣстнымъ вещамъ, которые сами по себѣ могутъ представлять достаточную *причину* для дѣйствія, но не заключаютъ въ себѣ ясныхъ для нашего сознанія *основаній*, или психологическихъ мотивовъ для дѣйствія. Только удовольствія и страданія, соединенныя съ желаніями и влеченіями, дѣлаютъ ихъ психологически понятными мотивами поведенія, и поскольку наше сознаніе оказывается въ союзѣ съ желаніями и стремленіями, это происходитъ въ силу молчаливаго утвержденія, что удовлетвореніе извѣстныхъ желаній сопряжено съ пріятными послѣдствіями. Но вообразите себѣ, что наши стремленія перестали бы сопровождаться чувствами удовольствія и страданія, хотя внутренняя энергія побужденій осталась бы та же самая; вѣдь въ этомъ случаѣ мы превратились бы въ какихъ то автоматовъ, и о достоинствѣ нашего поведенія едва ли могла бы быть какаянибудь рѣчь. Единственное основаніе, которымъ мы можемъ руководиться при выборѣ извѣстныхъ дѣйствій, заключается въ томъ, что эти дѣйствія имѣютъ для насъ *цѣнность*, но что могло бы означать это понятіе по отношенію къ тому роду поведенія, которое осуществляется силою извѣстныхъ, присущихъ нашимъ желаніямъ, импульсовъ или толчковъ? Какимъ образомъ цѣнность удовлетворенія голода можетъ сказаться нашему сознанію помимо пріятныхъ чувствованій?—Не утверждая того, что люди всегда стремятся въ своей дѣятельности къ удовольствію или счастью, можно думать, что удовольствіе есть единственная вещь, имѣющая дѣйствительную цѣнность, единственная вещь, къ которой *стоитъ* стремиться.—Итакъ, поскольку мотивы извѣстнаго рода поведенія могутъ заключаться въ самомъ сознаніи, удовольствіе (до извѣстнаго, по крайней мѣрѣ, предѣла) остается единственнымъ вполне понятнымъ мотивомъ и вполне достаточнымъ основаніемъ для

поведенія. Милль былъ бы свободенъ отъ возраженія, которое мы теперь разсматриваемъ, если бы онъ выразился осторожнѣе, если бы онъ сказалъ, на примѣръ, что отдавать себѣ ясный отчетъ въ основаніяхъ извѣстнаго желанія и находить давнюю вещь пріятною—одно и то же. Что дѣйствительная мысль Милля была близка къ этому, едва ли можно сомнѣваться. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ, на примѣръ, вспомнить то, что Милль самъ указываетъ нѣкоторые виды поведенія, не вытекающіе изъ сознательнаго стремленія къ удовольствію; таковы дѣйствія, обусловленные силою привычки ¹⁾. Даже болѣе того, Милль самъ въ концѣ концовъ утверждаетъ то самое, что до сего времени въ качествѣ главнаго возраженія противъ него выдвигаютъ его противники, когда говоритъ въ своей автобіографіи: „Я никогда не сомнѣвался, что счастье есть пробный камень всѣхъ правилъ поведенія и цѣль жизни, но теперь я сталъ думать, что единственное средство достигнуть его—это не дѣлать его непосредственною цѣлію существованія. Счастливы только тотъ, кто направилъ свой взоръ на что нибудь другое, а не на свое счастье. Есть одно средство быть счастливымъ: оно состоитъ въ томъ, чтобы поставить себѣ задачею жизни не счастье, а какую-либо цѣль, стоящую внѣ его“ ²⁾. Вполнѣ тожественное съ этимъ мнѣніе высказываетъ и Спенсеръ ³⁾. Вопросъ теперь можетъ быть только въ томъ, имѣетъ ли право евдемонистъ, оставаясь вѣрнымъ своей основной

1) Милль, Утилитаризмъ, 88.

2) Милль, Автобіографія. Ср. рус. пер. Благосвѣтлова. С.-П.-Б. 1874 г., стр. 148. Пусть не подумаютъ, что въ этихъ словахъ Милль отказывается отъ своей теоріи, изложенной въ трактатѣ объ утилитаризмѣ: Милль описываетъ перемѣну настроенія, происшедшую въ немъ зимою 1826—27 г., а трактатъ объ утилитаризмѣ появился въ 1863 году.

3) „Примиреніе между эгоизмомъ и альтруизмомъ, говоритъ Спенсеръ, дойдетъ подъ конецъ до того, что хотя альтруистическое удовольствіе,—будучи частью сознанія того, кто его испытываетъ,—и не можетъ быть никакимъ инымъ, какъ только эгоистическимъ, однако оно не будетъ сознательно эгоистическимъ“ (Principles of Ethics, § 95. V. 1, p. 250—251): „хотя доставленіе удовольствій другимъ и будетъ доставлять удовольствіе самому, однако сознаніе челоуѣка не будетъ запято мыслью о полученіи этого симпатическаго удовольствія, но только мыслью о доставляемомъ другому удовольствіи“. (Ibid., p. 250; ср. § 79. P. 211—212).

точки зрѣнія, высказывать подобныя сужденія? Не заключаютъ ли они въ себѣ отреченія отъ евдемонистической доктрины? На самомъ дѣлѣ, что же это за цѣль, которая достигается лишь въ томъ случаѣ, если она не сознается?—Несомнѣнно, что съ точки зрѣнія теоріи человѣческаго поведенія это возраженіе имѣетъ громадную важность: странно и по меньшей мѣрѣ неудобно полагать въ основу поведенія и указывать въ качествѣ высшаго руководства такой принципъ, который долженъ, такъ сказать, таиться отъ самого себя. Но что же дѣлать, скажутъ гедонисты, если это неудобство заключается въ самыхъ условіяхъ нашей природы? Въ цѣляхъ практическихъ можно придумать какія-либо другія правила поведенія. Но никогда не нужно забывать ихъ дѣйствительной психологической и логической предпосылки. Нравственная дѣятельность, какъ и всякая другая, не ставитъ себѣ цѣлью непосредственно счастье; это такъ и должно быть при нормальномъ порядкѣ вещей; природа человѣка такъ устроена, что онъ можетъ находить удовольствіе только въ преслѣдованіи объективныхъ цѣлей, не отвлекаясь при этомъ субъективными мотивами, но это не означаетъ того, что удовольствіе не служитъ скрытымъ предположеніемъ нашихъ поступковъ, которое всегда способно выступить внаружу, какъ только мы захотимъ дать себѣ ясный отчетъ въ послѣднемъ ихъ основаніи: „Представьте себѣ, скажетъ опять гедонистъ, что ваши поступки утратили способность доставлять какія бы то ни было—ближайшія и отдаленныя удовольствія,—и ихъ цѣнность стала бы для васъ абсолютно непонятна“.—„Но, возразятъ на это, цѣнность объектов заключается не въ удовольствіи, а въ отношеніи ихъ къ нашимъ потребностямъ и желаніямъ“.—„Можетъ быть вы и правы, скажетъ на это гедонистъ, но это отношеніе не можетъ сказаться нашему сознанію ни въ какой другой формѣ, кромѣ удовольствія и страданія, и слѣдовательно, въ концѣ концовъ для нашего сознанія цѣнность необходимо сводится къ удовольствію и страданію, которыя констатируютъ то или иное отношеніе объектовъ къ нашимъ потребностямъ и стремленіямъ, и потому естественно, что они одни являются критеріями того, что должно и не должно дѣлать“. Итакъ, то обстоятельство, что наша дѣя-

тельность не ставить себѣ счастье, какъ непосредственную и ближайшую задачу, вовсе не доказываетъ, что счастье не должно служить единственною дѣйствительною послѣднею цѣлію. Ссылаться на то, что такое положеніе дѣла неудобно для этики, какъ ученія о принципахъ поведенія, значитъ просто напросто жаловаться на то, что человѣческая психика — очень тонкая и сложная вещь, которая не хочетъ укладываться въ наши грубоупрощенные формулы. Это фактъ, что мы можемъ достигать счастья, только въ той или иной мѣрѣ, забывая о немъ, и только близорукіе доктринеры могутъ видѣть противорѣчіе въ стремленіи къ счастью черезъ забвеніе счастья. Это не есть даже забвеніе въ собственномъ смыслѣ слова, это есть только охрана извѣстнаго стремленія отъ слишкомъ грубаго прикосновенія рефлексіи. Есть чувства и состоянія души, которыя не выносятъ сосредоточеннаго на нихъ вниманія, подобно тѣмъ наслажденіямъ, которыя имѣютъ своимъ необходимымъ условіемъ полную интимность. Для того, чтобы сохранить цѣльность чувства, часто нужно беречь его не только отъ чужого, но и отъ своего собственнаго взора. Таково же, скажутъ гедонисты, вообще истинное счастье: человѣкъ можетъ стремиться къ нему всѣмъ своимъ существомъ и находить его дѣйствительно лишь тогда, когда онъ не поставилъ его въ центрѣ своего вниманія. Вѣдь даже сторонники противоположныхъ взглядовъ должны признать, что поведеніе человѣка утратитъ значительную часть своей нравственной привлекательности, если онъ при совершеніи каждаго поступка будетъ думать: „поступая такъ, я исполняю свой долгъ“, „такова моя обязанность“ и т. д. Гораздо лучше, если сознаніе долга и обязанности непосредственно имъ переживается въ гармонической цѣлости со всею совокупностью чувствъ, испытываемыхъ имъ въ данномъ конкретномъ случаѣ. Только тогда, когда нужно установить почему-либо точную оцѣнку поступка, рефлексія вступаетъ въ свои права, обращается къ основнымъ предпосылкамъ поведенія и приводитъ ихъ въ полную ясность.

Изъ всѣхъ только что высказанныхъ нами соображеній возможно понять, что тѣ противники гедонизма, которые, направивъ всю силу своей критики на мнѣніе Милля объ основ-

ныхъ психологическихъ предположеніяхъ дѣятельности человека, доказываютъ, что счастье не является единственною двигательною пружиною поведенія, что дѣйствительною цѣлю дѣятельности человека служатъ нужные для него объекты и т. д., далеки отъ истины, если они думаютъ, что подобными доводами можно опровергнуть гедонизмъ. Было бы слишкомъ большою наивною считать гедонизмъ опровергнутымъ, выставивъ противъ него положенія, не только не отрицаемыя гедонистами, но даже нѣкоторымъ изъ нихъ обязанныя наиболѣе обстоятельнымъ раскрытіемъ и обоснованіемъ: Гефдингъ, въ своей психологіи доказывающій первенство активности предъ чувствомъ, въ своей этикѣ является гедонистомъ; Седжвикъ, весьма обстоятельно опровергающій выше разсмотрѣнный пунктъ ученія Милля, остается однако послѣдователемъ гедонизма, Спенсеръ, вмѣстѣ съ противниками евдемонизма неоднократно указывающій на то, что наши удовольствія и страданія неразрывно связаны съ извѣстнымъ предметнымъ содержаніемъ, не видитъ въ этомъ достаточнаго основанія для того, чтобы отказаться отъ гедонизма. Тѣмъ моралистамъ, которые хотятъ отстаивать особенную, высшую природу нравственнаго поведенія, совсѣмъ нѣтъ большой нужды спорить о психологическихъ основаніяхъ человѣческой дѣятельности вообще, доказывая, что удовольствіе само по себѣ не можетъ быть достаточнымъ ея основаніемъ: побѣда или поражение въ этомъ пунктѣ не рѣшаютъ дѣла. Специфическая природа нравственной цѣнности, какъ мы скоро увидимъ, такъ же хорошо можетъ быть отрицаема и съ точки зрѣнія энергизма, которую обыкновенно усиливаются защищать противники гедонизма,—какъ и съ точки зрѣнія этого послѣдняго. Споръ здѣсь просто на-просто еще не достигаетъ области нравственности. Вопросъ не въ томъ, какими вообще мотивами руководится человекъ, а въ томъ, располагаетъ-ли онъ въ нравственной области особой категоріей мотивовъ. Когда всѣ усилія направляются на первый пунктъ, то второй часто совсѣмъ упускается изъ вида, а между тѣмъ его рѣшеніе вовсе не обусловлено тѣмъ или инымъ рѣшеніемъ перваго. Можно держаться того взгляда, что человекъ вообще руководится удовольствіями

и страданіями, но только до того предѣла, покуда не вступаютъ въ силу нравственныя мотивы; и можно сводить всякую дѣятельность къ потребностямъ и стремленіямъ, считая однако нравственную потребность равноцѣнною съ потребностью въ пищѣ или съ половымъ влеченіемъ. Усилія наши должны быть направлены къ тому, чтобы показать, что нравственное удовлетвореніе или удовольствіе съ одной стороны и нравственная потребность или нравственное стремленіе съ другой—имѣютъ особенную цѣнность, и указать тѣ элементы въ психологіи нравственнаго, которые отмѣчаютъ собою эту цѣнность.

„Человѣкъ, говоритъ Милль, не имѣетъ ни малѣйшаго побужденія, ни малѣйшаго желанія быть добродѣтельнымъ ради того только, чтобы быть добродѣтельнымъ: добродѣтель возбуждаетъ его желаніе только потому, что составляетъ средство получить наслажденіе и, въ особенности, устранить страданіе, и единственно вслѣдствіе своего значенія, какъ средства къ достиженію счастья, можетъ она стать для человѣка благомъ, и даже наиболее желательнымъ, чѣмъ какое-либо другое благо“¹⁾. Но если дѣйствительно стремленіе къ добродѣтели совсѣмъ не противоположно стремленію къ счастью, а есть только одинъ изъ видовъ этого стремленія, тогда на чемъ можетъ быть основано предпочтеніе добродѣтели другимъ путямъ къ достиженію счастья? При евдемонистическомъ пониманіи задачъ человѣческой дѣятельности, достоинство тѣхъ или иныхъ ея видовъ можетъ опредѣляться исключительно тѣмъ, насколько хорошо они приводятъ къ наслажденію; но дѣятельность, не имѣющая ничего общаго съ добродѣтелью, по общему признанію, гораздо вѣрнѣе ведетъ къ наслажденію, чѣмъ добродѣтельная жизнь. При такомъ условіи не падаетъ ли самое понятіе о добродѣтели, какъ такомъ образѣ дѣйствія, который по своей цѣнности имѣетъ рѣшительное предпочтеніе предъ всѣми другими видами поведенія? Этого затрудненія Милль хочетъ избѣжать ссылкой на качество удовольствій. „Я не вижу, пишетъ онъ, никакого противорѣчія утилитаріанскому принципу,—признать, что извѣстнаго рода удовольствія болѣе

¹⁾ Милль, Утилитаріанизмъ, 83—84.

желательны и болѣе цѣнны, чѣмъ удовольствія другого рода, а, напротивъ, это было бы, по моему мнѣнію, совершенной нелѣпостью утверждать, что удовольствія должны быть оцѣниваемы исключительно только по ихъ количеству, тогда какъ при оцѣнкѣ всякаго другого предмета мы принимаемъ во вниманіе и количество и качество... Человѣкъ, равно испытавшій два удовольствія и равно способный цѣнить и пользоваться обоими, отдастъ всегда предпочтеніе тому изъ нихъ, которое удовлетворяетъ высшимъ его потребностямъ. Мало найдется такихъ людей, которые бы, ради полной чаши животныхъ наслажденій, согласились промѣнять свою человѣческую жизнь на жизнь какого-нибудь животнаго. Умный человѣкъ не согласится превратиться въ дурака, образованный въ невѣжду, чувствительный и честный—въ себялюбиваго и подлаго, хотя бы они и были убѣждены, что дуракъ, невѣжда и плутъ гораздо болѣе ихъ довольны своей судьбой... Лучше быть недовольнымъ человѣкомъ, чѣмъ довольною свиньей,—недовольнымъ Сократомъ, чѣмъ довольнымъ дуракомъ". Все это объясняется, по мнѣнію Милля, присущимъ человѣку чувствомъ собственнаго достоинства, удовлетвореніе котораго составляетъ необходимое условіе счастья ¹⁾.—Всѣ эти разсужденія Милля совершенно справедливы, за исключеніемъ мнѣнія, что они могутъ быть примирены съ принципами едемонистической доктрины. Милль, какъ мы видѣли, называетъ нелѣпостью отрицаніе за этой доктриной права на то, чтобы оцѣнивать удовольствія не съ одной только количественной, а и съ качественной стороны; онъ ссылается при этомъ на то, что всѣ другіе предметы мы оцѣниваемъ, принимая во вниманіе не только количество, а и качество. Но, возражаемъ мы на это, какой смыслъ можетъ имѣть съ едемонистической точки зрѣнія самое понятіе качества, кромѣ указанія на степень удовольствія? Вѣдь съ этой точки зрѣнія всякая оцѣнка и всякое качество сводятся исключительно къ удовольствію. Поэтому обо всякомъ предметѣ можно говорить, что онъ *лучше* или *хуже* въ томъ смыслѣ, что онъ доставляетъ больше или меньше удовольствія, но ка-

1) Милль, *op. c.*, 20—24.

кой смыслъ могутъ имѣть эти термины по отношенію къ самому удовольствію? Очевидно, что никакого, если не принимать ихъ, какъ указаніе на количество удовольствія. Поэтому совершенно справедливо и не одинъ разъ указывалось противъ ученія Милля о качественномъ различіи удовольствій на то, что оно стоитъ въ противорѣчій съ основнымъ положеніемъ евдемонизма, потому что вводитъ новый, отличный отъ удовольствія критерій поведенія; мало того, этотъ критерій при ближайшемъ взглядѣ на дѣло оказывается ничѣмъ инымъ, какъ нравственною цѣнностью въ ея отличіи отъ чувства удовольствія. Для того, чтобы спасти гедонистическую доктрину отъ непослѣдовательности и избѣжать признанія нравственной оцѣнки въ качествѣ самостоятельнаго критерія поведенія, Милль стремится напередъ изъ понятія о качественной цѣнности удовольствія устранить мысль о нравственной цѣнности; онъ говоритъ: „если всѣ, или почти всѣ, испытавшіе два какія либо удовольствія, отдають рѣшительное предпочтеніе одному изъ нихъ и къ этому предпочтенію не примѣшивается чувство какой либо нравственной обязанности, то это удовольствіе и будетъ болѣе цѣнное, чѣмъ другое“ ¹⁾. Но этого-то, именно, и нельзя доказать, что возможно качественное предпочтеніе удовольствія, совершенно независимое отъ чувства нравственной обязанности или нравственной цѣнности. Несостоятельность этой попытки провести границу между качественною цѣпностью удовольствія и присущею ему нравственною стороною сказывается на примѣрахъ, указываемыхъ самимъ Миллемъ: чувствительный и честный человѣкъ, говоритъ онъ, не согласится превратиться въ себялюбившаго и подлаго; но неужели возможно, чтобы предпочтеніе, которое принадлежитъ честности сравнительно съ подлостью, было совершенно чуждо нравственнаго элемента? Можно идти даже далѣе и утверждать, что качественное превосходство интеллектуальныхъ и эстетическихъ удовольствій сводится также къ ихъ моральной цѣнности, и самъ Милль незамѣтно для себя въ существѣ дѣла это признаетъ, когда старается объяснить всякое качественное

¹⁾ Милль, ор. с. 21. (Курсивъ нашъ).

предпочтеніе высшихъ удовольствій низшимъ *чувствомъ* *человѣческаго достоинства*, въ которомъ нѣтъ никакой возможности отрицать моральный характеръ.—Такимъ образомъ, первая же добросовѣстная попытка приблизить евдемонистическую теорію къ непосредственному свидѣтельству нравственнаго сознанія чловѣка только обнаружила ея внутреннюю несостоятельность, потому что понятіе качественной цѣнности удовольствія есть скрытое отрицаніе самаго удовольствія, какъ верховнаго и единственнаго критерія поведенія. Вмѣстѣ съ этимъ падаетъ и отождествленіе нравственныхъ мотивовъ поведенія или нравственной оцѣнки съ чувствомъ удовольствія, и выясняется, что моральность поступка существенно отличается отъ его пріятности.

Итакъ, качественное различіе удовольствій—вотъ гибельный пунктъ для гедонистической теоріи или, по крайней мѣрѣ, тотъ пунктъ, съ которымъ она еще не справилась до сихъ поръ. Добросовѣстное признаніе этого пункта ведетъ за собою разрушеніе теоріи, если только она не сумѣетъ какъ нибудь въ концѣ концовъ примирить его съ своимъ основнымъ положеніемъ. Послѣднее возможно только въ томъ случаѣ, если качество удовольствія будетъ сведено на его количество, т. е., на его интенсивность, прочность, чистоту и т. под. Едва ли однако это возможно будетъ сдѣлать: по своей интенсивности нравственное удовлетвореніе далеко уступаетъ физическимъ удовольствіямъ, прочностью оно едва ли превосходитъ хорошо обезпеченное физическое благосостояніе, а его чистота, т. е., по терминологіи Бентама, его свобода отъ страданій, не можетъ ставить его ни въ какое сравненіе со многими другими видами счастья, потому что хорошо извѣстно, что путь добродѣтели труденъ и покрытъ терніями. При томъ же, какъ бы мы ни старались качество удовольствія свести на его количественную сторону, мы всегда будемъ находить въ немъ нѣкоторый неразложимый остатокъ, не имѣющій ничего общаго съ количественными опредѣленіями наслажденія.

Вопросъ о качественной цѣнности удовольствій послѣ Милля былъ въ достаточной степени запутанъ какъ сторонниками, такъ и противниками гедонизма, прічемъ послѣдніе обнаружили наибольшую долю усердія, результаты котораго были какъ

нельзя болѣе благопріятны первымъ. Понятіе качества удовольствія было сведено на ихъ предметное содержаніе. Удовольствія, какъ такового, говорили противники гедонизма, совсѣмъ не существуетъ; существуютъ лишь тѣ или иныя удовольствія, каждый разъ различныя, смотря по свойству удовлетворяемыхъ желаній и удовлетворяющихъ объектовъ: удовольствіе, получаемое нами отъ хорошей музыки совсѣмъ не то же, что удовольствіе ѣды; послѣднее въ свою очередь имѣетъ мало общаго съ наслажденіями любви и т. д. Все это несомнѣнная истина, хотя дѣйствительная причина этого явленія не выяснена въ достаточной степени: между тѣмъ какъ одни думаютъ, что само по себѣ удовольствіе составляетъ вполне опредѣленную и постоянную величину, кажуціяся видоизмѣненія которой объясняются тѣмъ, что она вступаетъ въ тѣсную связь съ другими элементами сознанія; другіе, напротивъ, полагаютъ, что самое чувство удовольствія существенно видоизмѣняется въ своемъ психологическомъ содержаніи отъ этой связи ¹⁾. Но мы пред-

¹⁾ Такъ, Леманъ, напримѣръ, думаетъ, что каждое чувствованіе есть не что иное, какъ *сумма* чувствительнаго тона (Gefühlston) и извѣстнаго рода интеллектуальныхъ состояній—ощущеній или представленій: первое слагаемое остается неизмѣннымъ, тогда какъ второе постоянно мѣняется, что и сообщаетъ чувствованіямъ индивидуальность (Lehmann, Die Hauptgesetze des Gefühlslebens. Leipzig. 1892). Такого-же воззрѣнія держится Геддингъ (Очеркъ Психологіи, основанной на опытѣ. 2 изд. стр. 239, 242, 251—252). Несомнѣнно, что за этимъ воззрѣніемъ остается преимущество наибольшей ясности, простоты и удобства. Нельзя, однако, считать его вполне доказаннымъ. Аргументы Лемана, пытающагося его доказать, не вполне достигаютъ этой цѣли: они доказываютъ только, что чувствованія постоянно стоятъ въ ближайшей зависимости отъ интеллектуальныхъ элементовъ (см. Hauptgesetze des Gefühlslebens, SS. 12—23, 32 sq. 55—56 и др.); но и признавая это, вполне возможно думать, что чувствованія не слагаются изъ представленій или ощущеній, а имѣютъ свое особенное—не интеллектуальное, а эмоціональное—содержаніе; иначе говоря, что разнообразіе чувствованій скрывается въ ихъ собственной природѣ, поскольку мы ихъ рассматриваемъ, какъ субъективныя реакціи, а не сводится всецѣло къ объективнымъ (т. е. интеллектуальнымъ) элементамъ, которые здѣсь являютъ только въ качествѣ причины; можно думать, слѣдовательно, что самый чувствительный тонъ далеко не остается постоянною величиною, что онъ претерпѣваетъ измѣненія, смотря по природѣ чувства, такъ что напримѣръ удовольствіе, доставляемое зрительнымъ ощущеніемъ *само по себѣ* совсѣмъ не то же, что удовольствіе слухового ощущенія. Такого мнѣнія держится Вундтъ (Очеркъ Психологіи, пер. Викторова, М. 1897, стр. 93 сл.); въ извѣстной мѣрѣ его раздѣляетъ и Спенсеръ (Спенсеръ, Основан. Психологіи, ч. II, гл. IX), хотя для гедонистической теоріи первая точка зрѣнія болѣе удобна.

положимъ самое большее, что можно предположить, именно, что удовольствіе само по себѣ не есть что нибудь опредѣленное и постоянное, что оно мѣняется въ зависимости отъ своего предметнаго содержанія. Что отсюда можетъ слѣдовать? Отсюда слѣдуетъ, говорятъ, что удовольствіе, какъ таковое, не можетъ служить ни единственнымъ мотивомъ поведенія, ни принципомъ его оцѣнки. Ни мѣриломъ цѣнности, ни принципомъ выбора не можетъ служить то, что само по себѣ не представляетъ опредѣленной величины, различные виды или количества которой было-бы возможно между собою сравнивать.— Недостатокъ аргументаціи противниковъ гедонизма почти каждый разъ сказывается въ томъ, что изъ ихъ доводовъ слѣдуетъ гораздо больше того, чѣмъ сколько имъ нужно доказать, и это именно обстоятельство самымъ предательскимъ образомъ изобличаетъ слабость избранной ими позиціи: они желаютъ доказать, что удовольствіе не можетъ быть единственнымъ принципомъ выбора и оцѣнки, а изъ ихъ посылокъ всегда вытекаетъ, что удовольствіе совсѣмъ не можетъ служить такимъ принципомъ. Но несостоятельность этого послѣдняго положенія очевидна всякому, потому что въ опытѣ мы постоянно этимъ принципомъ пользуемся. Какъ-бы ни были различны между собою разные роды удовольствія и страданія, все же между ними остается гораздо болѣе общаго, чѣмъ между какими-либо другими состояніями сознанія, и потому они болѣе другихъ состояній сознанія способны служить принципами выбора или оцѣнки. Если иногда качественныя различія удовольствій затрудняютъ выборъ между ними, то это нисколько не колеблетъ общаго положенія, что выборъ долженъ руководиться только пріятными и непріятными послѣдствіями. Какъ бы ни былъ этотъ критерій неудобенъ на практикѣ, могутъ сказать евдемонисты, но этотъ критерій единственный, другого мы не имѣемъ: правда, онъ не гарантируетъ насъ отъ ошибокъ, но безъ него мы были бы совсѣмъ безпомощны. Для того, чтобы опровергнуть гедонизмъ, нужно съ своей стороны указать другой, болѣе совершенный критерій поведенія и только въ этомъ случаѣ аргументація противниковъ гедонизма можетъ быть плодотворна. Что же они указываютъ взамѣнъ удовольствія и

неудовольствія? Въ данномъ случаѣ они ссылаются на *качество* удовольствій и страданій, какъ на принципъ, отличный отъ самаго удовольствія и страданія. Но вѣдь это именно качество и оказалось принципомъ разнообразія чувствованій, а разнообразіе въ свою очередь мѣшаетъ имъ быть искомымъ критеріемъ. Слѣдовательно, если понимать качество удовольствій въ томъ смыслѣ, въ какомъ его часто понимаютъ противники гедонизма, то моралистъ не можетъ изъ него сдѣлать рѣшительно никакого употребленія. Это будетъ ясно на любыхъ примѣрахъ. Положимъ, что удовольствіе, получаемое мною отъ хорошо сваренныхъ щей, качественно отличается отъ удовольствія, доставляемаго мнѣ мороженымъ, а это послѣднее въ свою очередь отличается отъ удовольствія обонять тонкіе духи или отъ удовольствія игры въ винтъ, или отъ удовольствій флирта. *Что отсюда можетъ слѣдовать для моралиста?*— Кажется, что ровно ничего. И здѣсь, какъ мы видѣли это раньше, полемика между гедонистами и ихъ противниками остается внѣ области нравственнаго. Сведя споръ о качествахъ на такую почву, противники гедонизма дали ему въ руки оружіе, при помощи котораго онъ съ успѣхомъ могъ защищать свой наиболѣе слабый пунктъ. Между тѣмъ Милль понималъ качество удовольствія совсѣмъ не такъ, и именно въ его пониманіи ученіе о качествахъ удовольствія способно дать намъ новый принципъ оцѣнки поведенія, не сводимый къ удовольствію самому по себѣ, т. е., иначе говоря, ученіе о качествахъ удовольствія разрушительно для гедонизма исключительно въ той формѣ, въ какой оно находитъ себѣ мѣсто у Милля, и за которую съ особеннымъ стараніемъ должны бы были держаться противники гедонизма. Милль разумѣлъ подъ качествомъ удовольствія не его содержаніе, которое само по себѣ можетъ быть совершенно безразличнымъ для моралиста, а его *достоинство*, степень его благородства и его возвышенности. Доказывать, что таково именно было мнѣніе Милля, нѣтъ нужды, потому что Милль высказывается по этому вопросу съ опредѣленностію, не оставляющею сомнѣній. ¹⁾ Всѣ его доказа-

¹⁾ Милль, Утилитаризмъ, 21—23.

тельствва направлены къ тому, что человѣкъ равно способный цѣнить два рода удовольствія, всегда предпочтетъ *высшее низшему*, и онъ видитъ объясненіе этого факта въ чувствѣ чело-вѣческаго достоинства. Въ этомъ смыслѣ качество удовольствія представляетъ собою *нѣкоторую общую точку зрѣнія*, именно точку зрѣнія *высшаго и низшаго*, которая съ успѣхомъ можетъ быть противопоставлена точкѣ зрѣнія пріятнаго и непріятнаго. Нельзя сказать, чтобы противники гедонизма совсѣмъ про-глядѣли этотъ смыслъ понятія, но ошибка ихъ состоитъ въ томъ, что они не воспользовались имъ въ той степени, въ какой это слѣдовало, и вмѣсто того, чтобы выдвинуть съ наибольшою рельефностью, наоборотъ часто затемняли его, придавая по-нятію качества ту двусмысленность, которая была выгодна только ихъ противникамъ. Что качественное различіе удо-вольствій (отселѣ мы будемъ употреблять это понятіе исклю-чительно въ смыслѣ Милля) связано съ различіемъ ихъ ре-ального содержанія—это неоспоримо, но оно не сводится все-цѣло на это содержаніе; оно представляетъ совершенно особую психологическую реакцію, которая скрываетъ въ себѣ *актъ оцѣнки*, между тѣмъ какъ само по себѣ различіе въ объектив-номъ содержаніи удовольствій можетъ, какъ мы видѣли, этой оцѣнки и не заключать ¹⁾. Здѣсь мы достигли въ критикѣ гедо-низма того пункта, съ котораго должно начаться положительное изслѣдованіе основныхъ предположеній нравственной оцѣнки. Но прежде, чѣмъ перейти къ нему, мы должны разсмотрѣть еще одну точку зрѣнія, съ которой возможно отрицать специ-фическую природу нравственной оцѣнки.

III.

Мы разсмотрѣли ученіе мыслителей, старавшихся такъ или иначе слить нравственную оцѣнку съ евдемонистической, при томъ предположеніи, что послѣдняя въ существѣ дѣла пред-

¹⁾ Да не подумаетъ читатель, что мы отрицаемъ всякое значеніе за существующими критиками гедонизма. Нѣкоторыя изъ этихъ критикъ, превосходны и мы, конечно, имъ очень многимъ обязаны. Но намъ кажется, что въ нихъ почти во всѣхъ въ той или иной мѣрѣ есть одно недоразумѣніе, которое мы и старался выяснить.

ставляетъ особую единственный родъ оцѣнки, обнимающій всѣ другіе. Мы указывали также на то, что противники этой этики чаще всего стараются положить въ основу нравственной теоріи, вмѣсто удовольствій и страданій, отношеніе между объектами и потребностями, предполагая, что такое воззрѣніе на дѣло болѣе согласуется съ данными нравственнаго самосознанія. Последнее, можетъ быть, вѣрно до нѣкоторой степени, но во всякомъ случаѣ сама по себѣ эта точка зрѣнія еще не ведетъ съ неизбѣжностью къ признанію особенной и самостоятельной природы нравственной оцѣнки, что, повидимому, желательно было часто доказать противникамъ гедонизма. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно познакомиться съ тѣмъ опредѣленіемъ понятія нравственной цѣнности, какое мы находимъ у Паульсена. Расходясь съ гедонизмомъ въ воззрѣніяхъ на основныя предположенія человѣческой дѣятельности, ученіе Паульсена должно быть поставлено на ряду съ гедонизмомъ, какъ другая форма отрицанія самостоятельной природы нравственной оцѣнки.

Гедонисты утверждаютъ, что всѣ люди, даже всѣ вообще живыя существа постоянно и всюду стремятся къ удовольствію, что удовольствіе есть единственная вещь, абсолютно желательная, единственная абсолютная цѣль, и что всѣ прочіе желательные предметы желательны не ради себя самихъ, а только какъ средства для этой цѣли. Паульсенъ противопоставляетъ этому положенію данныя самосознанія и естественной исторіи.

Достаточно. разсуждаетъ онъ, представить себѣ на ясномъ примѣрѣ отношеніе средства и цѣли, чтобы убѣдиться, что наше сознаніе совсѣмъ не ставитъ въ такое отношеніе наши дѣйствія съ одной стороны, и удовольствіе—съ другой. На самомъ дѣлѣ положимъ: мнѣ холодно, и я желаю согрѣться. Я могу достигнуть этой цѣли различными средствами: могу привести себя въ движеніе, могу теплѣе одѣться, могу развести огонь; для этой послѣдней цѣли я опять таки могу употребить дрова или торфъ, или уголь. Вотъ отношеніе цѣли и средствъ: цѣль состоитъ въ томъ, чтобы согрѣться; она желательна сама по себѣ; напротивъ средства желательны только ради нея, и потому совершенно безразлично, какое именно изъ

нихъ я выберу; я предпочту то изъ нихъ, какое для меня удобнѣе въ данную минуту. — Теперь вопросъ, въ такомъ-ли отношеніи стоятъ наши дѣйствія къ удовольствію. Любитель музыки идетъ въ концертъ; является-ли удовольствіе для него цѣлю, а музыка средствомъ? Мать, которая спѣшитъ къ своему ребенку, представляетъ-ли себѣ удовольствіе какъ цѣль, а ребенка, какъ средство? Или: неужели Гёте избралъ литературную и научную дѣятельность, какъ средство для достиженія максимума счастья?— Всякій долженъ согласиться, что утверждать подобныя вещи, значитъ говорить бессмыслицу. Въ природѣ человѣка лежатъ извѣстныя стремленія и потребности, ищущія удовлетворенія и осуществленія, извѣстныя силы и способности, требующія проявленія и развитія. При этомъ осуществленіи стремленій и проявленіи и развитіи силъ наступаетъ удовольствіе, но его не было напередъ въ представленіи въ качествѣ предварительно поставленной цѣли, по отношенію къ которой выше указанныя предметы являлись-бы не болѣе какъ средствами. Побужденіе и желаніе его осуществить дано ранѣе всякаго представленія объ удовольствіи и не обусловлено имъ въ своемъ происхожденіи. — Однако можетъ быть такое представленіе дѣла поверхностно, и намъ только кажется, что нашею цѣлю служатъ предметы и дѣйствія, удовлетворяющія потребностямъ, въ дѣйствительности же они только средства для достиженія удовольствія; но благодаря тѣсной ассоціаціи между представленіями цѣли и средствъ, ведущихъ къ ней, намъ кажется, будто мы хотимъ воды или пищи, тогда какъ въ дѣйствительности мы хотимъ только удовольствія, которое сопровождаетъ удовлетвореніе голода или жажды. — „По этому поводу, говоритъ Паульсенъ, мнѣ приходитъ въ голову анекдотъ, который когда-то можно было читать въ летучихъ листкахъ. Англичанинъ сидитъ у воды и удитъ. Къ нему подходитъ мѣстный житель и говоритъ: здѣсь нѣтъ рыбы. На это англичанинъ съ невозмутимомъ миномъ отвѣчаетъ: я ужю не для рыбы, а для удовольствія“. Этотъ англичанинъ, значитъ, разрушилъ предполагаемую ассоціацію и поставилъ ужение и удовольствіе въ непосредственное отношеніе цѣли и средства. Но помимо этого анекдотическаго случая мы не можемъ указать

фактовъ, когда бы сознание чловѣка ставило цѣлю для себя непосредственно удовольствіе, какъ таковое, по отношенію къ которому данный предметъ или дѣйствіе разсматривались бы какъ безразличныя средства.

Если-бы представляемое удовольствіе дѣйствительно служило цѣлю, побуждающею волю къ дѣятельности, то мы вправѣ были бы ожидать, что чѣмъ живѣе и яснѣе представленіе объ удовольствіи, тѣмъ сильнѣе должно быть его дѣйствіе на волю. Но представленіе объ удовольствіи, всего живѣе и яснѣе тотчасъ послѣ того, какъ мы его испытали; въ это же время должно бы быть сильнѣе всего и стремленіе къ нему. Въ дѣйствительности мы наблюдаемъ какъ разъ обратное; явное доказательство, что побужденіе предшествуетъ удовольствію: не представленіе объ удовольствіи создаетъ желаніе и побужденіе, но напередъ данное побужденіе есть причина удовольствія, возникающаго при достиженіи объективной цѣли этой потребности.

Послѣ всего сказаннаго гедонисты могутъ предположить только одно, именно, что удовольствіе, хотя и не служитъ *представляемою* цѣлю, но служитъ дѣйствительнымъ предметомъ стремленій воли; вещи, которыя являются въ сознаніи въ качествѣ послѣднихъ цѣлей, какъ богатство, честь и т. д., суть только какъ-бы предлогъ, представляющійся разуму, въ дѣйствительности-же воля всегда преслѣдуетъ только одну цѣль—удовольствіе. Но это предположеніе нельзя ничѣмъ доказать, кромѣ фактическаго удостовѣренія въ томъ, что воля на самомъ дѣлѣ достигаетъ не той цѣли, которая является только видимымъ предлогомъ, а своей дѣйствительной цѣли. Въ дѣйствительности часто можно сказать какъ разъ наоборотъ: достигается явная цѣль, но не та мнимо-скрытая, которая, согласно теоріи, одна только и имѣетъ значеніе. Любостяжательный достигаетъ богатства, но не находитъ въ немъ того удовольствія, которое оно обѣщало раньше; честолюбивый достигаетъ высокаго положенія, чиновъ, орденовъ, почестей всякаго рода, но они не удовлетворяютъ его страсти; половое побужденіе достигаетъ своей цѣли—продолженія рода, но индивидууму приноситъ разочарованіе, нужду и заботы.

Удовольствіе или удовлетвореніе не составляютъ нашей цѣли, не суть то, чего мы желаемъ, но суть только *показатели* того, что извѣстное существо достигло желаемаго. Говорить, что удовольствіе есть послѣдняя цѣль воли, значитъ, впадать въ чистую тавтологію, какъ если-бы мы сказали, что послѣднею цѣлію воли служитъ достиженіе цѣли, или, что волю удовлетворяетъ ея удовлетвореніе.—Аристотель уже давно указалъ совершенно правильно отношеніе воли и удовольствія: удовольствіе не есть цѣль, но знакъ того, что природа достигла цѣли; въ чувствѣ воля только сознаетъ свое состояніе—осуществленіе или задержку своего стремленія; но называть благомъ само это сознаніе, значитъ впадать въ указанную выше бессмысленную тавтологію: цѣнна не вещь, а та цѣнность, которая ей присуща; удовлетворяетъ не дѣятельность, а то удовлетвореніе, какое она доставляетъ.

Но можетъ быть евдемонистическое ученіе болѣе право въ отрицательной формѣ: можетъ быть побужденіемъ къ дѣятельности служить не чувство удовольствія, а чувство неудовлетворенности и страданія?—Безъ сомнѣнія это часто бываетъ, но невозможно утверждать, что это бываетъ всегда и неизбѣжно. Развѣ чувство неудовольствія побудило Гете писать свои поэтическія произведенія? Развѣ страданіе принуждаетъ дитя заниматься играми? Развѣ оно гонитъ земледѣльца на его папню, лишь только онъ почувствуетъ вѣяніе весны? Нѣтъ, побужденіе предшествуетъ страданію, какъ и удовольствію; страданіе или неудовольствіе возникаютъ только тогда, когда побужденіе неудовлетворено, подобно тому, какъ удовольствіе возникаетъ вслѣдъ за его удовлетвореніемъ.

Итакъ, данныя самосознанія указываютъ на то, что удовольствіе и неудовольствіе суть вторичныя, а не первичныя явленія въ процессѣ человѣческой дѣятельности, и не могутъ быть названы ея основаніемъ или послѣднею цѣлію. Это свидѣтельство самосознанія вполне согласуется съ данными естественной исторіи. На первоначальныхъ ступеняхъ жизни страданіе и удовольствіе являются лишь показателями благопріятныхъ и неблагопріятныхъ для жизни условій окружающей среды: страданіе предостерегаетъ отъ предметовъ и дѣйствій, веду-

щихъ за собой разрушеніе и уничтоженіе жизни; удовольствіе, наоборотъ, привлекаетъ живое существо къ тому, что полезно для жизни индивида или рода. Сама по себѣ дѣятельность побужденій въ животной жизни совсѣмъ не предполагаетъ напередъ данной наличности чувствъ и даже познаній. Только что выдунувшійся изъ яйца цыпленокъ начинаетъ тотчасъ же расклеивать зерно. Его побуждаютъ къ этому вовсе не страданія голода и еще меньше представленіе объ удовольствіи, имѣющемъ послѣдовать за принятіемъ пищи; имъ руководитъ инстинктивное побужденіе, существующее ранѣе всякаго чувства, которое служитъ только формою сознанія удовлетворенности или неудовлетворенности побужденія. Біологическое назначеніе чувствованій удовольствія и страданія первоначально состоитъ только въ томъ, чтобы руководить дѣйствіями существа, направляя его къ полезному и предостерегая или отвращая отъ вреднаго. Поэтому біологъ не можетъ признать удовольствіе абсолютною цѣлію жизни. Его назначеніе нисколько не выше, чѣмъ и назначеніе страданія—служить руководствомъ для воли. Уже одинъ вопросъ о назначеніи страданія въ жизни долженъ поставить въ затрудненіе евдемонистическую теорію: если удовольствіе есть абсолютная цѣль жизни, то что же тогда страданіе? Абсолютно противоположное цѣли, нецѣлесообразное? Но этого, очевидно, никто не можетъ сказать: напротивъ, оно очень цѣлесообразное средство предостереженія живого существа отъ того, что вредно послѣднему. Такимъ образомъ, страданіе не менѣе цѣлесообразно, чѣмъ и удовольствіе. Уже однимъ тѣмъ, что вслѣдъ за удовлетвореніемъ потребности прекращается удовольствіе, природа рѣшительно устраняетъ мысль о томъ, будто удовольствіе служитъ абсолютною цѣлію живого существа ¹⁾.

То, что гедонистъ можетъ возразить противъ этой критики, нашъ читатель уже знаетъ. Евдемонистъ прежде всего можетъ сказать, что ссылка на біологію не имѣетъ для него никакого значенія: „мы, скажетъ онъ, рѣшаемъ вопросъ не о томъ, какими путями дѣйствовала и дѣйствуетъ природа, а о томъ, какъ мы должны дѣйствовать; если мы и должны принимать

1) *Fr. Paulsen, System der Ethik. Erste Hälfte SS. 195—210.*

въ расчетъ тенденціи самой природы, то лишь напередъ опредѣливъ ихъ отношеніе къ нашимъ сознательнымъ цѣлямъ; мы не хотимъ и не можемъ служить такимъ же слѣпымъ орудіемъ въ рукахъ природы, какъ вылупившійся изъ яйца пыленокъ, на котораго вы ссылаетесь. Поэтому мы просто на просто не хотимъ имѣть дѣла съ вашими біологическими аргументами, когда у насъ идетъ рѣчь объ опредѣленіи самаго понятія цѣнности“. Что же касается остальной части аргументаціи Паульсена, то ея неубѣдительность для гедониста ясна изъ того, что мы говорили выше. Правда то, что человѣкъ стремится всегда къ извѣстнымъ объектамъ, но отнимите у этихъ объектовъ свойство доставлять удовольствіе, и стремленіе къ нимъ для насъ станетъ не мотивированнымъ. Изъ доводовъ Паульсена можно вывести только то, что человѣкъ преслѣдуетъ не удовольствіе вообще, а удовольствія извѣстнаго опредѣленнаго рода, смотря по тому, какое изъ нихъ имѣтъ наибольшую степень привлекательности въ данную минуту по состоянію его потребностей, но этими доводами вовсе не опровергается положеніе, что цѣнность вещей понятна намъ только въ силу доставляемаго ими удовольствія: удовольствіе остается для нашего сознанія единственнымъ критеріемъ цѣнности ¹⁾. Паульсенъ старается свести ученіе гедонистовъ къ простой тавтологіи. Но это едва ли опроверженіе. Тавтологія здѣсь можетъ происходить отъ того, что ученіе евдемонистовъ сводится къ тождественному положенію— $a=a$, что именно и старался до-

¹⁾ Нѣкоторые частные доводы Паульсена кажутся намъ несерьезнымъ и даже софистичнымъ. Такъ на одинъ изъ наиболее сильныхъ аргументовъ гедонизма, когда послѣдній ссылается на законы ассоціаціи, Паульсенъ отвѣчаетъ, какъ мы видѣли, только шуткою, заимствованною изъ уличной прессы: это значитъ обойти затрудненіе, вмѣсто того, чтобы его разрѣшить.—Ссылка Паульсена на то, что мысль объ удовольствіи всегда живѣе послѣ того, какъ оно испытано, и однако въ это время оно всего менѣе способно служить мотивомъ поведенія,—едва ли справедлива. Можетъ быть представленіе объ удовольствіи правильнѣе и опредѣленнѣе именно въ этотъ моментъ; но чтобы оно было ярче, живѣе и интенсивнѣе послѣ удовлетворенія потребности,—это совершенно невѣрно. Наоборотъ, именно валичность неудовлетворенной потребности заставляетъ наше воображеніе рисовать картину удовольствія особенно живыми и яркими красками, которая иногда даже не соотвѣтствуетъ дѣйствительности; не слѣдуетъ, конечно, въ этомъ случаѣ упускать изъ вниманія и того обстоятельства, что соразмѣрно съ этимъ возрастаетъ в живость страданія отъ неудовлетвореннаго стремленія.

казать Милль, говоря, что желать известной вещи и находить ее приятною—одно и то же. Въ этомъ случаѣ тавтологія перестаетъ быть бессмысленнымъ повтореніемъ; она означаетъ очевидность. Когда заходитъ рѣчь о первичныхъ данныхъ сознанія, которыя не могутъ опредѣляться иначе, какъ черезъ самихъ себя, мы естественно приходимъ къ тождеству. Но вѣдь никто не находитъ нелѣпостью, когда говорятъ объ „искусствѣ для искусства“, о „долгѣ ради долга“, желая этимъ сказать, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ принципами, дальше которыхъ идти нельзя. Еще большее количество людей согласится въ томъ, что къ числу такихъ первичныхъ вещей принадлежитъ удовольствіе. Нужно къ тому же прибавить, что гедонисты могутъ формулировать свои положенія вовсе не въ той формѣ, которую имъ хочетъ навязать Паульсенъ. Паульсенъ стремится свести ученіе гедонистовъ къ такимъ положеніямъ: „цѣнна не вещь, а та цѣнность, которая ей присуща; удовлетворяетъ не дѣятельность, а то удовлетвореніе, которое она доставляетъ“. На это гедонисты скажутъ: „нѣтъ, цѣнна вещь, но ея цѣнность именно и состоитъ въ доставляемомъ ею удовольствіи; насъ удовлетворяетъ дѣятельность, но сказать это значитъ сказать не что иное, какъ то, что дѣятельность доставляетъ намъ удовольствіе; удовлетвореніе въ сферѣ сознанія можетъ отражаться только въ формѣ удовольствія; поэтому то сказать, что известная дѣятельность или вещь цѣнна и сказать, что онѣ пріятны,—это одно и то же. Понятія цѣннаго, или хорошаго, и пріятнаго совпадаютъ“. Въ концѣ концовъ теорія Паульсена сама до неразличимости сливается съ гедонизмомъ, потому что пріятное и цѣнное совпадаютъ и съ точки зрѣнія Паульсена. Удовольствіе, по его мнѣнію, служитъ показателемъ известнаго отношенія объектовъ къ нашей волѣ, иначе говоря, показателемъ цѣнности. Легко однако показателя цѣнности отождествить съ самою цѣнностью. Допустимъ только, что удовольствіе служитъ *единственнымъ* показателемъ цѣнности, т. е., иначе говоря, единственною формою, въ которой мы можемъ сознавать цѣнность, и примемъ во вниманіе, что та цѣнность, о которой ведутъ рѣчь, какъ гедонисты, такъ и Паульсенъ, можетъ быть дана только въ нашемъ сознаніи и помимо

него не существуетъ. Отсюда очень легко сдѣлать выводъ, что сознание цѣнности не отличается отъ цѣнности, а такъ какъ сознавать цѣнность, по сдѣланному нами предположенію, можно только въ видѣ удовольствія, то всякая цѣнность совпадаетъ съ удовольствіемъ. Но даже и помимо этого теорія Паульсена въ опредѣленіи понятія цѣнности до такой степени приближается къ гедонизму, что не всякій читатель замѣтитъ между ними разницу, и это должно быть особенно поучительно для тѣхъ, которые, выступая въ защиту интересовъ нравственнаго чувства противъ теоріи гедонизма, стараются построить критику послѣдняго на ученіи Паульсена ¹⁾.

Хотя Паульсенъ вовсе не склоненъ отождествлять цѣнное съ пріятнымъ, или цѣнность съ удовольствіемъ, однако и онъ самъ даетъ такое опредѣленіе понятія, при которомъ теряется отличительный характеръ нравственной цѣнности, и она сливается со всякой другой цѣностью. Въ этомъ случаѣ Паульсенъ изъ противника гедонистовъ превращается въ ихъ союзника до такой степени, что между нимъ и Спенсеромъ исчезаетъ почти всякое различіе, и самъ Паульсенъ даже въ этомъ случаѣ отождествляетъ свою, какъ онъ называетъ, телеологическую этику съ эвдемонистической ²⁾. Желая выяснитъ значеніе терминовъ *хорошій* и *дурной*, Паульсенъ повторяетъ почти цѣликомъ мысли и даже примѣры Спенсера. „Мы называемъ, говоритъ Паульсенъ, какое-нибудь орудіе, напр. ножъ хорошимъ. Что мы ему этимъ приписываемъ? Мы хотимъ этимъ сказать, что ножъ остеръ и легко рѣжетъ, что онъ проченъ и потому долго прослужитъ, что его ловко держать въ рукахъ и т. д., въ общемъ-же все это сводится къ тому, что онъ пригоденъ къ выполненію своей цѣли.—Мы называемъ извѣстнаго человѣка хорошимъ стрѣлкомъ, ораторомъ, работникомъ; что ему этимъ приписывается? Что онъ хорошо выполняетъ свои отдѣльныя задачи. Конечно, даже хорошій стрѣлокъ можетъ дать промахъ, это будетъ уже зависѣть отъ обстоятельствъ; но онъ имѣетъ

¹⁾ См. напр., статью *Челпанова*: Моральная система утилитаризма. *Міръ Воинъ*. 1900. Ноябрь. Стр. 72—87.

²⁾ *Paulsen, Syst. d. Ethik, SS. 171—172.*

всѣ свойства, которыми обуславливается мѣткость: вѣрный глазъ, спокойную руку и т. д. Мы называемъ того же человѣка хорошимъ хозяиномъ; этимъ мы хотимъ сказать, что онъ обладаетъ свойствами, отъ которыхъ зависитъ успѣхъ домашняго хозяйства: онъ прилеженъ, дѣятеленъ, бережливъ, осмотрителенъ, честенъ, внушаетъ къ себѣ довѣріе, и достаточно знаетъ людей, чтобы не дать имъ обмануть себя. Мы называемъ женщину хорошей матерью, мужчину хорошимъ отцомъ; этимъ мы приписываемъ имъ способности, на которыхъ основывается выполненіе задачи воспитанія, насколько послѣднее зависитъ отъ воспитателя, т. е.: проникательность, добросовѣстность, твердость, самоотверженность. Мы называемъ кого-нибудь хорошимъ гражданиномъ; этимъ мы утверждаемъ, что онъ обладаетъ свойствами, на которыхъ основано выполненіе задачи гражданина. Задача гражданина, какъ такового,—служить благополучію государства; ни одинъ человѣкъ въ отдѣльности не можетъ создать его; но онъ называется добрымъ гражданиномъ, если онъ соединяетъ въ себѣ лойяльное настроеніе, внимательность къ нуждамъ общества и готовность принести жертву для его благополучія. Мы называемъ кого-нибудь хорошимъ другомъ; этимъ мы утверждаемъ опять, что онъ обладаетъ свойствами, на которыхъ основывается выполненіе специфической задачи друга: онъ пріятенъ въ обращеніи, его веселость и любезность дѣлаютъ его присутствіе радостнымъ для насъ, онъ способенъ и готовъ помогать намъ совѣтомъ и дѣломъ, онъ вѣренъ, т. е. преданъ намъ не только въ счастья, но и въ несчастія.—Итакъ, во всѣхъ этихъ случаяхъ слово *хорошій* означаетъ обладаніе тѣми свойствами, на которыхъ основано выполненіе задачи какой-либо вещи, или какого-либо лица: оно выражаетъ, что кто-либо способенъ сдѣлать то дѣло, которое на немъ лежитъ.—Что-же теперь означаетъ это слово, если мы высказываемъ его о человѣкѣ вообще, если мы называемъ кого-нибудь хорошимъ человекомъ? Получаетъ-ли оно здѣсь сразу другой смыслъ? Очевидно, что нѣтъ; если кого-нибудь называютъ хорошимъ человекомъ, то это означаетъ не что иное, какъ то, что онъ соединяетъ въ себѣ всѣ тѣ свойства, благодаря которымъ онъ является хорошимъ работникомъ, хо-

зяиномъ, отцомъ, гражданиномъ, другомъ. Если-бы онъ не имѣлъ ни одного изъ перечисленныхъ свойствъ, а имѣлъ какъ разъ противоположныя, то мы называли-бы его не хорошимъ, а дурнымъ и ни на что негоднымъ человѣкомъ. Хорошій человѣкъ есть, слѣдовательно, человѣкъ, соединяющій въ себѣ всѣ тѣ качества, на которыхъ основано разрѣшеніе всѣхъ жизненныхъ задачъ человѣка, насколько оно зависитъ отъ его воли¹⁾.

Итакъ, вмѣстѣ съ Спенсеромъ Паульсенъ утверждаетъ, что слово *хорошій* во всѣхъ случаяхъ своего употребленія имѣетъ одинъ и тотъ же смыслъ и что оно означаетъ именно пригодность вещи или лица къ выполненію извѣстнаго назначенія или цѣли. Но Паульсенъ, какъ мы видѣли, не склоненъ сводить всѣ цѣли къ удовольствію и хотя признаетъ послѣднюю цѣлію благополучіе или полноту жизни человѣчества, но не склоненъ это благополучіе отождествлять съ удовольствіемъ, а стремится повясть его болѣе объективно—въ смыслѣ удовлетворенія всѣхъ заложенныхъ въ природѣ человѣка стремленій и правильного отправленія присущихъ ему функцій²⁾. Это различіе однако оказывается не настолько существеннымъ, чтобы спасти этику Паульсена отъ тѣхъ затрудненій, которыя служатъ камнемъ преткновенія для гедонизма.

Стремясь слить нравственную оцѣнку съ телеологической, Паульсенъ, подобно евдемонистамъ, лишаетъ себя возможности провести границу между нравственнымъ и безнравственнымъ. Это можно видѣть яснѣе всего изъ того опредѣленія хорошаго человѣка, которое является результатомъ выше приведеннаго анализа. Въ понятіе о хорошемъ человѣкѣ, по этому опредѣленію, входитъ выполненіе всѣхъ жизненныхъ задачъ. Но если мы хотимъ употреблять терминъ *хорошій* въ его этическомъ значеніи, то мы въ данномъ случаѣ никакъ не можемъ согласиться съ Паульсеномъ. И прежде всего, нѣкоторыя изъ тѣхъ задачъ, о которыхъ говоритъ онъ самъ въ данномъ случаѣ, не имѣютъ ничего общаго или имѣютъ очень мало общаго съ понятіемъ о нравственно хорошемъ человѣкѣ: для сужденія о нравственномъ достоинствѣ совершенно безразлично, будетъ-ли

¹⁾ Paulsen, l. c., SS. 172—173.

²⁾ Ibid SS. 174, 210—212, 215—216.

данный человѣкъ хорошимъ или плохимъ стрѣлкомъ, и даже, хорошимъ или плохимъ хозяиномъ. Но съ точки зрѣнія Паульсена никакъ нельзя провести границы между тѣми задачами, которыя должны войти въ понятіе хорошаго человѣка, и тѣми, которыя здѣсь не могутъ имѣть мѣста. Хорошо то, что приспособлено къ выполненію своей задачи. Между тѣмъ человѣкъ можетъ себѣ поставить „задачу“, прямо противорѣчащую требованіямъ морали: красть, убивать своихъ ближнихъ. Тогда спрашивается: почему, наряду съ представленіемъ о хорошемъ стрѣлкѣ, представленія о хорошемъ ворѣ и хорошемъ убійцѣ не должны войти въ сумму тѣхъ признаковъ, изъ которыхъ складывается наше понятіе о хорошемъ человѣкѣ? Отсюда можно видѣть, что наше одобреніе не можетъ имѣть въ виду исключительно *отношеніе* между поступками или свойствами и цѣлью, оно должно имѣть въ виду прежде всего самую цѣль, и съ этой точки зрѣнія Паульсенъ могъ бы возразить противъ указанныхъ примѣровъ, ссылаясь на то, что, по его ученію, послѣднею цѣлью поведенія должно служить нормальное отправленіе всѣхъ свойственныхъ природѣ человѣка функцій, между тѣмъ какъ воровство и убійство не принадлежатъ къ числу такихъ функцій. На это можно было бы сказать, что стремленіе къ воровству и убійству можетъ быть свойственно даннымъ существамъ по самой ихъ природѣ, и что ссылка на *ненормальность* такихъ отправленій едва-ли можетъ имѣть твердую точку опоры въ ученіи Паульсена: вѣдь это ученіе въ своей основѣ не идетъ и не можетъ идти дальше *факта*, что такія то силы и стремленія присущи природѣ; отсюда оно выводитъ, что ихъ проявленіе и развитіе должно служить высшею цѣлью, но это опять-таки не болѣе, какъ санкціонированіе факта, потому что, разъ стремленія и силы даны въ дѣйствительности, то онѣ уже неизбежно ищутъ своего проявленія или удовлетворенія. Но пока нѣтъ другого, высшаго критерія, факты остаются равноправными и ихъ количество не можетъ говорить ни въ пользу, ни противъ нихъ; поэтому нельзя понять, почему стремленіе нѣкоторыхъ частныхъ лицъ менѣе нравственно и похвально, чѣмъ стремленіе большинства; конечно большинство, какъ болѣе сильное, всегда можетъ ограничить невыгодныя для

него стремленія частныхъ лицъ, однако само собою понятно, что это внѣшнее ограниченіе тогда не будетъ имѣть ничего общаго съ нравственностію. Но если мы даже оставимъ въ сторонѣ такіе инстинкты и стремленія, которые по всей справедливости должно признать ненормальными, и тогда остается въ силѣ то возраженіе противъ ученія Паульсена, что оно не въ состояніи провести границу между нравственными и безнравственными естественными влеченіями: съ точки зрѣнія этого ученія ѣсть и пить, удовлетворять половую потребность, предаваться гнѣву или трусости (вѣдь то и другое—совершенно нормальныя и естественныя чувства)—все это настолько же похвально, какъ и совершеніе любого благороднаго, самоотверженнаго поступка. Воля человѣка, говоритъ Паульсенъ, „всюду направлена на то, чтобы отправлять всѣ тѣ функціи, къ которымъ въ его природѣ лежатъ способности: онъ желаетъ играть и работать, пріобрѣтать и наслаждаться, творить и создавать, любить и ненавидѣть, повиноваться и господствовать, мечтать и отдаваться поэзіи, изслѣдовать и мыслить; онъ желаетъ пережить отношеніе дитяти къ родителямъ, ученика и воспитанника къ учителямъ и воспитателямъ, его воля находитъ въ свое время во всемъ этомъ высшее удовлетвореніе; онъ желаетъ жить какъ братъ между братьями, какъ другъ съ друзьями, какъ товарищъ съ товарищами, какъ врагъ съ врагами; онъ хочетъ быть отцомъ, супругомъ и гражданиномъ, и его послѣдняя воля—въ мирѣ почитать съ своими предками. Слѣдовательно развитіе *всѣхъ* естественныхъ расположеній въ силы и сноровки, въ способности и добродѣтели и осуществленіе ихъ въ полнотѣ человѣческой жизни—вотъ абсолютная цѣль, къ которой направлена воля человѣка; такая жизнь составляетъ для него абсолютное благо, или абсолютную цѣнность“¹⁾. Такимъ образомъ игра и работа, пріобрѣтеніе и отреченіе отъ имущества, любовь и ненависть дѣлаются совершенно равноправными: всѣ они входятъ на одинаковыхъ правахъ въ понятіе абсолютнаго блага. Все это вполне послѣдовательно съ точки зрѣнія Паульсена, хотя и не согласно съ

1) Paulsen, l. c., S. 211.

требованіями нравственнаго сознанія. Но та откровенность, съ которой Паульсенъ поставилъ на видъ естественные выводы изъ своихъ основныхъ посылокъ, принципиально отрицающіе всякую этику, повидимому смутила его самого и вотъ онъ вскорѣ вслѣдъ за тѣмъ пытается ограничить только что признанную въ самыхъ широкихъ размѣрахъ свободу слѣдованія естественнымъ влеченіямъ: среди всѣхъ другихъ силъ и способностей онъ отдаетъ предпочтеніе разуму и социальнымъ добродѣтелямъ на томъ основаніи, что они представляютъ собою специфически—человѣческія и высшія функціи ¹⁾. Но какой смыслъ можетъ имѣть понятіе *высшій* съ точки зрѣнія Паульсена? Вѣдь всякая оцѣнка, по его мнѣнію, только указываетъ на отношеніе предмета или дѣйствія къ своей цѣли; сами цѣли остаются равноправными, если только мы ихъ не поставимъ въ подчиненное отношеніе другъ къ другу, заставивъ однѣ изъ нихъ служить другимъ, но и въ этомъ послѣднемъ случаѣ неясно, почему умственная дѣятельность выше питанія, когда первая также хорошо можетъ служить для послѣдняго цѣлью, какъ и средствомъ. Именно съ той самой эволюціонной точки зрѣнія, на которую пытается стать Паульсенъ, съ успѣхомъ можно доказывать, что разумъ обязанъ своимъ происхожденіемъ и развитіемъ какъ разъ тому, что онъ служитъ наилучшимъ средствомъ для болѣе совершеннаго удовлетворенія матеріальныхъ потребностей, между которыми питаніе занимаетъ главное мѣсто. Указаніе на то, что человѣкъ находитъ въ умственной и социальной дѣятельности наибольшее удовлетвореніе, ²⁾—невѣрно, или лучше сказать, неточно: здѣсь человѣкъ находитъ *высшее* удовлетвореніе, но нельзя сказать, чтобы большее; а объ томъ и рѣчь, что съ такими понятіями, какъ *высшій* и *низшій*, теоріи Паульсена совершенно нечего дѣлать; она не въ состояніи связать съ ними настоящаго ихъ смысла. Единственнымъ основаніемъ для предпочтенія умственныхъ и социальныхъ функцій у Паульсена остается то, что онѣ составляютъ послѣднюю ступень въ развитіи органическаго міра, такъ сказать, послѣднее слово естественной исторіи ³⁾.

¹⁾ Paulsen, l. c., 215.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibidem.

Такимъ образомъ, различіе между низшимъ и высшимъ сводится просто къ хронологіи, такъ какъ съ точки зрѣнія Паульсена едва ли мы имѣемъ право примѣшивать сюда идею совершенства, отличающаго послѣдующую ступень отъ предыдущей: низшее существо можетъ быть такъ же хорошо приспособлено къ своимъ цѣлямъ, какъ высшее къ своимъ.

Если мы въ качествѣ принципа для выдѣленія извѣстныхъ функцій въ разрядъ высшихъ примемъ то, что эти функціи являются специфическою особенностью человѣка, то, не говоря уже о томъ, что это введеніе новаго критерія представляетъ собою *petitio principii*, мы и съ помощью его не достигнемъ желаемыхъ результатовъ. Относительно того, что разумъ представляетъ отличительную особенность человѣка, не всѣ станутъ спорить съ Паульсеномъ. Но уже совершенно несомнѣнно, что социальныя влеченія не составляютъ отличительной особенности человѣка, между тѣмъ Паульсенъ ставитъ ихъ въ разрядъ высшихъ функцій. Съ другой стороны, приготовленіе одежды, постройка жилищъ и т. п. составляютъ отличительную особенность человѣческой жизни, не слѣдуетъ ли поэтому поставить ихъ выше благожелательныхъ склонностей? Мало того, есть виды обмана, предательства, насилія и распутства, недоступныя животнымъ и широко распространенныя въ человѣчествѣ; не относятся ли намъ къ нимъ съ уваженіемъ только потому, что они составляютъ отличительную особенность человѣческаго общежитія? Высшія функціи—умственныя и социальныя—можно назвать специфически человѣческими только въ томъ смыслѣ, что человѣкъ признаетъ въ этихъ функціяхъ свое назначеніе, что онъ самъ сознательно выдѣляетъ ихъ изъ другихъ въ качествѣ задачи, заслуживающей особаго вниманія. Но это происходитъ именно потому, что человѣкъ признаетъ за ними *высшее* достоинство. Слѣдовательно не потому эти функціи являются высшими, что онѣ специфическія для человѣка, а потому онѣ и заслуживаютъ въ извѣстномъ смыслѣ названія специфическихъ, что онѣ являются высшими для человѣка. Специфическое для человѣка здѣсь именно составляетъ самая способность—различать высшее и низшее. Но признать эту способность въ качествѣ специфической

функціи—это и значитъ признать, что мы имѣемъ критерій особенной природы для опредѣленія нравственной цѣнности ¹⁾.

Здѣсь, какъ и раньше—послѣ критики Спенсера—мы должны предостеречь читателя отъ вывода, будто этика Паульсена совсѣмъ несостоятельна. Напротивъ, со многими достоинствами этики Спенсера она совмѣщаетъ свободу отъ нѣкоторыхъ ея недостатковъ. Этика Паульсена сама по себѣ достаточно возвышена и ея окончательные выводы иногда способны примирить съ нею наше нравственное чувство: начавъ съ хорошихъ сапоговъ и хорошаго ножа, она кончаетъ тѣмъ, что возводитъ насъ до царства высшаго человѣческаго совершенства и даже пытается ввести насъ въ царство Божіе. Но мы думаемъ, что такіе богатые выводы не могутъ вытекать изъ того слишкомъ скуднаго основанія, которое имъ предпосылается въ видѣ раньше приведеннаго нами общаго опредѣленія основныхъ понятій нравственной оцѣнки. На положеніи, что хорошее всегда означаетъ не что иное, какъ пригодное для какой бы то ни было цѣли, нельзя построить никакой этики. Для этого неизбежно будетъ расположить самыя цѣли въ порядкѣ высшаго и низшаго достоинства, подобно тому, какъ евдемонисты выпущены были сдѣлать это относительно удовольствій. Самъ Паульсенъ хорошо видѣлъ эту необходимость и пытается расположить цѣли въ порядкѣ ихъ сравнительнаго достоинства.

¹⁾ Подобно Спенсеру, съ которымъ Паульсенъ имѣетъ много общаго, послѣдній стремится опредѣлить понятіе о цѣнности поведенія, не обращаясь къ нравственному чувству. Однако и Паульсенъ не находитъ возможнымъ обойти молчаніемъ это явленіе. Но онъ (опять—подобно Спенсеру) старается показать, что чувство долга и совѣсть не могутъ внести новыхъ элементовъ въ понятіе цѣнности. „Противорѣчіе между долгомъ и склонностью, говоритъ онъ, есть дѣло случая и исключенія. Обязанности долга и нравственные законы суть формулы, въ которыхъ выражается природа и направленіе *дѣйствительной* воли цѣлаго общества, какъ она проявляется въ отдѣльныхъ индивидуумахъ“ (System der Ethik, S. 267). До известной степени Паульсенъ правъ въ своемъ опредѣленіи чувства долга, но этимъ опредѣленіемъ только правильно (какъ мы увидимъ послѣ) отмѣчается одинъ изъ факторовъ происхожденія чувства долга, а не его психологическое содержаніе. Чувство долга не только указываетъ известное направленіе воли индивидуума, но рѣшительно выдѣляетъ это направленіе изъ другихъ ея проявленій, какъ нѣчто особенное по своему *достоинству*, какъ *цѣнность высшаго порядка*, несравнимую съ другими родами дѣятельности. Это послѣднее обстоятельство и показываетъ, что то общее опредѣленіе цѣнности, которое даетъ Паульсенъ, является недостаточнымъ для нравственной области.

Но тѣ принципы, которыми онъ въ данномъ случаѣ хочетъ руководиться, совсѣмъ не вытекаютъ изъ положенія, что понятіе цѣльности не означаетъ ничего, кромѣ пригодности для какой либо цѣли. Принципъ оцѣнки, взятый Паульсенемъ—слишкомъ общій. Для того, чтобы получить опредѣленное содержаніе, оцѣнка неизбѣжно должна быть сведена къ извѣстнымъ чувствамъ, которыя въ концѣ концовъ и выражаютъ собою достоинство цѣли. Смотря по качеству этихъ цѣлей и понятія хорошаго и дурного получаютъ тотъ или другой реальный смыслъ. Такимъ образомъ оцѣнка телеологическая сама по себѣ никогда не можетъ быть достаточною и менѣе всего она способна установить сравнительное достоинство самихъ цѣлей.

Главный недостатокъ теорій, отрицающихъ особенную и самостоятельную природу нравственной оцѣнки, заключается въ томъ, что послѣдовательные результаты ихъ всякій разъ превосходятъ ихъ первоначальныя цѣли: пытаюсь объяснить нравственность чрезъ сопоставленіе ея съ болѣе обширною областью фактовъ, опѣ приходятъ къ положеніямъ, которыя по существу дѣла служатъ не объясненіемъ, а отрицаніемъ морали; будемъ ли мы сводить нравственное къ пріятному или цѣлесообразному, мы лишаемъ себя возможности провести границу между нравственнымъ и безнравственнымъ и рискуемъ упразднить самую нравственную точку зрѣнія. Имѣя въ виду опредѣлить понятіе нравственнаго, эти теоріи вмѣсто того обращаютъ его въ какой то призракъ, угрожающій каждую минуту исчезнуть и оставить послѣ себя пустое мѣсто. Справедливость однако требуетъ признать, что какъ въ общемъ предположеніи этихъ теорій, такъ и въ каждой изъ нихъ въ—частности есть элементы истины. Прежде всего, съ какой-бы точки зрѣнія мы ни производили оцѣнку, въ ней всегда есть нѣчто общее, общій признакъ формальнаго свойства: всякая оцѣнка выражаетъ одобреніе или порицаніе, т. е., констатируетъ то или иное отношеніе воли къ даннымъ предметамъ, явленіямъ и дѣйствіямъ—въ одномъ случаѣ положительное, въ другомъ отрицательное; первое показываетъ, что предметы или дѣйствія въ

томъ или другомъ смыслѣ желательны, второе устанавливаетъ какъ разъ обратное, именно, что воля въ какомъ-либо отношеніи отвергаетъ эти вещи, признаетъ ихъ нежелательными. Такимъ образомъ стремленіе свести всѣ виды оцѣнки къ одному общему источнику получаетъ нѣкоторую законность. Но ошибка разсмотрѣнныхъ теорій состоитъ въ томъ, что онѣ не придаютъ должнаго значенія глубокимъ различіямъ, существующимъ между нѣкоторыми типами оцѣнки, которыя не позволяютъ смѣшивать ихъ въ одномъ общемъ опредѣленіи. Кромѣ этого общаго элемента истины, заключающагося въ евдемонистической и телеологической теоріяхъ, каждая изъ нихъ имѣетъ въ свою пользу особыя основанія, каждая изъ нихъ отмѣчаетъ по своему нѣкоторые общіе элементы всякой оцѣнки. Евдемонисты вполне правы, когда утверждаютъ, что всякая оцѣнка связана съ чувствами удовольствія и неудовольствія: никто не можетъ отрицать того, что нравственное само по себѣ намъ пріятно, а безнравственное, помимо всего прочаго, непріятно. Теорія гедонизма становится ошибочною съ того пункта, когда она начинаетъ утверждать, что нравственное есть *не что иное, какъ пріятное*, потому что наше нравственное сознание говоритъ намъ, что существо нравственной оцѣнки совсѣмъ не исчерпывается этими чувствами. Точно также телеологическая теорія права по-своему и также до извѣстнаго предѣла. Что во всякую оцѣнку, кромѣ сознанія той или другой цѣнности самаго принципа оцѣнки или извѣстной цѣли, входитъ также мысль о степени приспособленія предмета, свойства или дѣйствія къ данной цѣли—это также вѣрно. Но когда теорія старается свести сущность всякой оцѣнки на отношеніе средства къ цѣли, то она лишаетъ себя возможности установить сравнительное достоинство самихъ цѣлей и въ частности высшее достоинство нравственной цѣли. Общая погрѣшность обѣихъ теорій состоитъ въ томъ, что онѣ заводятъ фундаментъ шире зданія: онѣ хотятъ объяснить нравственность изъ такихъ общихъ признаковъ, которые не заключаютъ въ себѣ ничего ни нравственнаго, ни безнравственнаго и стоятъ, слѣдовательно, внѣ области морали; онѣ хотятъ, такимъ образомъ создать, нравственное изъ ничего, забывая, что *ex nihilo nihil fit*.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Февраля  № 3.  1902 года.

Содержаніе. Разъяснительное постановленіе Святѣйшаго Синода.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1900—1901 учебный годъ (продолженіе).—Журналы Съѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа, бывшаго 18 сентября 1901 года.—Журналы Съѣзда духовенства Купянскаго училищнаго округа, бывшаго 19 сентября 1901 года.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Разъяснительное постановленіе Святѣйшаго Синода.

Отъ 12—21 декабря 1901 года за № 5083, по вопросу о *допущеніи къ переекзаменовкамъ оканчивающихъ курсъ ученія въ епархіальныхъ женскихъ училищахъ воспитанницъ.*

Въ виду того, что окончившія полный курсъ ученія воспитанницы епархіальныхъ женскихъ училищъ, на основаніи § 111 устава сихъ училищъ, получаютъ право на званіе домашнихъ учительницъ лишь тѣхъ предметовъ, въ коихъ оказали хорошіе успѣхи, и, согласно синодальному опредѣленію 21—30 сентября 1888 года, не могутъ быть лишаемы сего званія, хотя бы по одному или нѣсколькимъ предметамъ имѣли баллы неудовлетворительныя, Святѣйшій Синодъ, согласно заключенію Учебнаго Комитета, разъяснилъ, что оканчивающія курсъ ученія въ епархіальныхъ женскихъ училищахъ воспитанницы, получившія неудовлетворительный баллъ по какому либо предмету, могутъ быть допускаемы къ переекзаменовкѣ въ случаѣ, если выразятъ желаніе держать таковую.

Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.

Министръ Финансовъ, отношеніемъ отъ 24 декабря 1901 года за № 864, сообщилъ Г. Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода слѣдующее:

Высочайше утвержденнымъ 19 декабря 1901 г. положеніемъ Комитета Министровъ опредѣлено продлить срокъ обмѣна кредитныхъ билетовъ 25 руб., 10 руб. и 5 руб. достоинствъ образца

1887 г., и 100 рублевыхъ билетовъ, образца 1866 г., до 1 января 1903 года.

Озабочиваясь, въ интересахъ населенія Имперіи, повсемѣстнымъ и наиболѣе широкимъ оглашеніемъ сего Высочайшаго повелѣнія, статсъ-секретарь Витте проситъ сдѣлать распоряженіе о томъ чтобы събывленіе о вышеуказанномъ срокѣ было печатаемо ежемѣсячно, впродѣ до истеченія срока, какъ въ церковныхъ, такъ и въ мѣстныхъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ и чтобы приходскимъ священникамъ, въ особенности же сельскимъ, было поручено разъяснять прихожанамъ настоящее Высочайшее повелѣніе.

При означенномъ отношеніи Министромъ Финансовъ препровождено для ежемѣсячнаго напечатанія въ Церковныхъ и Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ нижеслѣдующее объявленіе.

Министерство Финансовъ объявляетъ во всеобщее свѣдѣніе, что: Высочайше утвержденнымъ, въ 19 день декабря 1901 года, положеніемъ Комитета Министровъ опредѣлено продлить обмѣнъ кредитныхъ билетовъ 25 руб., 10 руб. и 5 руб. достоинствъ образца 1887 года и 100 руб. билетовъ (радужныхъ) образца 1866 года

до 1 января 1903 года.

Посему означенные билеты до 31-го декабря 1902 года включительно принимаются безпрепятственно всѣми правительственными кассами.

Признаки кредитныхъ билетовъ, обмѣнъ и обращеніе коихъ прекращается 31 декабря 1902 года:

Билеты въ 5, 10 и 25 рублей.

Рисунокъ лицевой стороны билетовъ отпечатанъ густою синею краскою по свѣтлокоричневому фону.

Года выпуска обозначены внизу лицевой стороны билетовъ—въ 5 руб. билетѣ (съ 1887 до 1894 г.) слѣва, а въ 10 руб. (съ 1887 до 1892 г.) и 25 руб. билетахъ (только 1887 г.) посрединѣ билета.

Оборотная сторона билета содержитъ поперечный рисунокъ съ Государственнымъ гербомъ посрединѣ, крупною цифрою влѣво и извлеченіемъ изъ Манифеста—вправо и отпечатана:

5 руб. бвл. — синею краскою.

10 " " — красною "

25 " " — лиловою "

Сторублевый билетъ—радужный, съ портретомъ Императрицы Екатерины II.

Образцы этихъ билетовъ выставлены во всѣхъ конторахъ и отдѣленіяхъ Государственнаго Банка и въ Казначействахъ.

О такомъ сообщеніи Министра Финансовъ Хозяйственное Управленіе, по распоряженію Синодальнаго Оберъ-Прокурора, имѣеть честь объявить по духовному вѣдомству.

Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.

Согласно § 155 семинарскаго устава, плата за содержаніе своекоштныхъ воспитанниковъ Семинаріи должна быть вносима по третямъ учебнаго года въ теченіе двухъ недѣль послѣ начала трети. Посему Правленіе Семинаріи покорнѣйше проситъ отцовъ таковыхъ воспитанниковъ озаботиться высылкой на имя Правленія въ теченіе времени съ 1 по 15 марта взносовъ за третью треть сего учебнаго года въ размѣрѣ 40 руб. съ воспитанниковъ духовнаго званія, не получающихъ пособіе, 20 р.—съ воспитанниковъ, получающихъ пособіе, и 60 руб.—съ инословныхъ воспитанниковъ. Не внесшіе въ указанный срокъ денегъ за свое содержаніе воспитанники, на основаніи того же устава, подлежатъ удаленію изъ общежитія.

О Т Ч Е Т Ъ

о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1900—1901 учебный годъ.

(Продолженіе *).

3. Учебно-воспитательная часть.

Учебно-воспитательное дѣло опредѣлилось, какъ и въ предшествующемъ учебномъ году, требованіями устава Епархіальныхъ училищъ, циркулярными разъясненіями по духовно-учебному вѣдомству и объяснительными записками къ новымъ программамъ.

а) Недѣльное распределеніе уроковъ, съ объясненіемъ какихъ-либо уклоненій отъ предписаній установленной программы, если таковыя были допущены.

Въ началѣ учебнаго года, на основаніи § 24 устава Епархіальныхъ женскихъ училищъ, инспекторъ классовъ совмѣстно съ начальницею училища и по соглашенію съ преподавателями и учительницами, составилъ недѣльное росписаніе уроковъ по всѣмъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1902 г. № 2.

предметамъ училищнаго курса, которое, по разсмотрѣнн въ Совѣтѣ училища, было утверждено Его Высокопреосвященствомъ. При составленн росписанн приняты были во вниманн требованн новыхъ программъ, которыя, согласно опредѣленн Св. Синода, отъ 3—10 юня 1896 года за № 1991, въ отчетномъ году введены были въ 1, 2, 3, 4 и 5 классахъ полностью и по всѣмъ предметамъ, безъ нарушенн общаго плана и хода занятнй. При расиредѣленн уроковъ по днямъ и часамъ вмѣлись въ виду и тѣ необходимыя педагогическня требованн, по которымъ болѣе трудныя для усвоенн предметы должны вообще назначаться на первые часы, а сравнительно легкня на послѣднн, когда воспитанницы бывають болѣе или менѣе утомлены, а также, чтобы въ одинъ день не назначались предметы легкня, а въ другой трудныя.

Въ составленномъ такимъ образомъ росписанн для всѣхъ классовъ назначено было 24 урока въ недѣлю, на каждый день по 4 урока, кромѣ приготовительнаго класса, гдѣ было назначено четыре дня по 3 урока и два по 4 урока. Въ общемъ количество уроковъ во всѣхъ классахъ было нормальное, опредѣленное уставомъ и новыми программами, хотя въ частности сдѣланы были отступленн отъ указанной ими нормы. Такъ, 1) удержанъ прежннй добавочннй (1) въ 6 классѣ по русской грамматикѣ; 2) удержанъ также въ 5 классѣ одинъ урокъ по дидактикѣ. Первое отступленн сдѣлано было потому, что Совѣтъ училища, рѣшивши, согласно опредѣленн Св. Синода отъ 3—10 юня 1896 г. вводить новыя программы постепенно, начиная съ перваго класса, въ этомъ классѣ нашелъ необходимымъ оставить прежння программы, а потому и прежнее число уроковъ; что же касается добавочнаго урока дидактики въ 5 классѣ, то Совѣтъ училища въ этомъ случаѣ руководился разрѣшеннемъ дапнымъ объяснительной запискою, приложенной къ новой программѣ этого предмета, дозволяющею вводить этотъ урокъ, „если гдѣ окажется возможнымъ по мѣстнымъ условнямъ и средствамъ“. Такъ какъ по росписанн нѣкоторыя часы во всѣхъ классахъ оставались свободными, то они употреблялись на руководѣнн, по 2 урока въ первыхъ четырехъ классахъ и по 1 въ пятомъ, и на классныя диктанты по 2 урока въ первыхъ четырехъ классахъ въ недѣлю.

Классныя занятн начинались въ 9 ч. утра и окончивались въ 1 ч. 30 м. Урокъ каждый продолжается 55 м. Между уроками былъ промежутокъ въ 10 м., а между вторымъ и третьимъ 30 м. (на завтракъ). Съ 6 ч. вечера начинались вечерння занятн и продолжались до 8 ч. Занятн необязательными предметами рисова-

ніемъ и иконописаніемъ производилась въ послѣобѣденное время отъ 3—5 часовъ пополудни. Свободное отъ приготовленія уроковъ время посвящалось чтенію книгъ или запятію руководѣліемъ. По средамъ и пятницамъ Великаго Поста, когда совершалась литургія Преждеосвященныхъ Даровъ, уроки начинались въ 9 ч. 30 м., а оканчивались въ два часа.

б) Указаніе учебныхъ руководствъ, употребляемыхъ въ училищѣ, но не указанныхъ въ установленной программѣ.

Учебными руководствами и пособіями по предметамъ училищнаго курса въ отчетномъ году были тѣ, какія указаны установленной программой и какія рекомендованы одновременно учебнымъ комитетомъ при Св. Синодѣ для употребленія въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Новые учебники, указанные установленной программой, введены во всѣхъ классахъ и по всѣмъ предметамъ. Прежніе учебники оставались только въ тѣхъ случаяхъ, когда въ томъ или другомъ классѣ повторялся предметъ, пройденный въ какомъ-либо изъ предыдущихъ классовъ. Такъ, по русскому языку этимология въ 6 классѣ повторялась по учебнику Кирпичникова, потому что по сему учебнику воспитанницы этого класса проходили русскую грамматику въ низшихъ классахъ.

в) Выполненіе учебныхъ программъ.

Все положенное программами училищнаго курса пройдено своевременно, при чемъ всѣми преподавателями обращалось особенное вниманіе на ясность, точность и сознательность въ дѣлѣ усвоенія воспитанницами положеннаго курса. По сему методы преподаванія были употребляемы соотвѣтственно возрасту и степени развитія учащихся и характеру изучаемыхъ предметовъ, при чемъ особенное вниманіе обращено было на примѣненіе указаній объяснительныхъ записокъ, приложенныхъ къ новымъ программамъ.

Сравнительно съ прошлымъ отчетнымъ годомъ въ методахъ преподаванія предметовъ училищнаго курса особенныхъ измѣненій не было.

При преподаваніи Закона Божія въ каждомъ классѣ на урокахъ происходило чтеніе книгъ Священнаго Писанія, что служило средствомъ къ практическому ознакомленію воспитанницъ съ церковно-славянскимъ языкомъ и важнымъ пособіемъ къ лучшему усвоенію проходимаго курса, въ особенности, когда для чтенія избирались такія мѣста Священнаго Писанія, которыя по содержанію своему соотвѣтствовали данному уроку, напр., чтеніе Евангелія во II клас-

съ при прохожденіи Священной Исторіи Новаго Завѣта, чтеніе книги Дѣяній Св. Апостоловъ въ 5 и 6 классахъ, при изученіи Исторіи Христіанской Церкви во времена Апостоловъ. Знакомство съ Богослуженіемъ Православной Церкви пріобрѣталось воспитанницами больше практически чрезъ обращеніе съ Богослужебными книгами и чрезъ участіе въ церковномъ чтеніи и пѣніи.

При изученіи русскаго языка въ первыхъ трехъ классахъ всѣ теоретическія правила сопровождалсь практическимъ разборомъ отдѣльныхъ фразъ и цѣльныхъ статей, а въ старшихъ классахъ— изученіе курса словесности и русской литературы сопровождалось чтеніемъ и разборомъ соотвѣтствующихъ образцовыхъ литературныхъ произведеній; въ 6 классѣ повторены въ системѣ этимологія и синтаксисъ. Съ теоретическимъ изученіемъ главнѣйшихъ правилъ этимологіи и синтаксиса церковно-славянскаго языка были соединено чтеніе и подробный разборъ наиболѣе употребительныхъ при Богослуженіи псалмовъ и молитвословій изъ псалтыри, часослова и Евангелія.

Въ преподаваніи ариѳметики и физики точно также употреблялся способъ пракческаго приложенія теоретическихъ свѣдѣній: по ариѳметикѣ при рѣшеніи задачъ на изучаемыя правила, а по физикѣ при опытахъ въ учебномъ кабинетѣ; въ 5 классѣ по ариѳметикѣ повторенъ весь курсъ ариѳметики.

По геометріи въ 6 классѣ преподаны въ сокращенномъ видѣ планиметрія и стереометрія. При изученіи этого предмета имѣлось въ виду, не вдаваясь въ подробности, познакомить воспитанницъ съ простѣйшими способами измѣренія геометрическихъ тѣлъ.

Преподаваніе всеобщей исторіи въ 4, 5 и 6 классахъ велось преимущественно къ учебнику Иловайскаго для средняго возраста; преподаваніе отечественной исторіи преимущественно къ учебнику того-же автора для старшаго возраста и учебнику Рождественскаго, при чемъ, если сжатое изложеніе учебника затрудняло учащимся пониманіе историческихъ фактовъ, болѣе важныя историческія событія передавались съ нѣкоторыми дополненіями и подробностями. Карты и хронологическія таблицы составляли необходимую принадлежность при изученіи исторіи.

При прохожденіи географіи въ особенности наблюдалось то, чтобы воспитанницы пріучались безъ затрудненія указывать упоминаемыя ими мѣстности какъ на картахъ отдѣльныхъ частей свѣта, такъ и на плоскошаріяхъ. Свѣдѣнія изъ физической и математической географіи, необходимыя для пониманія географиче-

скихъ терминовъ, воспитанницы усвоили наглядно при помощи глобуса, теллурія и др. приборовъ.

При изученіи дидактики, согласно указу Св. Синода отъ 18 іюля 1893 г., серьезное вниманіе обращено было на усвоеніе воспитанницами способовъ начальнаго обученія предметамъ, указаннымъ въ программахъ для церковно-приходскихъ школъ; для практическаго ознакомленія съ веденіемъ школьнаго дѣла и вмѣстѣ для лучшаго усвоенія изученныхъ на урокахъ приемовъ преподаванія—воспитанницы ежедневно, по двѣ изъ старшихъ классовъ, по назначенію г. Начальницы Училища, присутствовали на занятіяхъ въ находящейся при училищѣ образцовой церковно-приходской школѣ; поочередно, подъ руководствомъ завѣдующаго школой, и сами вели занятія въ школѣ, а одинъ урокъ въ недѣлю воспитанницы обонхъ отдѣленій 6 класса слушали объясненія завѣдующаго школой, г. Харьковскаго Епархіальнаго Наблюдателя о приемахъ преподаванія въ начальной школѣ и о постановкѣ вообще церковно-школьнаго дѣла.

Уроки церковнаго пѣнія были въ тѣсной связи съ совершаемымъ въ то или иное время Богослуженіемъ. Учитель, выполняя установленную программу, къ каждому воскресному и праздничному дню подготовлялъ ученицъ къ пѣнію въ училищномъ храмѣ, изучая тѣ, или пѣнія, положенныя по уставу, пѣснопѣнія.

Чистописание преподавалось до 4 класса включительно. На урокахъ рисованія воспитанницы выучивались чертить геометрическія фигуры, рисовать контуры предметовъ, человѣческія лица и фигуры и различные пейзажи карандашомъ, на урокахъ иконописанія—писать масляными красками иконы.

При изученіи французскаго языка воспитанницы были упражняемы въ переводахъ съ русскаго и французскаго языка по учебнику Игнатовича и Margot и въ чтеніи отрывковъ изъ произведеній французскихъ писателей.

Кромѣ учебныхъ предметовъ большое вниманіе обращалось на занятіе воспитанницъ рукодѣліемъ и музыкой. На урокахъ рукодѣлія воспитанницы пріучались къ шитью форменныхъ платьевъ, разнаго бѣлья, необходимаго въ ихъ быту. Занятія музыкой состояли въ обученіи игрѣ на рояли и скрипкѣ. Начиная съ простѣйшихъ этюдовъ и гаммъ, воспитанницы пріучались къ исполненію болѣе трудныхъ и сложныхъ пьесъ въ 2 и 4 руки.

(Продолженіе будетъ).

Журналы Съѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа, бывшаго 18 сентября 1901 года.

Журналъ № 1-й.

Уполномоченные отъ духовенства Сумскаго училищнаго округа, въ числѣ семи (7) человекъ, прибывъ въ 9 часовъ утра въ собраніе, состоявшееся въ зданіи Сумскаго духовнаго училища, и, по молитвѣ, избравъ, посредствомъ закрытой баллотировки, председателемъ съѣзда священника Алексѣя Станиславскаго, а дѣлопроизводителемъ единогласно священника Поликарпа Слюсарева, предварительно слушали журнальныя постановленія предъпущаго Съѣзда, съ резолюціями на нихъ Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, и принявъ ихъ къ свѣдѣнію, приступили къ обсужденію вопросовъ, подлежащихъ рѣшенію Съѣзда духовенства.

1. Съѣздъ духовенства имѣлъ сужденіе о поставкѣ въ залѣ училищнаго Правленія портрета въ Бозѣ почившаго Харьковскаго Архіепископа, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, въ признательное и всегда благодарное воспоминаніе незабвенныхъ для духовенства Сумскаго училищнаго округа Архипастырскихъ трудовъ и отеческихъ заботъ, понесенныхъ имъ при устройствѣ Сумскаго училищнаго общежитія, а также о совершеніи поминовенія его въ день ангела, 7 декабря, въ училищѣ служеніемъ заупокойной литургіи и панихиды: постановили: 1) почтительнѣйше просить разрѣшенія Его Преосвященства поставить въ залѣ училищнаго Правленія портретъ въ Бозѣ почившаго Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Амвросія, каковой приобрѣсти на средства духовенства училищнаго округа, имѣющія поступить въ Правленіе училища чрезъ мѣстныхъ о.о. Благочинныхъ въ настоящемъ же году въ размѣрѣ ста рублей, 2) просить Правленіе училища взять на себя трудъ по приобрѣтѣнію сего портрета и 3) совершать ежегодно въ училищной церкви 7 декабря заупокойную литургію и панихиду по въ Бозѣ почившемъ Архіепископѣ.

2. Разсматривала вѣдомости за 1900 годъ: а) вѣнчиковую, б) о движеніи церковныхъ суммъ и в) о заборѣ свѣчей изъ епархіальнаго завода церквами училищнаго округа. Постановили: принять къ свѣдѣнію.

3. Слушала прошеніе священника сл. Ново-Млинска, Кушанскаго уѣзда, Іоанна Лободина о прощеніи ему долга въ количествѣ ста рублей за содержаніе его сына въ училищномъ общежитіи и дозволеніи ему на будущее время платить за сына по положенію

о дѣтяхъ духовенства. Постановили: за недостаткомъ средствъ по содержанію Сумскаго духовнаго училища, отказать въ просьбѣ священника Іоанна Лободина.

4. Слушали словесный докладъ членовъ Правленія отъ духовенства протоіереевъ: Василія Федорова и Николая Фесенкова о пожертвованіи почетнымъ блюстителемъ училища Павломъ Николаевичемъ Лещинскимъ ста рублей на проведеніе водопровода въ училищномъ саду для поливки деревъ и устроеніе пмъ на свои средства духовнаго концерта въ Сумахъ, давшаго чистаго дохода въ пользу Братства св. Амвросія Медиоланскаго 309.

Постановили: выразить почетному блюстителю училища потомственному почетному гражданину Павлу Николаевичу Лещинскому сердечную признательность и благодарность съѣзда духовенства за сдѣланное пмъ пожертвованіе на благоустройство Сумскаго духовнаго училища и труды съ матеріальными затратами по устроенію духовнаго концерта, сборъ съ котораго въ пользу бѣдныхъ воспитанниковъ училища выразился въ солидной суммѣ 309 руб.

На семь журналѣ послѣдовала резолюція Его Преосвященства: 18 октября 1901 г. Утверждается. Епископъ Иннокентій.

Журналъ № 2-й, сентября 19 дня.

Уполномоченные отъ духовенства Сумскаго училищнаго округа въ числѣ 8 человекъ, прибывъ въ собраніе въ 10 часовъ утра, по молитвѣ,

1. Разсматривали составленную Правленіемъ училища смѣту прихода и расхода по содержанію училища въ 1902 году и объяснительную къ ней записку, причемъ оказалось, что общая сумма расхода на 1902 г. предполагена въ 29687 р. 56 к., сравнительно со смѣтою прошлаго года расходъ увеличенъ на 580 р. 75 к., по предполагаемому приходъ долженъ уменьшиться еще на 247 руб. 63 к., слѣдовательно, предполагаемый по смѣтѣ дефицитъ долженъ выразиться въ суммѣ 828 р. 38 к., прибавивъ къ сему еще долги училища по неоплаченнымъ счетамъ прежнихъ лѣтъ въ суммѣ 1904 р. 22 к.: составляетъ общій дефицитъ въ суммѣ 2732 р. 60 к.

Постановили: смѣту, составленную Правленіемъ училища, какъ соотвѣтствующую во всѣхъ статьяхъ прихода и расхода дѣйствительнымъ поступлениямъ и требованіямъ училищнымъ, принять безъ измѣненія. Что же касается недостающихъ по смѣтѣ 828 р. 38 к. и долга училищнаго въ суммѣ 1904 р. 22 к., Съездъ духовенства по всестороннему обсужденіи источниковъ погашенія означеннаго долга и усиленія средствъ по содержанію училища, поста-

новиль: а) почтительнѣйше просить Его Преосвященство, въ виду невозможности изыскать мѣстные средства, о томъ, чтобы изъ средствъ Ряснянскаго Дмитріевскаго монастыря, находящагося въ районѣ Сумскаго училищнаго округа, было ассигновано ежегодное пособіе училищу въ размѣрѣ 500 р., каковое не будетъ ощутительно для монастыря, обладающаго 4000 десятинъ земли п лѣса; б) возбудить ходатайство въ предстоящемъ Епархіальномъ Съѣздѣ о распредѣленіи вѣнчковой суммы п взноса отъ епархіальнаго свѣчнаго завода по 50 к. съ пуда проданныхъ свѣчей соотвѣтственно числу учащихся въ каждомъ училищѣ, а не по числу пудовъ свѣчей п вѣнчиковъ проданныхъ въ томъ или иномъ училищномъ округѣ. Въ объясненіе мотива сего ходатайства Съѣздъ считаетъ долгомъ отмѣтить то обстоятельство, что другіе училищныя округа — Харьковскій п Купянскій болѣе обширны, тогда какъ количество учениковъ Сумскаго духовнаго училища не менѣе, а даже болѣе, чѣмъ въ Купянскомъ училищѣ; в) съ свѣтскихъ пансіонеровъ въ училищѣ повысить плату на 15 р. въ годъ, съ воспитанниковъ духовнаго званія — на 5 р.; г) увеличить взносъ отъ церквей Сумскаго училищнаго округа на содержаніе училища по 2 р. отъ одноклрнаго првхода, по 4 р. — двухклернаго п по 6 р. отъ трехклернаго, ежегодно.

2. Разсматривали отчетъ о приходѣ, расходѣ п остаткѣ суммъ, ассигнованныхъ на содержаніе Сумскаго духовнаго училища изъ мѣстныхъ источниковъ за 1900 г. Постановили: принять къ свѣдѣнію.

3. Слушали докладъ временно-ревзійнаго комитета о повѣркѣ првхода п расхода суммъ по содержанію училища за 1900 годъ, въ коемъ оиъ отмѣчаетъ, что веденіе годовой отчетности, практикуемое теперь Правленіемъ училища, довольно неясно, чтобы видѣть, какой послѣ отчетнаго года остается остатокъ, или дефицитъ, въ виду того, что въ приходорасходныхъ книгахъ не обозначается сколько п за что еще не оплачено какъ въ концѣ каждого мѣсяца, такъ и въ концѣ года. Постановили: докладъ ревзійнаго комитета принять къ свѣдѣнію, а Правленіе училища просить на будущее время въ приходорасходныхъ книгахъ указывать въ началѣ года остатокъ или дефицитъ отъ предыдущаго года, затѣмъ ежемѣсячно въ балансѣ дѣйствительный остатокъ или дефицитъ, въ концѣ же года общій кредитъ за прошлые годы п дефицитъ за отчетный годъ по содержанію училища.

4. Слушали отношеніе Правленія Сумскаго духовнаго училища за № 303-мъ съ препровожденнымъ ему отношеніемъ Харьковскаго духовнаго училища отъ 15 сего сентября за № 272-мъ относи-

тельно уплаты за содержаніе четырехъ воспитанниковъ, поступившихъ въ Харьковское духовное училище изъ епархіальнаго сиротскаго пріюта: Іакова и Александра Строевскихъ, Василя Торанскаго и Николая Федорова, родители коихъ служили въ Сумскомъ училищномъ округѣ. Постановили: въ виду того, что двое изъ упомянутыхъ въ отношеніи учениковъ, именно: Іаковъ и Александръ Строевскіе, какъ бывшіе ученики Сумскаго духовнаго училища, зачислены уже въ настоящемъ учебномъ году въ число пансіонеровъ епархіальныхъ, то за нихъ произвести надлежащую уплату за полпокоштное содержаніе въ Правленіе Харьковскаго духовнаго училища, остальныхъ учениковъ, за неизбѣнимъ свободныхъ стипендій (розданы 4 сентября н. г. нуждающимся воспитанникамъ своего округа) просить Правленіе Харьковскаго духовнаго училища содержать ихъ на свои средства въ семь году, что же касается будущаго года, то просить разрѣшенія Его Преосвященства содержать всѣхъ четырехъ стипендіатовъ въ Сумскомъ духовномъ училищѣ.

5. О.о. депутаты съѣзда, осмотрѣвъ училищное общежитіе, больницу, кухню, и кладовыя съ хранящимися въ нихъ продуктами, учебническое казенное бѣлье и проч., нашла все въ образцовомъ порядкѣ, за что считаютъ пріятнымъ для себя долгомъ выразить смотрителю училища протоіерею Аркадію Грузову глубокую благодарность.

6. Время будущаго съѣзда назначить на 19 сентября. На семь журналѣ послѣдовали слѣдующія резолюціи: 18 окт. 1901 г. Ст. 1-ю и 3-ю доложить на благоусмотрѣніе имѣющаго быть назначеннымъ Епархіальнаго Преосвященнаго. Ст. 2, 4 и 5-я утверждаются. Епископъ Іянокентій. 27 янв. 1902 г. Ст. 1-я утверждается, за исключеніемъ обложенія 500 рублями Ряснянскаго монастыря. Ст. 3-я оставляется безъ утвержденія. А. Флавіанъ.

Журналы Съѣзда духовенства Купянскаго училищнаго округа, бывшаго 19 сентября 1901 года.

Уполномоченные отъ духовенства Купянскаго училищнаго округа, собравшись въ зданіи училища, въ числѣ 12 человекъ, по молитвѣ, избравъ единогласно предсѣдателемъ протоіерея Мпхаила Чернявскаго, а дѣлопроизводителемъ священника Андрея Вазплевича, приступили къ занятіямъ въ порядкѣ программы, представленной Правленіемъ училища и утвержденной Его Преосвященствомъ.

1. Заслушаны были журналы предыдущаго Съѣзда съ послѣдовавшими на нихъ резолюціями Его Высокопреосвященства, и постановили: принять къ свѣдѣнію.

2. Разсматривали смѣты прихода и расхода суммъ по содержанію училища въ 1902 году, изъ коихъ видно, что всѣхъ денежныхъ поступленій предполагается 27311 р. 68 к., расхода 27283 р. 88 к. и остатка 27 руб. 80 к. Такъ какъ смѣта расхода составлена во всемъ согласно смѣтнымъ назначеніямъ прошлаго года, кромѣ увеличенія статей: а) по содержанію воспитанниковъ пищею на 472 р. и б) по содержанію дома на 50 руб., всего на 522 р., то постановили: смѣты прихода и расхода на 1902 годъ утвердить безъ измѣненія въ томъ видѣ, въ какомъ они представлены Правленіемъ училища, съ тѣмъ, чтобы продовольствіе учениковъ рыбою было соотвѣтственно смѣтному назначенію, а въ случаѣ затрудненій достать потребное количество рыбы на мѣстѣ въ городѣ Купянскѣ, Правленіе выписывало-бы рыбу изъ другихъ мѣстъ, пріпскавъ полрядчика, а также, чтобы количество мяса выдавалось не менѣе одного фунта безъ костей на каждую персону.

3. Розданы были каждому уполномоченному вѣнчковые вѣдомости церковей училищнаго округа для разсмотрѣнія, съ тѣмъ, чтобы въ вечернемъ засѣданіи доложено было собранію о результатахъ своихъ разсмотрѣній.

4. Разсматривали отчетъ о приходѣ, расходѣ и остаткѣ суммъ, ассигнуемыхъ духовенствомъ Купянскаго училищнаго округа за 1900 годъ, а также журналы временнаго ревзійнаго комитета по повѣркѣ означеннаго отчета съ актами ежемѣсячной ревзій сего комитета по израсходованіи суммъ и продуктовъ въ текущемъ году. При чемъ члены доложили Съѣзду о просачиваніи воды въ погребъ съ задней его стороны и о необходимости задѣлать стѣну цементомъ, а членъ Правленія о. Навродскій указалъ на причину сего явленія—маломѣрность трубы, куда вода весенняя и дождевая имѣетъ стокъ. Постановили: отчеты и журналы приложить къ дѣламъ Съѣзда, а Правленіе просить принять мѣры, какія окажутся болѣе удобными, при чемъ рекомендовать продолжать новую стѣну на цементъ съ задней стороны погреба, покрывъ расходъ сей изъ наличныхъ суммъ училища, которыхъ къ 1902 году остаткомъ предполагается до 800 рублей.

5. Приступили къ избранію членовъ Правленія отъ духовенства на будущее трехлѣтіе и въ виду постоянно—аккуратной и усердной службы священниковъ: Θεодосія Навродскаго и Іосифа Самойлова, засвидѣтельствованной благодарностями бывшихъ Съѣздовъ

и епархіального начальства, единогласно постановили: просить о.о. Навродскаго и Самоѣлова потрудиться для училища еще трехлѣтіе, а кандидатами по нимъ считать священниковъ: слоб. Сенькова Попова Василія и слоб. Петропавловки Сѣкирскаго Михаила.

6. Приступили къ избранію членовъ временнаго ревзійнаго комитета на будущій 1902 годъ и, принимая во вниманіе что Его Преосвященству 22 мая 1901 г. на журпалахъ комитета благоугодно положить вторично резолюцію: „членовъ ревзійнаго комитета благодарю за трудъ“, единогласно постановили: просить священниковъ: Петрова, Стаховскаго и Нечаева, продлить свою полезную службу еще на годъ, а кандидатомъ по нимъ считать священника Θεодора Панкратьева.

На этомъ журналѣ резолюція Его Преосвященства такая: октября, 22 дня. Утверждается.

1. Въ вечернемъ засѣданіи уполномоченные, собравшись въ числѣ 12, доложили Съѣзду, что рассмотрѣнныя вѣнчиковыя вѣдомости ведутся законно, и поступленіе суммъ записано правильно. Постановили: принять къ свѣдѣнію.

2. Слушали докладъ Правленія училища, за № 393, что въ истекшемъ 1900—1901 учебномъ году учитель греческаго языка священникъ Михайль Сильванскій съ 1-го ноября 1900 г. и по 16-е января 1901 года былъ боленъ. Уроки, за его болѣзнію, были распределены между Смотрителемъ училища Иваномъ Григоровичемъ, который за это время далъ 39 уроковъ, помощникомъ смотрителя Александромъ Малишевскимъ, давшимъ 23 урока, и учителемъ русскаго языка Николаемъ Александровымъ, давшимъ 41 урокъ, почему Правленіе училища проситъ Съѣздъ, не найдеть ли онъ возможнымъ удовлетворить означенныхъ лицъ изъ мѣстныхъ средствъ по 1 р. 13 к. за каждый дѣйствительно данный урокъ. Постановили: просить Правленіе, примѣнительно къ § 62 училищ. уст., вознаградить за трудъ выдачею, по утвержденіи сего журнала, смотрителю училища Ивану Григоровичу 44 р. 7 коп., помощнику смотрителя Александру Малишевскому 25 р. 99 коп. и учителю Николаю Александрову 46 р. 33 коп., всего 116 р. 39 коп., покрывъ сей расходъ изъ наличныхъ училищныхъ суммъ.

3. Слушали прошенія: а) священника Владими́ро-Богородичный церкви слоб. Калиновой, Купянскаго уѣзда, Іоанна Кушниревскаго о принятіи внука его, ученика 3-го класса Сергія Склярова съ платою наравнѣ съ дѣтьми духовенства; б) вдовы крестьянина слоб. Морозовки, Старобѣльскаго уѣзда, Анны Василенковой о при-

нятія сына ея, ученика 3-го класса Тимофей Василенка на полуказенное содержаніе; в) Діакопа Николаевской церкви слоб. Кругляковки, Купянскаго уѣзда, Венедикта Чиркина о принятїи сына его (възъ крестьянъ), ученика 3-го класса Іосифа Чиркина, съ платою 80 руб. и г) псаломщика села Ново-Павловки, Изюмскаго уѣзда, Семена Малишевскаго о снятіи съ него недоимки за истекшій учебный годъ, въ количествѣ 61 рубля. Постановили: а) просьбу священника Кушниревскаго, въ виду его исключительнаго положенія, засвидѣтельствованнаго уполномоченнымъ Съѣзда, удовлетворить; б) въ просьбѣ Василенковой отказать, такъ какъ крестьяне не пользуются привилегіями училища паравнѣ съ духовенствомъ; в) просьбу діакона Чиркина отклонить, въ виду того, что ему сдѣлано снисхожденіе въ прошедшемъ году и г) просить Правленіе училища не считать за псаломщикомъ Симеонъ Малишевскіямъ недоимки въ суммѣ 61 руб., въ виду его крайней бѣдности и многосемейности.

4. Слушали докладъ Правленія училища, за № 394-мъ, о томъ, что отецъ бывшаго ученика, нынѣ перешедшаго въ Семинарію, Виктора Пономарева—псаломщикъ церкви слоб. Купья, Изюмскаго уѣзда, Дмитрій Пономаревъ не уплачиваетъ училищу за содержаніе сына своего въ училищѣ, недоимки въ количествѣ 70 рублей и что Правленіе училища съ своей стороны принимало всѣ зависящія мѣры къ побужденію Пономарева чрезъ мѣстнаго благочиннаго; но ни Пономаревъ, ни благочинный не дали по настоящее время никакого объясненія по сему предмету. Постановили въ виду того, что приходъ церкви слоб. Купья, по отзыву о.о. уполномоченныхъ Съѣзда, не бѣдный, просить Его Преосвященство сдѣлать распоряженіе чрезъ Консисторію объ уплатѣ числящейся за псаломщикомъ Пономаревымъ недоимки.

5. Слушали докладъ Правленія училища, за № 395-мъ о томъ, что къ существеннымъ нуждамъ Купянскаго духовнаго училища въ настоящее время относится устройство при немъ собственной домой церкви. Хотя, ученики училища уже около 8-ми лѣтъ ходятъ къ Богослуженію въ особую, отведенную для нихъ Соборную Церковь (что подъ колокольней), но церковь эта, какъ извѣстно и окружному духовенству, при настоящемъ составѣ учащихся (170 учениковъ), оказывается крайне тѣсною (13 квад. саж.), в, кромѣ того, по ветхости своей, ежегодно требующею на ремонтъ изъ училищныхъ суммъ свыше 100 рублей. Вслѣдствіе малопомѣстительности церкви, при большей скученности учащихся и при невозможности снимать во время Богослуженія верхнее платье,

ученики училища во время Богослуженія слишкомъ разогрѣваются, и, по выходѣ изъ церкви, нерѣдко заболѣваютъ тяжкими простудными болѣзнями. Тѣспоту и неудобства отведенной для учениковъ Купянскаго духовнаго училища Соборной церкви поставилъ на видъ училищному Правленію и ревизовавшій училище въ 1896 году членъ-ревизоръ учебнаго комитета, дѣйствительный статскій совѣтникъ г. Докучаевъ, и въ отчетѣ своемъ выразилъ усиленное желаніе, чтобы при училищѣ была устроена собственная домовая церковь, въ видѣ пристройки къ новому училищному зданію съ восточной стороны.

Принимая во вниманіе, что Съѣздъ: а) нѣсколько уже лѣтъ устройство при училищѣ храма находятъ весьма желательнымъ и крайне необходимымъ на основаніи данныхъ, вышеизложенныхъ Правленіемъ училища; б) ежегодные расходы до 350 руб. по содержанию церкви, которою пользуются ученики, признаетъ тяжелыми для училища, тѣмъ болѣе, что вся доходность отъ совершаемыхъ въ оной богослуженій поступаетъ въ пользу собора; в) невѣніе при училищѣ рекреационнаго зала, комнаты для лицъ посѣщающихъ училище, а также раздѣвальной комнаты и другихъ службъ, относить къ недостаткамъ училища, устраненіе которыхъ съ одновременнымъ устройствомъ храма, въ нижнихъ этажахъ послѣдняго, можетъ быть достигнуто при удешевленной стоимости ихъ и г) съ окончаніемъ погашенія синодальнаго долга по устройству общежитія взносами отъ церквей Купянскаго училищнаго округа въ суммѣ 4190 р. 1 к., предполагалъ означенный взносъ продолжить на устройство домовой церкви при училищѣ; но Его Высокопреосвященству благоугодно было обратить этотъ взносъ „вредъ до усмотрѣнія“ на устройство спротскаго пріюта, который въ настоящее время, по засвидѣтельствованію о.о. благочинныхъ экстреннаго Съѣзда 23 втекшаго августа, вполне благоустроенъ и обезпеченъ, постановили: смиреннѣйше просить Его Преосвященство ежегодный взносъ отъ церквей Купянскаго училищнаго округа въ суммѣ 4190 р. 1 к., установленный на погашеніе синодальнаго долга и затѣмъ направленный на устройство пріюта, обратить съ 1902 на устройство домового храма при Купянскомъ училищѣ, а Правленіе училища просить къ будущему Съѣзду для предварительнаго обсужденія изготovitъ приблизительную смѣту и планъ храма.

б) По окончаніи занятій, Съѣздъ единодушно постановилъ: отслужить панихиду въ благодарное воспоминаніе о благодѣтелѣ епархій, Милостивѣйшемъ Архипастырѣ, Высокопреосвященнѣйшемъ Амвросіи, какъ устроителѣ общежитія при Купянскомъ училищѣ.

Время будущаго Съѣзда назначить на восемнадцатое (18) сентября 1902 года. На семь журналѣ резолюція Его Преосвященства такая: октября, 22 дня. По ст. 4-й отнестись въ консисторію о взысканіи съ псаломщика Пономарева денегъ за содержаніе сына. По ст. 5-й Правленіе училища войдетъ съ особымъ докладомъ къ вмѣющему быть назначеннымъ Епархіальному Преосвященному о необходимости устройства храма при училищѣ и о соотвѣтственномъ сему направленіи взносовъ духовенства. Прочее утверждается.

Епархіальныя извѣщенія.

23 января настоящаго года награждены: а) *набедренникомъ*: священникъ Архангело-Михаиловской церкви с. Малаго-Исторопа, Лебединскаго уѣзда, Петръ *Кузнецовъ*; священникъ Казанской церкви с. Чупаховки, Лебединскаго уѣзда, Николай *Орловъ*; священникъ Крестовоздвиженской церкви с. Межирича, Лебединскаго уѣзда, Іоаннъ *Александровъ*. б) *скуфьею*: священникъ Георгіевской церкви с. Воробьевки, Сумскаго уѣзда, Михаилъ *Роговскій*; священникъ Рождество-Богородичной церкви с. Алексѣевки, Сумскаго уѣзда, Георгій *Золотаревъ* (28 янв. н. г.); священникъ Аннозачатіевской церкви сл. Ильмовъ, Сумскаго уѣзда, Константинъ *Сперанскій* (28 янв. н. г.).

— Священникъ Вознесенской церкви, сл. Чебановки, Старобѣльскаго уѣзда, Максимъ *Грековъ*, перевѣщенъ на священническое мѣсто къ Митрофаніевской церкви, сл. Демьяновки, того же уѣзда.

— Окончившій курсъ Харьковской Духовной Семинаріи Иванъ *Жуковъ* опредѣленъ на священническое мѣсто къ церкви сл. Чебановки, того же уѣзда.

— Сынъ діакона Сергій *Торанскій*, опредѣленъ псаломщикомъ къ церкви сл. Нижней Покровки, Старобѣльскаго уѣзда.

— Учитель школы грамоты Павелъ *Сычкаревъ* опредѣленъ п. д. псаломщика къ церкви сл. Котовой, Волчанскаго уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Посѣщеніе Высокопреосвященнѣйшимъ Флавіаномъ Духовно-учебныхъ заведеній.—Новый викарій Харьковской епархіи.—Хиротопія его во епископа.—Чествованіе городомъ Харьковомъ Преосвященнѣйшаго Иннокентія, бывшаго епископа Сумскаго.—Посѣщеніе православнымъ епископомъ раскольникъей молебни.—Собраніе Братства во имя Пресвятыя Богородицы въ Бѣлопольѣ.—Памяти добраго дѣлателя на нивѣ Христовой.

Съ половины января Высокопреосвященнѣйшій Флавіанъ, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, обозрѣвалъ приходскіе храмы въ г. Харьковѣ и знакомился съ состояніемъ при нихъ своей ближайшей паствы, а также занимался обычными текущими дѣлами по управленію обширной Харьковской епархіи. Несмотря

на такой нелегкій и многосложный трудъ, Владыка находилъ достаточно времени, чтобы внимательно слѣдить за ходомъ жизни въ мѣстныхъ Духовно-учебныхъ заведеніяхъ, посѣщая ихъ и раннимъ утромъ въ доурочные часы, и во время уроковъ, а иногда даже въ послѣобѣденное время—вечеромъ. Помимо этого Высокопреосвященныйшій Флавіанъ удѣлялъ нѣкоторые воскресные дни на совершеніе Божественной литургіи въ домовныхъ церквахъ при Духовно-учебныхъ заведеніяхъ, давая дѣтямъ возможность помолиться вмѣстѣ со своимъ Архипастыремъ и насладиться торжественнымъ архіерейскимъ служеніемъ. Такъ, 3-го февраля Владыка совершилъ Божественную литургію въ церкви Харьковскаго Епархіального женскаго училища. По окончаніи литургіи Владыка преподавалъ свое благословеніе всѣмъ служащимъ въ училищѣ и учащимся.

— Назначенный по Высочайшему повелѣнію, вослѣдовавшему въ 21-й день декабря минувшаго года, на кафедру епископа Сумскаго, викарій Харьковской епархіи, ректоръ Тифлисской духовной семинаріи архимандритъ Стефанъ—сынъ протоіерея Пензенской епархіи, родился 22 іюля 1861 года. Въ мірѣ именовался Николай Павловичъ Архангельскій. 16 августа 1885 года Архангельскій, по окончаніи курса ученія въ Казанской духовной академіи со степенью кандидата богословія, былъ опредѣленъ на должность учителя русскаго языка въ Симбирское духовное училище, гдѣ состоялъ и членомъ училищнаго правленія. Въ Симбирскѣ Архангельскій преподавалъ также словесность, педагогiku и дидактику въ мѣстной Маріинской женской гимназіи. Въ 1896 году онъ былъ перемѣщенъ, согласно прошенію, на должность преподавателя Священнаго Писанія въ Кутаисскую духовную семинарію, гдѣ состоялъ и членомъ педагогическаго собранія семинарскаго правленія. Въ 1897 году преподаватель Архангельскій былъ утвержденъ въ степени магистра богословія за сочиненіе подъ заглавіемъ «Задача, содержаніе и планъ системы православно-христіанскаго правоученія». Въ 1898 г. Архангельскій былъ назначенъ инспекторомъ Кутаисской духовной семинаріи и рукоположенъ высокопреосвященнымъ Флавіаномъ, бывшимъ экзархомъ Грузіи, нынѣ архіепископомъ Харьковскимъ, во священника. Въ 1899 году священникъ Архангельскій былъ постриженъ тѣмъ же высокопреосвященнымъ въ монашество, а въ слѣдующемъ 1900 году перемѣщенъ былъ на должность инспектора въ Тифлисскую духовную семинарію и возведенъ въ санъ архимандрита. Въ декабрѣ 1900 года архимандритъ Стефанъ назначенъ ректоромъ той же семинаріи и членомъ Грузино-Имеретинской Синодальной конторы. Кромѣ

того, онъ состоялъ редакторомъ журнала „Духовный Вѣстникъ“ Грузинскаго экзархата и цензоромъ русскаго отдѣла журнала «Пастырь».

— 27-го января въ Исаакіевскомъ соборѣ торжественно совершено было рукоположеніе нареченнаго въ Св. Синодѣ 23-го числа архимандрита Стефана во епископа г. Сумъ. Это рѣдкое торжество собрало въ обширный соборъ массу молящихся. Храмъ былъ полонъ народомъ, среди его видно было довольно много интеллигентныхъ лицъ. Обыкновенно, къ рукоположенію во епископа приглашаются всѣ находящіеся въ Петербургѣ архіереи и созывается повѣстками все свободное столичное бѣлое и монашествующее духовенство. Чинъ рукоположенія совершилъ первенствующій членъ Св. Синода, митрополитъ Антоній, въ сослуженіи Кіевскаго и Московскаго митрополитовъ, синодальныхъ членовъ и своихъ викаріевъ. Не лишне познакомить нашихъ читателей съ этимъ высокоторжественнымъ чиномъ и порядкомъ его совершенія.

По окончаніи часовъ предъ литургіею, изъ алтаря выходятъ облаченные во всѣ святятельскія одежды архіереи съ посохами: первенствующій впереди одинъ, прочіе попарно. Обыкновенно первенствующій митрополитъ входитъ въ соборъ торжественно, встрѣчаемый входнымъ „достошно“. Прочіе пріѣзжаютъ прямо въ алтарь. Назначенный къ рукоположенію, участвуя во встрѣчѣ его, за нимъ прикладывается къ мѣстнымъ иконамъ *). Необычайно умилительную и торжественную картину представлялъ сонмъ 8 архіереевъ въ блестящихъ облаченіяхъ, вставшихъ на обширномъ облачномъ амвонѣ. Въ центрѣ ряда находился митрополитъ Антоній, справа отъ него въ нисходящихъ степеняхъ старшинства: митрополитъ Θεогностъ, архіепископъ Казанскій Арсеній, епископъ Нарвскій Иннокентій, слѣва — митрополитъ Московскій Владиміръ, архіепископъ Иркутскій Тихоць, епископъ Вятскій Тихонъ и епископъ Гдовскій Константинъ. Справа и слѣва отъ амвона до алтарной соеи двумя длинными рядами расположилось духовенство, среди котораго мы насчитали болѣе 16 человекъ въ митрахъ. Предъ амвономъ тотчасъ раскинутъ былъ огромный голубой коверъ съ изображеніемъ одноглаваго орла съ распростертыми крыльями, подъ ногами его было вышито изображеніе города.

Вышедшіе святители, отдавши посохи, сѣли на уготовленные имъ сидѣнія, а каедральный протоіерей и протодіаконъ (Малпнинъ), взявши у каждаго изъ нихъ благословеніе, вошли въ алтарь

*) Нынѣ митрополитъ Антоній за болѣзнію предоставилъ эту честь входа преосвященному Иннокентію.

и повелъ изъ него, одѣтаго во всѣ одежды сана архимандрита, назначеннаго къ рукоположенію. Приближаясь къ амвону, онъ трижды останавливался, дѣлая поклоны, и всталъ на хвостъ орла. Протодіаконъ громко возгласялъ: *„Приводится боголюбезнѣйшій, избранный и утвержденный архимандритъ Стефанъ хиротонисатися во епископа богоспасаемаго града Сумъ“*. *„Чесо ради пришелъ еси и отъ нашея мѣрности чесога просими“*, спрашиваетъ приведеннаго первенствующій митрополитъ. *„Хиротонію архіерейскія благодати, преосвященнѣйшіе“*, отвѣчаетъ вопрошаемый, держа въ рукахъ кивгу съ изложеніемъ православной вѣры. *„Како въруеши“*, вторично спрашиваетъ первенствующій, — и избранный къ рукоположенію громко читаетъ, стоя лицомъ къ сидящимъ святителямъ, Символъ вѣры *„Вѣрую во единого Бога Отца“* и т. д. По окончаніи Символа, онъ кланяется, а митрополитъ, благословляя, его проповснесь: *„благодать Бога Отца, Господа нашего Иисуса Христа и Св. Духа да будетъ съ тобою“*.

Снова протоіерей приводитъ рукополагаемаго на середину орла, а протодіаконъ снова возгласяетъ: *„Приводится боголюбезнѣйшій, избранный и утвержденный архимандритъ Стефанъ хиротонисатися во епископа града Сумъ“*. *„Яви намъ еще пространнѣе, вопрошаетъ его первый митрополитъ, какъ исповѣдуеши о свойствахъ трехъ ипостасей непостижимаго Божества“*. Избранный снова громко читаетъ подробный Символъ вѣры или, такъ называемое, исповѣданіе вѣры восточныхъ патріарховъ, ясно опредѣляющее личныя свойства Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святаго, Троицы Единосущной и Нераздѣльной. По окончаніи чтенія, онъ снова покланяется, а вопрошающій архіерей, благословляя его, проповснесь: *„Благодать Святаго Духа да будетъ съ тобою, просвѣщающая, укрѣпляющая и оздѣвающая тя во всѣ дни жизни твоея“*.

Еще разъ и послѣдній избранный переводится и поставляется уже на голову орла, а протодіаконъ еще разъ провозгласяетъ это торжественное *„Приводится“* и т. д. *„Яви намъ еще пространнѣе, какъ исповѣдуеши, спрашиваетъ первенствующій митрополитъ, о воочеловѣченіи ипостаснаго Сына и Слова Божія и какъ содержиши каноны святыхъ апостолъ и св. отецъ преданія и установленія церковная“*. Избранный читаетъ опредѣленія вселенскихъ соборовъ о Божествѣ Христа, о двухъ естествахъ, двухъ воляхъ и двухъ дѣйствіяхъ въ Немъ, догматъ о поклоненіи св. иконамъ, о приснодѣвствѣ Пресвятыя Богородицы, даетъ обѣщанія блюсти каноны св. апостолъ и вселенскихъ соборовъ, соблюдать

церковный миръ, быть въ повиновеніи у Св. Синода какъ у власти, равной патріархамъ, быть въ общеніи и духовной любви съ митрополитами и епископами, твердо управлять вѣренною паствою, сохранять церковныя преданія, быть вѣрноподданнымъ своего Государя и т. д. Въ заключеніе своихъ обѣщаній и въ поручительство въ неуклонномъ исполненіи ихъ призываетъ Самого Спасителя Иисуса Христа: „Той да будетъ мнѣ помощникъ купно со Отцемъ и Св. Духомъ“. Послѣ сего, свою кпгу клятвенныхъ обѣщаній, скрѣпленную заблаговременно собственноручною подписью по листамъ, рукополагаемый, взоидя на амвонъ, вручаетъ вопрошавшему его первому архіерею, принимаетъ отъ него и отъ всѣхъ прочихъ благословеніе, сходитъ съ амвона, наутствуемый словами перваго митрополита: „*Благодать Пресвятаго Духа да будетъ съ тобою*“ и становится на среднѣю орла. Встаютъ архіереи со своихъ каедръ, протодіаконъ возглашаетъ многолѣтіе Царствующему Дому, Синоду и новопзбранному, а послѣдній, при возглашеніи ему многолѣтія, кланяется архіереямъ, духовенству и всему народу.

Затѣмъ онъ былъ отведенъ въ алтарь и началась обычно Божественная лютургія. На маломъ входѣ всѣ архіереи вошли въ алтарь, первенствующій осѣняя свѣчами, прочіе вмѣя въ рукахъ посохи, послѣ того какъ было пропѣто „Святый Боже“, произнесено митрополитомъ святительское „*Призри съ небесе Боже*“, протоіерей и протодіаконъ привели рукополагаемаго предъ Царскія врата св. алтаря. Отсюда онъ былъ взятъ подъ руки двумя старѣйшими архіереями, введенъ во св. алтарь, гдѣ преклонилъ оба колѣна предъ св. престоломъ, положивши на него свои руки и голову. Святители окружили его, и *разнувоши Святное Евангеліе*, положили на голову рукополагаемаго письменама, поддерживая его своими руками. Преосвященный митрополитъ Θεогность произнесъ „*воимемъ*“. Преосвященный митрополитъ Автоній громко произнесъ молитву рукоположенія, обратясь лицомъ къ народу, начпнающуюся словами: *Избраніемъ и искусомъ боголюбезнѣйшихъ архіереевъ и всего освященнаго Собора, Божественная благодать проручествуетъ тя боголюбезнѣйшаго архимандрита*“ и т. д. Всѣ присутствующіе въ алтарѣ воспѣли троекратно „Господи помилуй“. Первенствующій трижды благословилъ голову рукополагаемаго и началъ чтеніе *тайныхъ* молитвъ, прося Господа „свята представить“ своему небесному Престолу новаго епископа, а прочіе архіереи возложили сверху Евангелія на голову рукополагаемаго свои правыя руки. Во время чтенія первымъ митрополитомъ тайныхъ молитвъ, второй за нимъ митрополитъ Θεогность,

читалъ ектенію о нынѣ проручествуемомъ епископѣ, а прочіе всѣ тихо отвѣчали на прошенія ектеніи словами „Господи помилуй“. По окончаніи молитвъ началось облаченіе рукоположеннаго во архіерейскія одежды. Святители спяли съ него Евангеліе и руки, сами встали въ порядкѣ старшинства отъ правой стороны къ лѣвой полукругомъ, въ центрѣ котораго находился новорукоположенный. Взявши на руки саккосъ, онъ по порядку обошелъ всѣхъ архіереевъ, принимая отъ каждаго благословеніе на возложеніе саккоса. Подъ нѣніе „аксіось“ надѣли на него эту архіерейскую одежду. Также обходилъ рукоположенный всѣхъ архіереевъ, принимая отъ каждаго изъ нихъ благословеніе на возложеніе омофора, панагіи, креста и митры. Послѣ облаченія и цѣлованія со всѣми святителями, возстановился прерванный порядокъ литургіи, которую совершалъ митрополитъ Антоній въ сослуженіи Иннокентія, епископа Нарвскаго, и новорукоположеннаго епископа Стефана.

«Южв. Кр».

По окончаніи божественной литургіи высокопреосвященнѣйшій митрополитъ с.-петербургскій Антоній на архіерейскомъ амвопѣ, вручая цовохиротонисанному епископу Стефану епископскій жезлъ, сказалъ ему слѣдующую привѣтственную рѣчь:

Преосвященный епископъ Стефанъ,

возлюбленнѣйшій о Господѣ братъ!

Милостію Божіею, совершившимся церковнымъ священнодѣйствіемъ чрезъ возложеніе рукъ архіерейскихъ ты возведенъ нынѣ на высшую ступень пастырскаго служенія въ церкви Христовой и воспріялъ отъ Духа Святаго поставленіе во епископа. Съ братскою о Христѣ любовію привѣтствуемъ тебя, новопоставленнаго архіерея, призваннаго огнемъ „пасти церковь Господа и Бога которую Онъ пріобрѣлъ Себѣ кровію Своею“ (Дѣян. XX, 28). Господь вручаетъ тебѣ, для храненія и спасенія овецъ Своихъ, святое Свое достоиніе, и ждетъ увидѣть въ тебѣ пастыря добраго, за овецъ Его готоваго положить душу свою. Будь же вѣренъ призыву Господню до конца дней своихъ, всегда съ любовію и самоотверженіемъ совершая свое святительское служеніе. Въ знаменованіе твоихъ новыхъ церковныхъ полномочій вручается тебѣ сей жезлъ архіерейскій, въ накомннаніе и тебѣ самому, и окружающимъ тебя о дарованной тебѣ высокой пастырской власти. Но власть сія не есть власть виѣшней силы и господствованія, а власть внутренняго, благодатію Божіею просвѣтленнаго, достоинства и всецѣлой готовности послужить во спасеніе другимъ. Ибо

и Сынъ человѣческій не пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы другимъ послужить, и отдать душу Свою для искупленія многихъ (Матѣ. XX, 28), взискать и спасти погибшее (Лук. XIX, 10). Жезлъ Его царствованія не есть жезлъ вѣшной славы и могущества, но жезлъ правоты (Евр. 1, 8), внутренней самоцѣнности, святости, кротости и праведности. Этотъ жезлъ требуетъ отъ пастыря строгой внимательности къ себѣ, но любви и милосердія къ другимъ. Напечатлѣвъ твердо въ умъ своемъ эти священные слова Цвсанія: „жезлъ царствія Твоего—жезлъ правоты“, всегда помышляя о глубокомъ ихъ пастырскомъ значеніи и возвышенной внутренней содержательности. Прими же изъ рукъ моихъ жезлъ сей съ моимъ молитвеннымъ тебѣ пожеланіемъ, да даруетъ тебя Господь пастыря святой Своей церкви въ мирѣ цѣла, честна, здрава, долгоденствующа, право правяща слово Своея истины.

— Въ послѣднемъ засѣданіи Харьковской думы, между прочимъ, поднятъ былъ вопросъ о чествованіи бывшаго викарія Харьковской епархіи, нынѣ епископа Нарвскаго, преосвященнѣйшаго Иннокентія. Городской голова по этому поводу произнесъ рѣчь, въ которой высказалъ слѣдующее:

„27 декабря граждане города Харькова провожали досточтимаго своего пастыря, епископа Иннокентія, отъѣзжавшаго къ мѣсту своего новаго служенія. Необыкновенная торжественность проводовъ, многочисленность провожавшихъ, не смотря на полное отсутствіе какихъ либо предварительныхъ приготовленій, задуманность пожеланій съ достаточною ясностью указываютъ на то уваженіе, на ту любовь, которую пользовался преосвященный въ Харьковѣ. Полюбили его за мудрость и краснорѣчіе, которыя онъ обнаружилъ въ своихъ многочисленныхъ проповѣдяхъ, сказанныхъ въ церковныхъ и общественныхъ торжествахъ, отъ участія въ которыхъ онъ никогда не отказывался, полюбили его и за его доступность, истинно христіанскую любовь, которую онъ проявлялъ во всѣхъ случаяхъ своей дѣятельности, которая, въ примѣненіи къ обществу, спасаетъ его отъ всякихъ несчастій и охраняетъ отъ всякихъ увлеченій.

До вступленія въ монашество преосвященный Иннокентій принималъ дѣятельное участіе въ общественномъ управленіи на званіи гласнаго думы и этотъ интересъ и уваженіе къ общественной дѣятельности проявлялъ до послѣдняго времени.

Рѣшеніе различныхъ вопросовъ въ нашей думѣ его крайне интересовало, онъ относился къ нашимъ дѣламъ съ сердечнымъ

участіемъ и былъ всегда крайне предупредителенъ къ общественному управленію, когда оно къ нему обращалось.

Разставшись съ любимымъ и уважаемымъ пастыремъ, граждане города Харькова утѣшаютъ себя мыслью, что хотя таланты и энергія преосвященнаго откроютъ ему въ будущемъ обширное поле дѣятельности, тѣмъ не менѣе онъ оставитъ въ своемъ сердцѣ мѣсто и для своей первой, харьковской, паствы, не забудетъ ее въ своихъ молитвахъ и будетъ доставлять духовное наслажденіе своими поученіями, разносимыми въ даль, и съ великимъ наслажденіемъ читаемыми и на мѣстѣ перваго его архіерейскаго служенія“.

По предложенію управы дума единогласно постановила послать владыкѣ адресъ.

— Какими добрыми послѣдствіями можетъ сопровождаться отеческая внимательность архипастырей даже къ заблудшимъ овцамъ своей паствы, свидѣтельствуется слѣдующій трогательный рассказъ «Ярослав. Еп. Вѣдомостей» о покойномъ архіепископѣ Ярославскомъ Нилѣ.—Случай, о которомъ рассказывается въ этихъ вѣдомостяхъ, произошелъ съ преосв. Ниломъ, когда онъ былъ архіепископомъ Иркутскимъ. Однажды преосв. Нилъ совершалъ путешествіе по обозрѣнію своей обширной епархіи.

Когда владыка, сопровождаемый своею свитою и мѣстнымъ исправникомъ, выѣзжалъ изъ лѣса, тянувшагося цѣлыя десятки верстъ, на гладкой равнинѣ, передъ нимъ открывшейся, онъ видитъ высокій каменный храмъ съ златосіяющею главою и крестомъ. Подѣзжая ближе и вглядываясь пристательнѣе, преосвященный видитъ, что благолѣпный храмъ этотъ не имѣетъ алтаря. Кругомъ храма было расположено нѣсколько жилыхъ домовъ и разнаго рода хозяйственныхъ построекъ, и всѣ строенія какъ бы кольцомъ окружены высокимъ деревяннымъ заборомъ. Въ маршрутѣ преосвященнаго въ семь мѣстѣ никакого селенія съ храмомъ не значилось, и потому владыка обратился къ исправнику съ вопросомъ: „что это за селеніе?“ Исправникъ отвѣтилъ: это поселокъ, въ которомъ находится раскольничій скитъ.—Подѣзжаютъ къ самому поселку. Благолѣпный внѣшній видъ храма и его грандіозность еще болѣе привлекаютъ вниманіе владыки. Ворота, ведущія въ огражденный заборомъ поселокъ, были затворены. Кругомъ не видно было ни единой души. Преосвященный заявилъ исправнику о своемъ желаніи здѣсь остановиться и посѣтить васельниковъ сего поселка. Исправникъ отвѣтилъ, что этотъ скитъ ни для кого не доступенъ, и что обитатели его никого къ себѣ никогда не пускаютъ, не исключая и чиновъ полиціи, и убѣждалъ владыку отказаться отъ

своего намѣренія посѣтитъ раскольничій скитъ. Но преосвященный настаивалъ на своемъ желаніи. Тогда исправникъ заявилъ, что не можетъ поручиться за безопасность владыки. Преосвященный спросилъ: „Что же? вы думаете, что могутъ убить?“—Да, владыка! Помолчавъ нѣсколько времени, преосвященный съ твердостію сказалъ: „Пастырь, гдѣ нужно, долженъ душу свою положить за овцы свои“. Послѣ сего данъ былъ звонокъ привратнику. Нѣсколько минутъ спустя, калитка у воротъ пріотворилась и въ ней показался старецъ привратникъ, опирающійся на костыль. Преосвященный, обращаясь къ дворнику, говоритъ: „передай своему начальнику, что православный архіерей желаетъ поклониться святынямъ вашего храма“. Привратникъ затворилъ калитку. Прошло нѣсколько минутъ ожиданія. Потомъ раздался ударъ въ колоколъ, и тотъ же привратникъ растворилъ настежь ворота и, сдѣлавъ поклонъ архипастырю, сказалъ: „милости просимъ! пожалуйста!“ Вслѣдъ за преосвященнымъ хотѣлъ войти въ скитъ и исправникъ. Но привратникъ ни за что не хотѣлъ пустить его. Когда же исправникъ продолжалъ настаивать на своемъ, тогда привратникъ ему сказалъ: „православнаго архіерея мы вѣдаемъ и принимаемъ къ себѣ, а полиціи мы не знаемъ“, затворилъ предъ исправникомъ ворота и даже заперъ ихъ запоромъ. Когда владыка вошелъ въ моленную, онъ нашелъ ее полною народа: мужчины стояли на правой сторонѣ, женщины на лѣвой. Это былъ чисто русскій, полнокровный, мускулистый народъ, одѣтый по праздничному въ чисто русскіе костюмы. Мужчины имѣли волосы подстриженные „въ скобку“, головы женщинъ были покрыты платками „въ распускъ“. Всѣ они стояли чино, обратясь къ иконостасу, но хмурые, съ опущенными долу очами и наклоненными главами. Въ моленной царствовала глубокая тишина: ни звука, ни кашля, ни шороха. Войдя на амвонъ, владыка сталъ полагать „началь“. Воздавъ тоекратное земное поклоненіе съ крестнымъ истовымъ знаменіемъ „двуперстно“ предъ срединою иконою, замѣняющею царскія, врата, сдѣлавъ по такому же поклону предъ иконами Спасителя и Божіей Матери и облобызавъ ихъ, владыка преподалъ народу благословеніе (осѣнилъ „двуперстно“ обѣими руками, особо жевщивъ). Затѣмъ, по произнесеніи словъ: „благословеніе Господне на васъ, Того благодатію и проч.“ отдалъ по земному поклону особо мужчинамъ и особо женщинамъ. Въ это время среди мертвой тишины можно было слышать слова: „по нашему“. Раскольникъ пріободрился и болѣе привѣтливо смотрѣли на своего посѣтителя, понуренности и хмуристости не осталось и слѣда. Владыка сказалъ: „позвольте мнѣ книгу, име-

нуемую апостоль". Книга была подана и положена на аналогіѣ. Прочитавъ изъ книги Дѣяній Апостольскихъ зачало 40 „отъ полу“ о посѣщеніи св. апостоломъ Павломъ Аѳинскаго Ареапага, владыка предложилъ присутствовавшимъ бесѣду. Слѣлавъ въ началѣ бесѣды упоминаніе о томъ, что сердце его, еще при видѣ издали сего храма въ честь и славу Божию, возрадовалось за чадъ врученной ему Богомъ наставы, живущей среди чтителей Магомета и Будды и создавшей такой благолѣпный храмъ *Богу живому и истинному*, Котораго и онъ самъ есть поклонникъ и служитель, владыка сказалъ затѣмъ, что въ настоящую минуту въ сердцѣ его горитъ сугубая радость при видѣ того благолѣпія и святости преукрашенной (въ св. иконахъ), котораго (благолѣпія) часто недостаетъ въ нѣкоторыхъ даже православныхъ храмахъ, по бѣдности ихъ прихожанъ; что по всему этому онъ, къ своему утѣшенію, видитъ предъ собою насельниковъ сей Богохрапной веси, *аки благочестивыя*. Продолжая бесѣду, владыка высказалъ, что еще большая была бы не только для него, но и между ангелами на небеси и *въ церкви первоородныхъ, тамъ написанныхъ* (Евр. 12, 23), радость, если бы онъ узрѣлъ здѣсь алтарь, на которомъ приносилась бы Безкровная жертва и закалался на святомъ престолѣ Агнецъ Божій, вкушая Который только и можно спасти, и что если благочестивые создатели сего благолѣпнаго храма будутъ тако *взыскати Господа, то они осязуютъ Его и обрящутъ, яко не далеце отъ единого коегождо насъ суща*. Въ заключеніе владыка выразилъ слушателямъ пожеланіе долгоденствія и мира и призвалъ на нихъ снова благословеніе Божіе, осѣнивъ ихъ обѣими руками, персты коихъ были сложены „двуперстно“. И всѣ, „наченъ отъ старецъ до послѣднихъ“, внимали глаголамъ устъ православнаго архіерея. Предъ удаленіемъ изъ моленной владыка совершилъ такое же поклоненіе предъ иконами, какъ и при входѣ въ нее.

Встрѣченный непривѣтливо при входѣ въ моленную сквта, владыка провождаемъ былъ необыкновенно торжественно. Всѣ отъ велика до мала подходили къ преосвященному, принимали его благословеніе (при чемъ опытъ владыка благословлялъ „двуперстно“, истово полагая руку на чело, на перси и на рамена) и цѣловали благословляющую десницу. Начался трезвонъ. Всѣ взяли въ руки возженные свѣчи. Старцы взяли подъ руки владыку, и вся эта процессія двинулась изъ моленной къ выѣзднымъ воротамъ поселка. Такъ выразили старообрядцы свою благодарность преосвященному за его посѣщеніе и бесѣду. Но этимъ дѣло не кончилось.

Черезъ два года въ Иркутскъ къ преосвященному явилась депу-

тація старообрядцевъ изъ посѣщеннаго имъ поселка, которая, напомнивъ владыкѣ о посѣщеніи имъ ихъ скита, высказала, что предки ихъ были ссыльные въ Сибирь за приверженность къ расколу; что всей ихъ братіи памятна бесѣда архипастыря, въ которомъ они, по слѣбному предубѣжденію своему и ложному предразсудку, сначала видѣли своего преслѣдователя; что слово его, *во благодати, солию растворено* (Кол. 4, 6), такъ глубоко запало въ ихъ души, что они обращаются къ владыкѣ съ просьбою всѣхъ жителей поселка, посѣщеннаго архипастыремъ, присоединить къ православной Грекороссійской Церкви на правахъ еднновѣрія, а къ моленной ихъ благословить ихъ придѣлать алтарь в рукоо-лжвть пмъ пресвитера. — Просьба была удовлетворена.

— 24 января настоящаго года происходило собраніе Вѣлопольскаго братства во пмя Пресвятой Богородицы. На этомъ собраніи о. протоіерей Николай Федоровскій сказалъ назидательную рѣчь о важности значенія въ наше время братствъ. Изложивши въ ней сперва исторію возникновенія братствъ въ Юго Западной Руси, о. протоіерей съ грустью замѣчаетъ, что черезъ 4 столѣтія явилась необходимость въ учрежденіи братства, не гдѣ нибудь на окраинѣ Руси среди католиковъ-ляховъ или ихъ клеветовъ-жидовъ, а чуть не въ центрѣ Россіи, среди исконна православной украинны, даже въ малозвѣстномъ, но издревне-православномъ городѣ Вѣлопольѣ. Затѣмъ о. протоіерей подробно раскрылъ передъ слушателями вредъ широко-распространяющагося по Руси штундо-толстовскаго вѣрученія и въ заключеніе убѣждалъ слушателей по примѣру предковъ силотиться въ тѣсный союзъ въ защиту православной вѣры, Царя и Отечества, ибо толстовство съ штундой, начиная съ подрыва корней христіанской вѣры — стремятся окончить свое дѣло разрушеніемъ основъ существующаго общественнаго и государственнаго порядка.

Какъ же, говорилъ о. Протоіерей послѣ всего этого, не ополчиться намъ въ Христову рать и не вооружиться, впрочемъ, не тѣмъ мечемъ, которымъ пламенный Ап. Петръ отсѣкъ пзвѣстному Маху *десное ухо*; а тѣмъ оружіемъ, которое *острие всякаго меча обоюду остраго, и проникаетъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ, и судитъ помысленіе и намѣренія сердечныя*? Не на однихъ только труженникахъ миссіонерахъ и проповѣдникахъ, служителяхъ Прав. Церкви, а на всѣхъ, кто любятъ Христа и Христіанство, нынѣ лежатъ обязанность быть готовымъ для защиты отъ нападеній справа и слѣва. Почему? Потому, что въ наше время *явились снова распинающіе въ себѣ Сына Божія и руга-*

ющіеся Ему; въ наше именно время, многіе не только изъ интомцевъ, но изъ мудрецовъ, обгордѣли, и, по слову апостола, *хоятъ отъ суеты ума своего*.

— *Памяти добраго дѣлателя на нивѣ Христовой.* Въ почѣ на 9 января т. г. въ сл. Цареборисово Изюмскаго уѣзда, отъ порока сердца послѣ продолжительныхъ и тяжкихъ страданій, напутствуемый Св. Тайнами мѣрно скончался, священникъ Сергій Стефановичъ Либарскій, на 31 году отъ рожденія. Большого сожалѣнія достойна безвременная кончина этого добраго дѣлателя на пажити духовной. Покойный о. Сергій, сряду по окончаніи курса наукъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, въ 1893 году, вынужденъ былъ искать себѣ подругу жизни и опредѣлится священникомъ на мѣсто престарѣлаго отца своего, прослужившаго приходскимъ священникомъ въ сл. Цареборисово около 50 лѣтъ. Молодой іерей, принявши на неокрѣпшія еще рамена свои всю тяготу благого ига Христова, съ первыхъ же дней вступленія на приходъ всѣмъ существомъ своимъ, съ пылкой душой юности отдается дѣлу пастырскаго служенія. Не безъ терній и колючихъ шиповъ, въ первое время пастырскаго дѣланія, давалось ему всякое доброе и полезное начинаніе по созданію и благоустроенію Богодарованной паствы. Первыя заботы свои почившій направилъ на упроченіе своего пастырскаго авторитета среди своихъ прихожанъ и скоро вполнѣ достигъ этого. Вѣрный себѣ всегда и во всемъ, строго согласуя слово съ дѣломъ, трудолюбивый, честный, доступный всѣмъ и каждому, совершенно безкорыстный, трезвяся о всемъ ¹⁾, твердо и неуклонно держитъ онъ знамя своего высокаго пастырскаго достоинства, съ равнымъ вниманіемъ и расположеніемъ готовый послужить и удовлетворить духовнымъ нуждамъ равно и богатаго и бѣднаго, и сильнаго и немощнаго, ни въ комъ и ничего не запекывая, но всѣмъ и во всемъ угождая. Другой выдающейся чертой пастырскаго служенія почившаго была его необыкновенная любовь къ проповѣданію Слова Божія. Съ цѣлью поднятія и религіозно-нравственнаго преуспѣянія своей паствы о. Сергій поставляетъ себѣ въ священную обязанность проповѣданіе Слова Божія по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ неопустительно. Сверхъ того, помимо церковной проповѣди, съ тою же душевнательною цѣлью уврачеванія различныхъ душевныхъ недуговъ и назиданія своихъ прихожанъ, почившій о. Сергій заводитъ воскресныя бесѣды, чтеніе акаѳистовъ, организуеъ прекрасный хоръ церковныхъ пѣвчихъ, открываетъ воскресную школу, народныя чтенія съ туманными картинами, и кромѣ того, не пропускаетъ онъ ни одного удобнаго случая, чтобы не преподать наставленія въ богоугодной жизни, своимъ возлюбленнымъ чадамъ духовнымъ въ церкви, въ домѣ, на поляхъ, словомъ, вездѣ и всегда. Не меньшей заслугой почившаго былъ еще его труды по народному образованію. Такъ, помимо упомянутой воскресной школы, посѣщаемой всякій разъ въ достаточномъ количествѣ дѣтьми подростками и взрослыми, имъ устроено еще прекрасное зданіе церковно-приходской школы, гдѣ въ настоящее время обучается свыше 60 душъ дѣвочекъ и мальчиковъ. Школа эта, была любимымъ дѣтищемъ покойнаго, куда онъ тратилъ и свои силы и свои скудныя средства. Наравнѣ съ

1) Почившій никогда не употреблялъ спиртныхъ напитковъ.

этой, такъ сказать, воспитательной заслугой почившаго, должно быть отмѣчено его церковно-строительное дѣло.

Такъ, стараніями его приходская церковь во имя Св. Николая вполне теперь благоустроена, обновлена внутри и снаружи, устроена капитальная на высокомъ камennomъ фундаментѣ желѣзная ограда вокругъ храма, стоимостью около 3000 рѣблей, заново построены удобныя квартиры для папачнаго духовенства, сооружена церковная школа. И паства видѣла заботы о ней своего батюшки, и глубоко убѣждалась, что по милости Божіей съ нею живетъ и дѣйствуетъ такъ плодотворно и душеспасительно не пѣемникъ нерадивый, но пастырь добрый, готовый положить душу свою за овцы свои. Отсюда понятными становятся тѣ рѣдкія, любовныя, родственныя, чисто семейныя отношенія, какія установились и сохранялись между пастыремъ и паствой его, въ его приходѣ; отсюда становятся вполне понятны вся полнота сыновней лѣбви и безграничнаго довѣрія, которыя неизмѣнно окружали своего истиннаго пастыря его прихожане. Какъ на выдающійся фактъ такого безграничнаго довѣрія прихожанъ къ почившему достаточно указать на то, что за время его служенія ни одинъ почти общественный сходъ не проходилъ, ни одно общественное дѣло въ затруднительныхъ случаяхъ не рѣшалось, безъ его личнаго присутствія и вынужденнаго вмѣшательства и участія, гдѣ неутомимый батюшка всегда являлся для своей приходской семьи и послѣднимъ руководителемъ и совѣтникомъ, попечительнымъ отцемъ и искреннимъ другомъ и благожелателемъ. «Пошлемъ за батюшкой», такъ обычно кончалось всякое спорное, общественное дѣло, «какъ батюшка скажутъ, такъ и будетъ!» Последній разъ о. Сергій служилъ въ день новаго года. По обычаю своему, въ концѣ литургіи онъ взошелъ на церковный амвонъ, чтобы въ послѣдній разъ, какъ оказалось, открыть уста свои для преподаванія своей паствѣ повогоднихъ пожеланій и добраго ученія. Рѣчь эта, точно послѣднее завѣщаніе любящаго отца послушнымъ дѣтямъ, длилась около часа времени и была выслушана отъ начала до конца съ глубокимъ вниманіемъ, вызвавъ у множества изъ нихъ обильныя слезы. Отъ естественнаго переутомленія и слабости, продолжительнаго служенія въ холодной церкви, къ вечеру того же дня, о. Сергій почувствовалъ какую-то торикость въ ногахъ и головокруженіе, а на другой день и вовсе слегъ въ постель. Приглашенный врачъ констатировалъ опасное положеніе больного, вслѣдствіе чего онъ былъ окруженъ самымъ тщательнымъ медицинскимъ уходомъ. Но ничто уже не могло спасти страдальца отъ смерти: ни заботливый уходъ семьи, ни лечебное искусство.

Къ вечеру 8 января, въ ожиданіи исхода души своей изъ бреннаго тѣла, о. Сергій пожелалъ приобщиться Св. таинъ. Послѣ напутствія, почившій впалъ въ какое-то забытѣе, отъ котораго скоро очнулся. Этимъ моментомъ воспользовалось изстрадавшееся семейство, чтобы принять благословеніе отъ своего кормильца и отца. Истово благословилъ о. Сергій приближившуюся къ нему маленькую семью, причемъ обильныя слезы, брызнувшія потокомъ, оросили изможденное лицо умирающаго. Еще мгновеніе, и истомленная душа его отошла къ Богу. 9-го рано утромъ, едва прозвучалъ заунывный церковный колоколъ, оповѣщавшій жителей о конциѣ о. Сергія, со всѣхъ концовъ села спѣшилъ народъ къ мѣсту

печальнаго событія, неподдѣльными слезами оплакивая горестную утрату. Въ 4 часу дня по прїѣздѣ о. благочиннаго 1 окр. Изюмскаго уѣзда, и нѣкоторыхъ сосѣднихъ священниковъ, состоялся выносъ почившаго въ церковь, а затѣмъ была совершена соборнымъ служеніемъ всенощная въ присутствіи народной массы, переполнившей не только храмъ, но и всю церковную площадь. 10-го января утромъ соборно была совершена заупокойная литургія, въ служеніи коей участвовали 5 священниковъ, три діакона и два хора пѣвчихъ, а послѣ нея, началось отпѣваніе совершенное восемью священниками. По прочтеніи положенныхъ евангелій, о. благочин. священ. С. Кохановымъ было произнесено задушевное надгробное слово на Ап. слово: „подвигомъ добрымъ подвизахся, теченіе скончахъ“, тронувшее всѣхъ до глубины души. Затѣмъ, послѣ обнесенія гроба вокругъ церкви, съ пѣніемъ положеннаго канона и полѣдняго цѣлованія, бренныя останки почившаго были опущены въ могилу, приготовленную съ алтарной стороны внутри ограды, рядомъ съ отцомъ его, и высокая могила навсегда сокрыла въ себѣ бездыханное тѣло этого достойнаго пастыря. По совершеніи поребальнаго обряда состоялась затѣмъ обычная поминальная трапеза, за которой въ домѣ и во дворѣ о. Сергія было накормлено свыше 500 душъ. Но при этомъ, примѣчательно еще то обстоятельство, что нѣкоторые изъ состоятельныхъ прихожанъ, движимые чувствомъ любви и благодарной памяти къ почившему, озаботились по своему собственному желанію устроить поминальную трапезу и въ своихъ домахъ, гдѣ обѣдало то же количество народа, если не больше. Послѣднею же данью признательности къ почившему его прихожанъ является выраженное ими желаніе на свои средства соорудить солидный памятникъ на могилѣ почившаго.

Послѣ почившаго о. Сергія осталась небольшая семья, состоящая изъ трехъ душъ: жены и двухъ малютокъ—мальчика 5 лѣтъ и дѣвочки 1 г. 2 мѣсяцевъ, оставшихся безъ собственнаго крова и безъ всякихъ средствъ, къ жизни.

На дняхъ милостивою резолюціей нашего Владыки Высокопреосвященнѣйшаго Флавіана, Архіепископа Харьковскаго, преемникомъ почившему опредѣленъ близкій родственникъ вдовы, чѣмъ на первыхъ порахъ отерта слеза безпріютныхъ и беспомощныхъ сиротъ. *Свящ. В. Линицкій.*

ОБЪЯВЛЕНІЯ

ИЗДАНИЕ П. П. СОЙКИНА. СПБ., СТРЕМЯННАЯ, 12.

ВЪ ДАЛИВѢКОВЪ.

Историческая повѣсть въ 2-хъ част. А. И. Лаврова. 192 стран. Цѣна 50 коп.

Каждому русскому дорого прошлое своей великой родины, въ особенности то отдаленное прошлое, память о которомъ сохранилась лишь на скрижаляхъ исторіи. Съ этимъ прошлымъ и знакомитъ читателя настоящая повѣсть. Содержаніе ея всецѣло касается эпохи, когда изъ разрозненныхъ славянскихъ племенъ создано великое русское государство. Какъ живые, проходятъ предъ читателями герои сѣдой древности: мудрый Гостомисль, первый русскій князь Рюрикъ, его соперникъ Вадимъ, вѣщій Олегъ и всѣ тѣ, кто пришли съ Рюрикомъ на берега Ильменя, по зову истомленныхъ междоусобіями славянъ. Въ основаніе повѣсти заложены вполне достойные факты, добытые повѣйшими изслѣдованіями о началѣ Русс. Смѣлая завязка, живое, полное эффектово изложеніе, при обиліи содержанія, придаютъ этому произведенію интересъ, не ослабѣвающій при чтеніи съ первой до послѣдней страницы.

Новое повременное литературно-научное изданіе:
„МИРНЫЙ ТРУДЪ“

будеть выходить 5 разъ въ годъ (1 го марта, мая, сентября, ноября и января), въ объемъ 10—12 печатныхъ листовъ по слѣдующей программѣ: 1) романы, повѣсти, рассказы и стихотворенія, какъ оригинальные, такъ и переводные. 2) Беллетристическія повести. 3) Литературная критика. 4) Искусство, театръ и музыка. 5) Вопросы воспитанія и обученія. 6) Статьи по разнымъ отраслямъ науки. 7) Обзоръ научныхъ журналовъ. 8) Дѣятельность ученыхъ обществъ. 9) Научныя мелочи. 10) Критическій разборъ научныхъ изслѣдованій. 11) Библиографія и объявленія.

Подписная цѣна: для городскихъ подписчиковъ съ доставкой 5 р. въ годъ, для иногороднихъ съ пересылкой 6 р. Отдѣльная книжка по 1 р. 50 к.

Подписка принимается: въ книжныхъ магазинахъ «Новаго Времени» и въ конторѣ журнала (Харьковъ, Мордвиновскій. № 25, д. А. В. Ветухова). Контора открыта отъ 4 до 6, кромѣ праздниковъ.

Издатель *А. Ветуховъ.*

Редакторъ *А. Вязигинъ.*

ВЫШЛА ИЗЪ ПЕЧАТИ НОВАЯ КНИГА:

МИССИОНЕРСКІЯ БЕСѢДЫ СЪ ШТУНДО-БАПТИСТАМИ

(Опытъ библейскаго обоснованія правоолавно-христіанскихъ истинъ, отвергаемыхъ сектантами).

Цѣна съ перес. 1 руб. 75 коп.

Изданы также для распространенія въ народѣ бесѣды съ шундистами, въ количествѣ 10 названій, отдѣльными брошюрами. Цѣна каждой *безъ пересылки* 3 коп.

Съ требованіемъ на книгу и брошюры просятъ обращаться къ автору: Харьковъ, Духовн. Консисторія, Епархіальному Миссіонеру Д. И. Боголюбову.

ИКОНОСТАСНАЯ ФАБРИКА

Ивана Ефимовича Гетмана съ С-ми

ВЪ ТАМАРОВКѢ,

Курской губерніи, Бѣлгородскаго уѣзда.

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

ПРИНИМАЕТЪ ЗАКАЗЫ НА УСТРОЙСТВО

ИКОНОСТАСОВЪ И КІОТОВЪ

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

Заказы исполняются прочно, аккуратно и по умѣреннымъ цѣнамъ, гдѣ нужно—съ разсрочкой платежа.

Журналь „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первые десять лѣтъ въ журналѣ помѣщены были, между прочимъ, слѣдующія статьи:

Произведенія Високопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія пранославнымъ 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 Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованіе еврей 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 къ времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о талмудистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? К. 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. Рождественна.—„О церковныхъ плодепривошеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покоѣ воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о сваяц. Преданіи“. М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кирилловича.—„Православенъ-ли інтерсошшипіон, 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. Липицкаго, М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаемы были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жане и многихъ другихъ философовъ.

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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