

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1902.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
О вѣрѣ. <i>II. Соколова.</i>	175—199
Ученіе Шеллинга о сущности религіи. Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Вутневича.</i>	200—219
Къ юбилею Н. В. Гоголя. Мысли Н. В. Гоголя о православномъ пастырствѣ. <i>Гермогена Мисаила (Семенова)</i>	220—282
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Научно-механическое міропониманіе и этика. <i>Овяц. Николая Дипсонаго</i>	149—175
„Дарвинизмъ“ предъ судомъ философа Гартмана. <i>А. Кирилосича</i>	176—202
III. ЛИСТОВЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Приказъ Обаръ-Прокурора Святѣйшаго Синода.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1900—1901 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1902.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СООСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

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

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лнія, 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. Н. Толстого „Царствіе Вожіе 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. Леонидъ 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, поневоенная 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 канонѣвъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорѣніе 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, исторія философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, 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 призываетъ 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 Университета, Прот. Т. И. Буткеничемъ.

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 свѣтлой 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 линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшиныхъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ публичныхъ 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 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. Брежана. 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. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.
5. Нѣсколько словъ по поводу „двухъ характерныхъ писемъ“, присланныхъ Преосвященному Амвросію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому. Леонидъ Багрецова. 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.



Πιστεὶ νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою, Харьковъ, 28 Февраля 1902 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

О ВѢРѢ ¹⁾.

I.

Мы собрались въ стѣнахъ учрежденія, поставившаго своею задачей защиту истинъ вѣры и воспитаніе чувства вѣры въ молодыхъ сердцахъ. Позвольте-же мнѣ избрать предметомъ моей рѣчи вопросъ: что такое вѣра? Старый вопросъ, не правда-ли? Да, но вопросъ, имѣющій глубокую важность для человѣческой мысли и жизни и столь-же неисчерпаемый, какъ жизнь.

Въ самомъ дѣлѣ, значеніе этого вопроса не ограничивается предѣлами одной только религіи, которая многими считается исключительною областью вѣры. Истины религіи, это—лишь высшіе и важнѣйшіе предметы нашихъ вѣрованій; это—тѣ высоты, на которыя должна подняться наша мысль, если она хочетъ разрѣшить окружающія насъ тайны дѣйствительности и дать успокоеніе нашему страждущему сердцу. Но спуститесь съ этихъ священныхъ высотъ въ нашу земную юдоль и загляните въ любой уголокъ знанія и жизни, и вы увидите, что все здѣсь проникнуто вѣрой, все держится и движется этою силой. Мы живемъ въ пространственно-чувственномъ мірѣ, который для насъ полонъ свѣта, красокъ и звуковъ, и этотъ міръ намъ кажется дѣйствительностью. Кто сталъ-бы отрывать, что это солнце свѣтитъ? Кто усумнился-бы въ существованіи природы, безконечно разнообразной и прекрасной,—прекрасной даже теперь, среди ея печальнаго осенняго увяда-

¹⁾ Рѣчь, произнесенная на торжественномъ актѣ Московской Духовной Академіи, 1 октября 1901 г.

нія? Развѣ мы не видимъ окружающія насъ вещи своими глазами и не осязаемъ ихъ руками? Развѣ мы не знаемъ о нихъ по непосредственному чувственному опыту? Намъ кажется, что поставить эти вопросы значить рѣшить ихъ. Однако, если мы обратимся съ ними къ современному физику, онъ отвѣтитъ на нихъ иначе, чѣмъ мы ожидаемъ. Онъ скажетъ намъ, что нашъ чувственный опытъ есть только вѣра, сплошная вѣра и, притомъ, иллюзорная вѣра. На мѣсто этого чувственнаго опыта онъ намъ представитъ научную концепцію міра, которая совершенно противорѣчитъ нашимъ обычнымъ воззрѣніямъ. По этой концепціи въ мірѣ нѣтъ ни свѣта, ни красокъ, ни звуковъ, ни гармоніи, ни дисгармоніи, ни красоты, ни безобразія. То, что мы называемъ свѣтомъ и красками, суть лишь колебанія эѳира и его преломленія; то, что мы считаемъ звукомъ, есть только движеніе воздушныхъ волнъ, прозанически бьющихъ въ нашу барабанную перепонку; то, что намъ кажется красотой и безобразіемъ, суть безжизненные формы равнодушныхъ къ красотѣ и безобразію элементовъ. Дѣйствительный міръ, міръ, лежащій за предѣлами нашихъ ощущеній и очищенный отъ ихъ субъективныхъ прибавокъ, есть царство неизмѣнной матеріи и вѣчной силы; это—бесконечно сложная *система молекулярныхъ движеній*, подчиненныхъ непреложнымъ законамъ. Въ нашемъ чувствепомъ воззрѣніи эта система движеній облекается, какъ остовъ, въ плоть и кровь, принимая различныя видимыя и осязаемыя формы; но имѣютъ-ли эти формы какой-нибудь реальный смыслъ, мы не знаемъ и знать не можемъ. Мы только *стримъ* въ ихъ дѣйствительность, повинуваясь обманчивому голосу нашихъ внѣшнихъ чувствъ.

Какъ-бы ни противорѣчила научная концепція міра нашимъ обычнымъ представленіямъ, она гораздо болѣе удовлетворяетъ нашу мысль, чѣмъ чувственный опытъ. Она превращаетъ міръ въ пустыню, но она даетъ намъ его объясненіе. Однако, можемъ-ли мы утверждать, что сама эта концепція основывается на истинномъ знаніи природы вещей и вполне выражаетъ ихъ дѣйствительность? Если-бы мы предложили этотъ вопросъ философу, онъ произнесъ-бы надъ міровоззрѣніемъ физика такой же приговоръ, какой тотъ произноситъ надъ нашимъ чувствен-

нымъ опытомъ. Онъ сказалъ-бы, что научная концепція міра основана также на вѣрѣ и выражаетъ не дѣйствительную природу вещей, а только наиболѣе удовлетворяющій насъ способъ мышленія о нихъ. Въ самомъ дѣлѣ, что знаетъ ученый о дѣйствительномъ существованіи матеріи и силы, движенія и законовъ природы? Столько-же, сколько профанъ знаетъ о дѣйствительномъ существованіи свѣта и звука. Такъ называемой матеріи, этой единой, простой и неизмѣнной матеріи, онъ не наблюдаетъ и не можетъ наблюдать въ своемъ непосредственномъ опытѣ; онъ видитъ здѣсь только разнообразныя, сложныя и измѣнчивыя формы вещей, которыя въ свою очередь представляютъ для его познанія только сложные и измѣнчивые комплексы его собственныхъ зрительныхъ и осязательныхъ ощущеній. Наблюдаетъ-ли онъ въ своемъ опытѣ молекулярное движеніе, физическія силы и законы матеріи? Также нѣтъ. Онъ имѣетъ дѣло лишь съ состояніями видимыхъ имъ предметовъ и, наблюдая ихъ измѣненія и законы, онъ въ сущности наблюдаетъ только переменныя и постоянныя соотношенія въ своихъ собственныхъ ощущеніяхъ и представленіяхъ. Ученый отличается отъ профана только тѣмъ, что профанъ останавливается на своихъ ощущеніяхъ и принимаетъ ихъ за дѣйствительныя вещи, а ученый выходитъ за предѣлы ощущеній и замѣняетъ ихъ понятіями. Открывая въ сложныхъ и измѣнчивыхъ формахъ ощущаемыхъ имъ вещей нѣкоторыя общія и неизмѣнныя свойства, онъ сводитъ ихъ къ понятію простой и единой матеріи; наблюдая въ объектахъ своихъ ощущеній переменныя, взаимную связь и зависимость, онъ обобщаетъ ихъ въ понятіяхъ движенія, силы и закона. Если міръ профана, говоря словами Милля, есть только совокупность нашихъ дѣйствительныхъ и возможныхъ ощущеній, то міръ ученаго есть *система обьективированныхъ понятій*. Имѣютъ-ли эти обьективированныя понятія дѣйствительное существованіе за предѣлами его собственнаго ума, ученый этого не знаетъ. Онъ только *вѣритъ* въ ихъ обьективную реальность, вѣритъ самую простую, обыкновенною вѣрой, вѣритъ какъ дикарь, который олицетворяетъ свои паивныя мысли, чувства и надежды и вкладываетъ ихъ въ видѣ живыхъ существъ и силъ въ пора-

жившія его явленія природы. Самое строгое научное мышленіе пропитано вѣрой нисколько не меньше, чѣмъ самая фантастическая миѳологія. Оно есть, по справедливому выраженію Селли ¹⁾, только *систематическая координація или организація нашихъ отърваній*.

Я замѣтилъ, что ученый, рассматривающій міръ какъ систему движеній и законовъ, превращаетъ его въ пустыню. Философъ, который видитъ въ этой системѣ движеній и законовъ лишь систему нашихъ субъективныхъ понятій, превращаетъ міръ въ ничто. Во всей вселенной остается для него дѣйствительнымъ только одинъ фактъ,—фактъ его собственнаго сознанія. Сомнѣніе во всемъ,—вотъ единственная вещь, въ которой не можетъ усумниться самый смѣлый и рѣшительный скептикъ. Этотъ жалкій остатокъ дѣйствительности кажется намъ безконечно ничтожнымъ въ сравненіи съ тѣмъ блестящимъ, полнымъ красоты и поэзіи миражемъ, который создаютъ намъ наши чувства; но для философа онъ становится источникомъ новыхъ идейныхъ построеній, изъ которыхъ въ его головѣ вырастаетъ еще болѣе прекрасное царство сверхчувственныхъ идеаловъ и цѣнностей. Выходя изъ явленій и законовъ своего собственнаго сознанія, философъ пытается при помощи нѣсколькихъ субъективныхъ гипотезъ проникнуть въ сущность и цѣли вещей, понять ихъ смыслъ и назначеніе, разгадать ихъ начало и конецъ. вмѣсто чувственнаго представленія природы и научной концепціи міра, онъ предлагаетъ намъ метафизическую концепцію вселенной, которая должна съ избыткомъ возратить дѣйствительности ея права, отнятыя имъ же самимъ. Что правды въ этой метафизической концепціи дѣйствительности? Философъ этого не знаетъ. Онъ только *вѣритъ*, что его система истинна и неопровержима, вѣритъ немножко эгоистическою вѣрою, потому что всѣ остальные философскія системы кажутся ему невѣроятными. Другіе философы смѣются надъ этою вѣрой и предлагаютъ вмѣсто его теоріи свои собственныя рѣшенія міровыхъ проблемъ, рѣшенія столь-же разнообразныя и противоположныя, какъ

¹⁾ Sully, *The Human Mind*, London 1892, vol. I, p. 495.

разнообразны и противоположны умы, характеры и вѣрованія людей. А надъ всѣми ими смѣется капризная природа, которая про себя знаетъ, что философы только обманываютъ себя самихъ своими собственными иллюзіями, что они создаютъ свой міръ идей точно такъ-же, какъ дѣти создаютъ себѣ фантастическій мірокъ, когда играютъ въ свои куклы, что ихъ философская вѣра возникаетъ не изъ нѣдръ дѣйствительности, а изъ нѣдръ ихъ собственной мысли и сердца, что она диктуется не строемъ вещей, а строемъ ихъ собственной души, ихъ личными мечтами и чувствами, ихъ стремленіями и привычками, ихъ страстями и предрасудками ¹⁾).

Чувственный порядокъ природы и идеальнѣйшій порядокъ мыслимыхъ нами вещей являются условіями нашего личнаго и общественнаго существованія. На почвѣ ихъ создается тотъ порядокъ практическихъ отношеній и цѣлей, который называется жизнью. Не моя задача разсматривать здѣсь законы жизни и управляющія ею силы; но мнѣ кажется, что вѣра есть одна изъ самыхъ главныхъ и самыхъ могучихъ такихъ силъ. Возьмите любую область практическихъ отношеній и любую категорію цѣлей, не только въ нашемъ человѣческомъ мірѣ, но даже въ жизни природы, и вы всюду встрѣтитесь съ этимъ неопровержимымъ фактомъ. „Животное, опредѣляющее свою пищу по одному ея виду или идущее къ мѣсту убѣжища,—говоритъ Бэнъ,—распознаетъ извѣстныя совпаденія естественныхъ свойствъ и обнаруживаетъ въ полной мѣрѣ состояніе вѣры въ отношеніи къ нимъ. Самое скромное насѣкомое, обладающее постояннымъ жилищемъ или извѣстными средствами для удовлетворенія своихъ потребностей, одарено способностью вѣрить. Каждое новое совпаденіе явленій, внесенное въ рутину животнаго существованія и содѣйствовавшее достиженію его цѣлей, есть новый членъ вѣры. Ребенокъ, нашедшій дорогу къ груди матери, которая накормитъ и согрѣетъ его, сдѣлалъ успѣхи въ способности вѣры; и тотъ-же путь идетъ, расширяясь, черезъ всю жизнь“ ²⁾. Уже въ колыбели ребе-

¹⁾ Сравни интересныя замѣчанія Джемса о философскихъ критеріяхъ истины п о различныхъ рѣшеніяхъ философскихъ проблемъ въ его прекрасной рѣчи „The Will to believe“, *Essays*, New York, London and Bombay, 1897, p. 14 ff.

²⁾ Bain, *The Emotions and the Will*, 3 ed., London 1888, p. 506.

нокъ вѣрять въ ласковую улыбку матери и въ строгій взоръ отца, и съ этою инстинктивною вѣрой связаны его первыя моральныя радости и страданія. Когда онъ выйдетъ изъ колыбели, вѣра въ чужой авторитетъ и въ свой собственный маленькій опытъ будетъ сопровождать его первые шаги въ этомъ необъятномъ и невѣдомомъ мірѣ и поведетъ его по пути дальнѣйшаго воспитанія и развитія. Когда онъ вступитъ въ жизнь взрослымъ человекомъ, вѣра окрылитъ его молодыя мечты, подскажетъ ему предметы желаній, создастъ его счастье и горе, научитъ его любить и ненавидѣть. Когда, наконецъ, онъ пройдетъ поле жизни и похоронитъ свои несбывшіяся мечты и надежды, вѣра утѣшитъ его въ ихъ потерѣ и мирно проведетъ въ могилу. Вѣра и жизнь, убѣжденіе, чувство и дѣйствіе связаны между собой тысячею неувимыхъ нитей, и часто бываетъ невозможно рѣшить, что изъ нихъ слѣдствіе и что причина. Если наши чувства, стремленія и страсти служатъ скрытыми мотивами нашихъ вѣрованій, то въ свою очередь наши вѣрованія выливаются въ потокъ чувствъ, стремленій и страстей. Любите, и вы будете вѣрять; вѣрьте, и вы будете любить,—вотъ двѣ одинаково несомнѣнныхъ нравственно-психологическихъ аксіомы. Развѣ не сходство вѣры и не взаимное довѣріе сближаютъ людей другъ съ другомъ и соединяютъ ихъ въ общественныя и политическія группы? И развѣ не различіе ихъ вѣръ поселяетъ между ними вражду? Что, какъ не вѣра въ возможное будущее, побуждаетъ людей стремиться къ ихъ цѣлямъ, корыстнымъ и безкорыстнымъ, низкимъ и благороднымъ, пошлымъ и возвышеннымъ? Что иное приковываетъ ихъ умы и сердца къ тѣмъ иллюзіямъ и химерамъ, которыми они убаюкиваютъ себя среди житейскихъ комедій и драмъ? Что служитъ движущею пружиной ихъ борьбы за истину и противъ истины, ихъ подвиговъ и преступленій? Маленькій эгоистъ, утопающій въ болотѣ житейской пошлости, добивается своего маленькаго личнаго счастья потому, что онъ вѣрять въ его возможность и не вѣрять въ другія, высшія цѣли; великій общественный герой, жертвующій всѣмъ для блага другихъ, борется за свой идеаль потому, что онъ вѣрять въ его достижимость и не вѣрять въ смыслъ личнаго будничнаго счастья.

Фонвизиневскій Митрофанъ и Гоголевская Коробочка имѣютъ свой символъ вѣры и живутъ этою несложною вѣрой точно такъ-же, какъ жили своею Ньютономъ или Кантомъ. И вся исторія челоуѣчества есть не что иное, какъ воплощенная въ дѣйствіяхъ и событіяхъ челоуѣческая вѣра,—вѣра Колумба, открывающаго людямъ новый міръ, и вѣра калифа Омара, сжигающаго безцѣнныя сокровища Александрійской бібліотеки, вѣра мучениковъ и героевъ, идущихъ на костры во имя своихъ убѣжденій, и вѣра палачей, воздвигающихъ эти костры, вѣра пророковъ, призывающихъ толпу къ истинному Богу, и вѣра толпы, побивающей пророковъ камнями...

II.

Итакъ, Мм. Гг., вѣра есть универсальный фактъ. Она служитъ основой нашего познанія и жизни; она проникаетъ наши идеи, вторгается въ міръ нашихъ чувствъ и управляетъ нашими дѣйствіями. Безъ сомнѣнія, въ этомъ именно всеобъемлющемъ значеніи вѣры нужно искать объясненія того факта, что она понимается теоретиками очень различно. Смотря по тому, какая изъ ея сложныхъ теоретическихъ и практическихъ функцій принимается въ расчетъ, вѣра опредѣляется то какъ извѣстный способъ познанія, то какъ особая форма чувства, то какъ своеобразный волевой актъ.

Въ самомъ дѣлѣ, если все наше знаніе сводится къ вѣрѣ, не заслуживаетъ-ли самая вѣра имени *знанія*? Вѣдь, познавать вещи значитъ представлять ихъ и мыслить ихъ отношенія, т. е., другими словами, дѣлать ихъ предметомъ нашего вниманія, ассоціировать ихъ другъ съ другомъ, помнить ихъ antecedentes, ожидать ихъ слѣдствій, судить о ихъ свойствахъ и законахъ. Но то, что захватываетъ наше вниманіе, становится для насъ, хотя-бы на минуту, дѣйствительнымъ; то, что связано между собою нерасторжимою связью, внушаетъ намъ мысль о реальности этой связи; то, что мы помнимъ и чего ожидаемъ, кажется намъ достовѣрнымъ; то, о чемъ мы судимъ, признается нашею мыслью, какъ существующій фактъ, или отвергается, какъ несуществующее. Все это лишь различныя

выраженія для одного и того-же состоянія вѣры, и намъ остается рѣшить: не совпадаетъ-ли вѣра съ „неразрывной ассоціаціей“ идей, какъ утверждалъ въ свое время Джемсъ Милль? ¹⁾ Не состоитъ-ли она только въ памяти о прошломъ и въ ожиданіи будущаго, какъ говорилъ позднѣе другой Милль, Джонъ Стюартъ? ²⁾ Не есть-ли она актъ сужденія, какъ думаетъ Брентано ³⁾, или просто актъ вниманія, какъ полагаетъ Вильямъ Джемсъ? ⁴⁾

Съ другой стороны, если вѣра мотивируется чувствомъ и порождаетъ рядъ новыхъ эмоцій и страстей, не обязываетъ-ли это насъ признать, что она сама имѣетъ *эмоціональную* природу? Тотъ, кто искренно вѣритъ, вѣритъ не разсуждая. Какая-то внутренняя инстинктивная сила непобѣдимо влечетъ его мысль и волю туда, гдѣ лежитъ кумиръ его вѣры. Когда вы хотите убѣдить въ чемъ-нибудь человѣка, не обращайтесь къ нему съ сухими и холодными разсудочными доводами: вы достигнете своей цѣли только тогда, когда сумѣете взволновать его душу и найти откликъ въ его сердцѣ. И когда онъ вамъ скажетъ: „я чувствую, что вы правы“, онъ выразитъ смыслъ своей вѣры лучше, чѣмъ всѣ теоріи въ мірѣ. Вотъ почему вѣра даетъ намъ такое глубокое нравственное удовлетвореніе; и вотъ почему сомнѣніе, эта противоположность вѣры, служитъ источникомъ такихъ мучительныхъ душевныхъ страданій. Не значитъ-ли это, что вѣра есть своеобразное „чувство, отличающее идеи нашихъ сужденій отъ фикцій воображенія“, какъ говорилъ Юмъ? ⁵⁾ Не въ правѣ-ли мы назвать ее „эмо-

¹⁾ James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 2 ed., London 1878, vol. I p. chap. XI, въ частности p. 361 ff.

²⁾ John Stuart Mill, *Note to Jas. Mill's Analysis*, vol. I, p. 413 ff. Сравни. *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 6 ed., London 1889, chap. X and XI, в *Логика*, рус. пер. Ивановскаго (М. 1899), стр. 65 и др.

³⁾ Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, I Bd., Leipzig, 1874, S. 266 ff.

⁴⁾ James, *The Principles of Psychology*, New York, vol. II, p. 322 note.

⁵⁾ Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. V, pt II (Essays, vol. II). *Philosophical Works*, ed. by Green and Grose, London 1889—1890, vol. IV p. 41; *Treatise of Human Nature*, vol. I. book I, pt. III, sect. VII, *Works*, vol. I, p. 398.

ціей убѣжденія“, какъ выразался извѣстный англійскій писатель Вальтеръ Бэджотъ? ¹⁾).

Наконецъ, если вѣра возникаетъ изъ вѣдуръ нашихъ стремленій и воплощается въ дѣйствіяхъ воли, не слѣдуетъ-ли отсюда, что именно въ *волю* нужно искать ея разгадку? Вѣдь, какъ бы ни были могущественны наши чувства и страсти, они точно такъ-же не властны заставить насъ вѣрить въ то, что отвергается нашимъ умомъ, какъ внѣшнее принужденіе не въ силахъ навязать вѣру нашему сердцу. Вѣра—какъ мысль: она не знаетъ цѣпей и можетъ жить только въ стихіи полной свободы. Отнимите у нея эту свободу, и она станетъ простою привычкой или превратится въ жалкое лицемеріе. Истинная или ложная, страстная или спокойная, твердая или колеблющаяся, вѣра зависитъ только отъ одной власти въ мірѣ: отъ согласія нашей собственной воли. Она не есть ни чувство, ни знаніе; она есть „рѣшимость воли признать знаніе“ (*ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen*), какъ говорилъ Фихте ²⁾). Вотъ почему вѣрить и хотѣть, хотѣть и дѣйствовать для цѣльнаго человѣка значитъ одно и то же. Рожденная волей, вѣра съ нею живетъ и умираетъ. Тамъ, гдѣ она является живою силой, она сама собою стремится обнаружиться въ нашихъ дѣлахъ; и если она лишена живыхъ обнаруженій, это свидѣтельствуетъ о томъ, что ея источникъ изсякъ, такъ-какъ „вѣра безъ дѣлъ мертва“. Даже въ томъ случаѣ, когда человѣкъ не имѣетъ возможности вполне осуществить свою вѣру, готовность дѣйствовать для ея осуществленія является ея основною чертой. Такимъ образомъ, вѣра, свободная, какъ мысль, сама по себѣ, становится необходимою причиной нашей дѣятельности. Не правъ-ли былъ Декартъ, когда онъ думалъ, что вѣра есть свобода мыслить? ³⁾ И не имѣлъ-ли основаній Бэнъ сказать, что вѣра есть готовность дѣйствовать? ⁴⁾).

¹⁾ Bagehot, *The Emotion of Conviction*, Literary Studies, London, 1879, vol. I, p. 412 ff.

²⁾ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Sämmtliche Werke, herausgeg. von I. H. Fichte, II Bd., S. 254.

³⁾ Декартъ, *Метафизическія размышленія*, перев. Невѣяпной подъ ред. проф. А. И. Введенскаго, СПб. 1901, стр. 61 слѣд.

⁴⁾ Bain, *The Emotions and the Will*, p. 505, 507 и др.

Какая изъ всѣхъ этихъ теорій наиболее справедлива?

Мнѣ кажется, что всѣ названные мною взгляды страдают односторонностью, и въ то-же время каждый изъ нихъ заключаетъ въ себѣ извѣстную долю правды. Въ самомъ дѣлѣ, когда интеллектуалисты говорятъ намъ, что вѣра есть знаніе, развѣ они по своему не правы? Вѣдь, для того, чтобы вѣрить, мы должны знать предметъ своей вѣры, представлять его свойства, мыслить его реальныя или идеальныя отношенія. Безпредметной вѣры не существуетъ, и *представленіе ея объекта* есть основной ея элементъ. Но въ то-же время интеллектуалисты неправы. Если все, что внушаетъ намъ вѣру, мы представляемъ и мыслимъ, то не все, что мы представляемъ и мыслимъ, внушаетъ намъ вѣру. Представлять мы можемъ все на свѣтѣ; но вѣримъ мы только въ то, что намъ представляется *дѣйствительнымъ*. Такимъ образомъ, вѣра не исчерпывается знаніемъ. Къ этому мертвому, безразличному и холодному знанію долженъ присоединиться еще элементъ, который могъ бы дать ему живой колоритъ дѣйствительности.

Въ чемъ состоитъ этотъ элементъ? Мы не найдемъ его въ актѣ вниманія, какъ думаетъ Вильгельмъ Джемсъ, потому что въ сферу вниманія входятъ всѣ предметы нашей мысли, какъ вѣроятныя, такъ и невѣроятныя, какъ дѣйствительныя, такъ и воображаемыя. Мы не найдемъ этого элемента и въ „неразрывной ассоціаціи“ Джемса Милля, потому что такихъ ассоціацій на самомъ дѣлѣ не существуетъ, и тамъ, гдѣ связь нашихъ идей кажется намъ нерасторжимой, не она внушаетъ намъ вѣру въ ихъ дѣйствительность, а наоборотъ, вѣра въ ихъ дѣйствительность создаетъ иллюзію ихъ нерасторжимости. Отождествить вѣру съ памятью о прошломъ и съ ожиданіемъ будущаго, какъ дѣлаетъ Джонъ Стюартъ Милль, значитъ оставить проблему нерѣшенной. Вѣдь, вопросъ въ томъ именно и состоитъ, почему мы вѣримъ въ событія нашей памяти и въ предметы нашихъ ожиданій и надеждъ, почему прошлое кажется намъ дѣйствительнымъ, а ожидаемое будущее возможнымъ или несомнѣннымъ? Найдемъ-ли мы рѣшеніе этого вопроса въ гипотезѣ Brentano и другихъ, полагающихъ, что вѣра есть сужденіе? Также нѣтъ, потому что объектъ сужденій можетъ быть

для насъ невѣроятнымъ, а ихъ формы могутъ не соответствовать тому, что мы считаемъ реальнымъ порядкомъ вещей. Утверждать или отрицать еще не значитъ вѣрить, и если сужденіе можетъ выражать актъ вѣры, то не потому, что оно служитъ ея условіемъ, а потому, что вѣра входитъ въ него какъ составная часть. Очевидно, тотъ элементъ, который даетъ реальный смыслъ объектамъ нашей вѣры, лежитъ за предѣлами мысли и ея ассоціативныхъ и логическихъ отношеній. Это элементъ ирраціональный, и если мы хотимъ понять его природу, мы не можемъ назвать его иначе, какъ своеобразнымъ *чувствомъ*. Вотъ пунктъ, въ которомъ правы эмоціональныя теоріи вѣры. Но правы-ли эти теоріи, когда онѣ сравниваютъ эмоціональный элементъ вѣры съ чувствомъ обыкновеннаго удовольствія или относятъ его къ категоріи нравственныхъ эмоцій, подобныхъ чувству любви? Мнѣ кажется, нѣтъ. Удовольствіе и страданіе нерѣдко служатъ мотивами вѣры и являются обычными ея спутниками, но слишкомъ очевидно, что они не составляютъ ея существеннаго свойства. Какъ бы ни были пріятны предметы нашей мечты, наслаждаться ими и вѣрить въ ихъ дѣйствительность не одно и то-же. Подобное-же нужно сказать и о нравственныхъ чувствахъ. Эти чувства находятся въ постоянномъ взаимодействіи съ вѣрой; они сливаются съ нею и осложняютъ ее точно такъ же, какъ обертоны осложняютъ основной тонъ въ музыкальномъ звукѣ. Но между ними и вѣрой существуетъ одно глубоко важное различіе. Нравственныя чувства не имѣютъ познавательнаго значенія; они вырастаютъ изъ практическихъ отношеній жизни и стоятъ въ связи съ нашими идеалами добра и счастья. Вѣра возникаетъ на почвѣ нашихъ воспріятій, представленій и идей; она связана съ нашимъ идеаломъ истины и удовлетворяетъ не только практическимъ запросамъ, но и теоретическимъ интересамъ познанія. Эмоціональный элементъ вѣры принадлежитъ къ категоріи такъ называемыхъ интеллектуальныхъ чувствъ. Онъ аналогиченъ съ чувствами истины и лжи, согласія и противорѣчія мыслей, и я не найду для него другого болѣе подходящаго названія, какъ терминъ, введенный нѣкоторыми англійскими психологами: *чувство реальности*.

Можно-ли раздѣлять мнѣніе тѣхъ волюнтаристовъ, которые, подобно Декарту, полагаютъ, что чувство реальности соединяется съ объектомъ вѣры по нашему произволу, что вѣра такъ же свободна, какъ мысль? Безъ сомнѣнія, нѣтъ. Свобода мысли не есть свобода вѣры: мы можемъ думать о чемъ угодно, но мы не можемъ вѣрить во все, что захотимъ. Есть масса вещей, въ которыя мы вѣримъ неизбежно; и есть множество другихъ, въ которыя мы не можемъ повѣрить не смотря на всѣ усилія воли. Развѣ какіе бы то ня было математическіе софизмы разубѣдятъ насъ въ томъ, что дважды-два четыре? Развѣ я повѣрю, что пять рублей, лежащихъ въ моемъ кошелькѣ, въ дѣйствительности составляютъ пять тысячъ? Я могу сказать, что дважды-два пять; я могу *предположить*, что въ моемъ карманѣ лежатъ пять тысячъ,—но вѣрить этому я не въ состояніи. Даже въ области такихъ представленій и истинъ, которыя не имѣютъ для насъ никакой непосредственной очевидности, воля оказываетъ на вѣру лишь косвенное вліяніе. Путемъ постепенныхъ и долгихъ усилій она можетъ измѣнить складъ нашихъ идей и вмѣстѣ съ ними увлечь нашу вѣру въ другое русло. Но она не въ силахъ произвести этотъ психическій переворотъ сразу и непосредственно. Вѣдь, если внѣшнее насиліе не въ состояніи навязать намъ искреннихъ убѣжденій, то и сами мы не можемъ сфабриковать ихъ по собственной прихоти. Чтобы стать элементами вѣры, представленія должны обладать особыми свойствами, которыя закупаютъ отъ очень сложныхъ условій нашей душевной жизни. Тамъ, гдѣ эти свойства и условія существуютъ, чувство реальности соединяется съ представленіемъ само собой; тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ, никакія усилія воли не могутъ вызвать въ нашей душѣ этого чувства.

Но если воля не въ состояніи непосредственно управлять нашею вѣрой, то вѣра несомнѣнно управляетъ волей. Вѣра не можетъ быть ни чисто теоретическимъ, ни чисто эмоціональнымъ состояніемъ; какъ скоро представленіе соединяется съ чувствомъ реальности и становится объектомъ вѣры, оно неизбежно реализуется въ стремленіяхъ и актахъ. Поэтому мы вполне согласимся съ тѣми защитниками волевой теоріи

вѣры, которые вмѣстѣ съ Бэнномъ считаютъ готовность дѣйствовать существеннымъ элементомъ этого состоянія. Необходимость активнаго элемента въ вѣрѣ основывается, по моему мнѣнію, на законѣ такъ называемыхъ *идеомоторныхъ дѣйствій*. По этому закону, *всякое представленіе, если оно не встрѣчаетъ себя противовѣса въ другихъ элементахъ сознанія, само собою переходитъ въ соответствующее ему движеніе*. Дѣти не могутъ описывать видѣнныя ими событія иначе, какъ представляя ихъ въ лицахъ. Взрослые люди на каждомъ шагу совершаютъ рядъ дѣйствій, и даже очень сложныхъ дѣйствій, подъ вліяніемъ одной мысли о ихъ необходимости. Когда я, занимаясь какимъ-нибудь научнымъ вопросомъ, живо припоминаю, что въ такой-то книгѣ сообщается интересный для меня фактъ, я тотчасъ-же беру эту книгу и отыскиваю въ ней нужную мнѣ страницу: простое воспоминаніе о фактѣ приводитъ здѣсь въ движеніе мои руки и становится стимуломъ моихъ дальнѣйшихъ дѣйствій. Когда самоотверженный человѣкъ бросается на помощь другому въ минуту опасности, онъ въ эту минуту не размышляетъ: онъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ одной мысли объ опасности и необходимости помощи. Такимъ же образомъ дѣйствуемъ мы въ каждомъ актѣ истинной вѣры. Если вѣра крѣпка и не колеблется никакими сомнѣніями, она непобѣдимо увлекаетъ насъ въ ту сферу дѣятельности, которая ей соотвѣтствуетъ, и неизбѣжно разрѣшается въ нашихъ поступкахъ. Ея объектъ самъ собою становится нашею цѣлью, и Бэнъ совершенно правъ, когда онъ говоритъ, что сумма энергіи, затрачиваемой нами для достиженія своихъ цѣлей, является лучшимъ мѣриломъ нашей вѣры ¹⁾. Объекты вѣры могутъ быть бесконечно разнообразны; степень энергіи, затрачиваемой на ея осуществленіе, бываетъ у людей неодинакова; активныя проявленія ея могутъ состоять въ самыхъ простыхъ идеомоторныхъ актахъ или обнимать сложную систему замысловъ и дѣйствій,—но ея законъ всюду одинъ и тотъ-же: *динамизмъ вѣры основывается на динамизмѣ представленій*.

¹⁾ Bain, *Note to Jas. Mille's Analysis*, vol. I, p. 394—395.

Итакъ, вѣра есть столь-же сложное состояніе, какъ сложны ея обнаруженія въ познаніи и жизни. Она охватываетъ всѣ стороны нашей души, и интеллектуальную, и эмоціональную, и волевою. Въ ней живетъ вся наша личность въ ея конкретномъ единствѣ. Какъ нѣтъ музыки безъ звуковъ, такъ нѣтъ вѣры безъ представленій и идей; какъ нѣтъ музыки безъ эстетическаго впечатлѣнія, такъ нѣтъ вѣры безъ чувства реальности; какъ нѣтъ музыки безъ исполненія, такъ нѣтъ вѣры безъ активныхъ проявленій. Эти элементы сливаются въ вѣрѣ въ одно неразложимое цѣлое, и я не могу опредѣлить ее иначе, какъ слѣдующею простою синтетическою формулою: *вѣра есть представленіе объекта, соединенное съ чувствомъ его реальности и выражающееся въ соответствующихъ ему стремленіяхъ и дѣйствіяхъ.*

III.

Я разсмотрѣлъ понятіе вѣры и мнѣ остается сказать о ея условіяхъ. Это, быть можетъ, самая интересная сторона вопроса; но я такъ долго злоупотребляю вашимъ вниманіемъ, что мнѣ поневолѣ приходится коснуться ея короче, чѣмъ я желалъ-бы. Всѣ элементы вѣры имѣютъ необходимое значеніе. Но ихъ взаимное отношеніе показываетъ намъ, что ихъ исходнымъ пунктомъ и ихъ психологическою основой служитъ все-таки элементъ интеллектуальный. Какъ я сейчасъ замѣтилъ, представленіе должно обладать извѣстными свойствами, чтобы внушать намъ вѣру; и разъ оно обладаетъ ими, оно само собою соединяется съ чувствомъ реальности и стремится перейти въ дѣйствіе. Чувство реальности есть только его неизбѣжный коэффициентъ, а дѣйствіе является его естественнымъ слѣдствіемъ. Такимъ образомъ, именно въ *свойствахъ представленій* должны искать мы основнаго условія вѣры. Въ чемъ-же состоятъ эти свойства?

Когда-то Юмъ сдѣлалъ очень интересное и совершенно правильное наблюденіе: онъ нашелъ, что всѣ объекты нашей вѣры представляются нами съ особенною *живостью*. На этомъ основаніи онъ даже опредѣлялъ вѣру, какъ „живое представленіе, поставленное въ связь или ассоціированное съ паличнымъ впечатлѣніемъ (a lively idea related to or associated with a

present impression ¹⁾). Но непослѣдовательный здѣсь, какъ и во многихъ другихъ вещахъ, Юмъ склоненъ былъ считать живость представленій не основнымъ моментомъ вѣры, а производнымъ ея свойствомъ. Понявъ вѣру по существу какъ чувство, онъ старался показать, что именно это чувство даетъ идеямъ вѣры ихъ живость. Мнѣ кажется, что въ дѣйствительности отношеніе явленій обратное: не вѣра является причиной живости представленій и идей, а живость представленій и идей служитъ причиной вѣры. Живость представленій, конечно, должна въ свою очередь имѣть свои причины, которыя бываютъ различны: она можетъ зависѣть отъ силы внѣшнихъ впечатлѣній; она можетъ быть слѣдствіемъ случайнаго направленія нашего вниманія; она, наконецъ, можетъ вытекать изъ опредѣленныхъ особенностей нашего душевнаго склада. Но разъ представленіе имѣетъ это свойство, оно неизбѣжно сопровождается чувствомъ реальности и выражается въ дѣйствіи, т. е. становится объектомъ вѣры. Отсюда, вотъ общій законъ вѣры: *мы вѣримъ въ то, что живо представляемъ и мыслимъ.*

Любой фактъ изъ области вѣры можетъ служить доказательствомъ этого закона. Въ самомъ дѣлѣ, что внушаетъ намъ наиболѣе твердую и непоколебимую увѣренность въ реальности вещей? Безъ сомнѣнія, самые живые, самые яркіе, самые конкретные элементы нашего сознанія, — *ощущенія*. То, что мы видимъ и осязаемъ, кажется намъ безусловно дѣйствительнымъ и не возбуждаетъ въ насъ ни малѣйшихъ сомнѣній. Вотъ почему и въ жизни, и въ наукѣ чувственный опытъ считается самымъ рѣшительнымъ критеріемъ достовѣрности. Даже для человѣка, теоретически сомнѣвающегося въ реальности чувственнаго міра, эта вѣра въ ощущенія является на практикѣ неотразимой. Въ своей головѣ онъ можетъ перестраивать вселенную какъ ему угодно; но въ жизни онъ смотритъ на кажуціяся ему вещи, какъ на дѣйствительность.

Вѣра въ реальность *представленій* имѣетъ ту-же самую психологическую основу. Представленія суть образы минувшихъ ощущеній, и чѣмъ они ближе къ ощущеніямъ по своей

¹⁾ Hume, *Treatise of Human Nature*, vol. I. book I, pt. III, sect. VII, p. 396, и др.

живости, тѣмъ реальнѣе они намъ кажутся. Мы вѣримъ въ свидѣтельство нашей памяти именно потому, что мiръ воспоминанiй слагается изъ живыхъ представленiй. „Блѣдныя тѣни изъ царства забвенiя“ воскресаютъ въ нашей душѣ съ ихъ живыми чертами и обстановкой, и это даетъ имъ характеръ дѣйствительныхъ лицъ и событiй. Какъ скоро воспоминанiя утрачиваютъ свою прежнюю живость, они вмѣстѣ съ нею теряютъ и свою реальность: мы начинаемъ сомнѣваться въ томъ, что они выражаютъ нашъ дѣйствительный опытъ, и смѣшиваемъ ихъ съ созданiями воображенiя. Вспоминая полузабытыя событiя прошлаго, мы часто задаемъ себѣ невольный вопросъ: такъ-ли мы видѣли вещи на самомъ дѣлѣ, или онѣ только кажутся намъ въ этомъ видѣ по нашимъ теперешнимъ представленiямъ и по рассказамъ другихъ? Чтобы оживить забытый образъ и сдѣлать его болѣе реальнымъ, нужно поставить его въ связь съ другими, болѣе живыми представленiями или съ непосредственными ощущенiями. Эти представленiя и ощущенiя по какому-то таинственному сродству зажигаютъ потухшiй лучъ воспоминанiя и заставляютъ насъ вѣрить въ то, что забвенiе уже покрыло своею тѣнью. „Кто, говоритъ Джемсъ, не представляетъ болѣе реальное существованiе умершаго или отсутствующаго друга въ ту минуту, когда находитъ его портретъ, письмо, одежду или другое матеріальное напоминанiе о немъ? Вся мысль о немъ становится тогда жгучей и яркой; она говоритъ намъ и волнуетъ насъ съ силой, незнакомою въ другiя времена“ ¹⁾).

Могутъ сказать, что этотъ законъ не примѣнимъ къ образамъ нашей фантазiи. Мы можемъ вообразить любую фантастическую вещь съ такою-же живостью, съ какою вспоминаемъ о предметахъ нашего реального опыта, и однако мы не станемъ вѣрить въ ея дѣйствительность. Кто не въ состоянiи прибавить въ своемъ воображенiи голову человѣка къ туловищу лошади, и кто повѣрилъ-бы, что когда-нибудь на самомъ дѣлѣ существовали сказочные центавры? Этотъ примѣръ приводился тѣмъ-же Юмомъ, который считалъ живость представленiй од-

¹⁾ James, *Principles of Psychology*, vol. II, p. 303.

нимъ изъ необходимыхъ элементовъ вѣры ¹⁾; тѣмъ не менѣе мнѣ кажется, что онъ не убѣдителенъ и не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Если-бы мы могли на самомъ дѣлѣ представить образъ фантазіи съ такою-же яркостью, съ какою мы представляемъ видѣнныя нами вещи, мы неизбѣжно повѣрили-бы въ его реальность, хотя-бы на одинъ моментъ. И если мы не вѣримъ въ существованіе центавровъ, то лишь потому, что въ настоящее время мы не въ силахъ вообразить ихъ со всею живостью и конкретностью дѣйствительности. Нашъ реальный опытъ постоянно вторгается въ міръ нашей фантазіи, заслоняя ея образы представленіями знакомыхъ вещей, и не даетъ намъ никакихъ другихъ элементовъ, которые могли бы служить живыми символами ихъ достовѣрности. Тамъ, гдѣ условія опыта и умственные склонности и привычки даютъ полный просторъ творчеству фантазіи, ея созданія получаютъ реальную живость, облакаются въ плоть и кровь и становятся предметомъ неотразимой вѣры. Вотъ почему древніе вѣрили въ существованіе центавровъ точно такъ-же, какъ и въ остальной цѣклѣ своихъ мифическихъ существъ. Вотъ почему въ нихъ повѣрятъ дѣти, которыя представляютъ свой сказочный міръ въ такихъ-же яркихъ краскахъ, какъ и окружающую дѣйствительность. „Акты представленія и воображенія,—говоритъ Дегальдъ Стюартъ,— всегда сопровождаются вѣрованіемъ (хотя-бы мгновеннымъ) въ дѣйствительное существованіе предмета ихъ занимающаго... Мало такихъ людей, которые, взглянувши внизъ съ вершины очень высокой башни, не испытывали-бы чувства страха. И однакоже разумъ ихъ увѣряетъ, что они столь-же мало подвергаются опасности, какъ если-бы стояли на землѣ“. Человѣкъ испытываетъ страхъ въ этомъ положеніи потому, что, смотря внизъ, онъ слишкомъ живо представляетъ возможность паденія и эта мысль становится предметомъ его невольной вѣры ²⁾. Не разъ отмѣченъ былъ тотъ банальный фактъ, что лжецы,

¹⁾ Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. V, pt. II, Essays, vol. II, p. 40—41.

²⁾ Такъ, *Объ умъ и познаніи*, перев. Страхова, 2 изд., СПб. 1894, стр. 43. Сравни. Dugald Stewart, *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, pt. I, chap. III, Wright's edition, London MDCCL, p. 76, текстъ и примѣчаніе.

часто повторяющіе какую-нибудь выдумку, въ концѣ концовъ сами начинаютъ въ нее вѣрить. Поэты, которыхъ Юмъ называлъ „лжецами по профессіи“, черѣдко впадаютъ въ подобныя же иллюзіи. Диккенсъ съ такою живостью представлялъ себѣ своихъ героевъ, что по временамъ былъ твердо убѣжденъ въ ихъ реальномъ существованіи ¹⁾. При особенной силѣ фантазіи образъ можетъ получить у поэта такую яркость, что ставится галлюцинаціей. „Мои воображаемыя лица,—писалъ Флоберъ Тэну,—поражаютъ меня, преслѣдуютъ меня, или, вѣрнѣе сказать, я живу въ нихъ. Когда я описывалъ отравленіе Эммы Бовари, я имѣлъ во рту такой ясный вкусъ мышьяка и самъ былъ такъ отравленъ, что послѣ обѣда меня рвало“ ²⁾. Галлюцинаціи могутъ служить самымъ убѣдительнымъ доказательствомъ того факта, что живость представленій является основною причиною вѣры въ ихъ дѣйствительность. Вѣдь, сама по себѣ галлюцинація есть простая мысль, порожденная большимъ воображеніемъ; но эта субъективная мысль съ такою силой овладѣваетъ умомъ человѣка, что достигаетъ интенсивности ощущенія и потому невольно соединяется съ чувствомъ реальности.

Сложнѣе представляются условія вѣры въ отвлеченныя *идеи* и сверхчувственные *истины*. Эти идеи и истины сами по себѣ не могутъ имѣть тѣхъ живыхъ и конкретныхъ формъ, какія свойственны элементамъ нашей памяти и образамъ фантазіи, и вѣра въ ихъ реальность, повидимому, не зависитъ отъ того способа, какимъ мы ихъ представляемъ и мыслимъ. Психологическіе мотивы вѣры въ идеи дѣйствительно гораздо сложнѣе и глубже. Они лежатъ не внѣ насъ, а въ нашей собственной душѣ; они заключаются не въ силѣ внѣшнихъ впечатлѣній, отъ которыхъ зависятъ свойства воспріятій и воспоминаній, а въ сложномъ взаимодействіи различныхъ элементовъ нашей личности. Но если мы ближе присмотримся къ дѣлу, мы найдемъ, что и здѣсь основной законъ вѣры тотъ же самый: мы вѣримъ только въ тѣ идеи, которыя мы живо представляемъ или мыслимъ, въ чемъ-бы ни состояла эта живость и какими-бы мотивами она ни обуславливалась.

¹⁾ Sully, *The Human Mind*, vol. I, p. 485—486.

²⁾ Тэнь, *Ibid.*, стр. 43—44.

Прежде всего, совершенно ошибочно было-бы думать, что характеръ вѣры въ отвлеченныя идеи и истины совершенно не зависитъ отъ способа ихъ *представленія*. Сами по себѣ эти идеи и истины, конечно, не имѣютъ чувственныхъ формъ; но общечеловѣческій опытъ свидѣтельствуешь, что ихъ реальность становится для насъ гораздо яснѣе и оцутительнѣе, если намъ удастся представить ихъ въ чувственныхъ формахъ. Въ этомъ случаѣ живость чувственнаго образа усиливаетъ живость самой идеи и дѣлаешь ее болѣе доступною вѣрѣ. Развѣ не на этой потребности въ живыхъ и ясныхъ образахъ для реализаціи отвлеченныхъ идей основывается вся символика? Наша мысль пріобрѣтаетъ для насъ живыя и реальныя формы только тогда, когда она воплощается въ чувственномъ символѣ слова. Наши понятія становятся ближе къ дѣйствительности, когда они оживляются метафорой и сравненіемъ. Вотъ почему образная рѣчь всегда будетъ для большинства людей гораздо болѣе убѣдительною, чѣмъ самая совершенная, но отвлеченная и сухая аргументація. Безъ сомнѣнія, вѣра нигдѣ такъ не нуждается въ конкретномъ и чувственномъ символѣ, какъ въ области самыхъ отвлеченныхъ и самыхъ сверхчувственныхъ истинъ,—истинъ религіи. Наша вѣра могла-бы быть слаба и безсильна, если-бы религіозная истина открывалась ей только въ своемъ чистомъ, идеальномъ видѣ. Религіозный символъ приходитъ ей на помощь: онъ оживляетъ въ насъ сознаніе этихъ истинъ; онъ дѣлаешь ихъ ближе нашей душѣ; онъ заставляетъ насъ глубже чувствовать ихъ реальность, чѣмъ это можетъ сдѣлать простая отвлеченная мысль. Въ этомъ именно заключается глубокой психологической смыслъ почитанія иконъ и вообще религіознаго культа. Подобно тому, какъ портретъ далекаго друга оживляетъ въ нашей памяти его образъ, такъ икона оживляетъ въ нашей душѣ святыя образы и мысли; подобно тому, какъ рассказъ знакомаго объ этомъ далекомъ другѣ напоминаетъ намъ дорогія событія, связанныя съ его именемъ, такъ слова священныхъ пѣснопѣній и молитвъ воскрешаютъ въ нашемъ умѣ великія событія нашей вѣры и уносятъ къ нимъ наши помыслы и чувства. Когда-то Паскаль, этотъ великій мученикъ вѣры и великій ея

психологъ, предлагалъ слѣдующій способъ обращенія въ вѣру. Онъ убѣждалъ невѣрующаго сдѣлать для этого только одинъ шагъ: Возьмите святой воды и слушайте мессу: это заставитъ васъ вѣрить и притупитъ ваши сомнѣнія. (*Cela vous fera croire et vous abêtira*). Проектъ Паскаля можетъ показаться парадоксальнымъ и даже немножко циничнымъ; онъ вводитъ механическіе приемы тамъ, гдѣ должно дѣйствовать разумное убѣжденіе; но въ сущности онъ основанъ на глубокомъ знаніи человѣческой души. Паскаль зналъ, что видъ святой воды и слова мессы вызовутъ у невѣрующаго по ассоціаціи религіозныя мысли, и эти мысли могутъ получить въ ихъ сосѣдствѣ такую живость, что вѣра придетъ сама собой.

Если способъ представлять идеи глубоко вліяетъ на вѣру, то еще большее значеніе имѣетъ способъ ихъ *мыслить*. Безъ чувственныхъ символовъ идеи не имѣютъ репрезентативной живости; но мы можемъ мыслить ихъ живо и слабо, ясно и смутно, и вотъ эта-то живость мысли является основнымъ условіемъ вѣры въ ихъ реальность. Если идея всецѣло овладѣваетъ нашимъ вниманіемъ, если она выдвигается въ сознаніи на первый планъ, если она оказываетъ могущественное вліяніе на другіе элементы душевной жизни, она пріобрѣтаетъ въ нашемъ умѣ такую яркость и силу, что вѣра въ нее становится для насъ неизбѣжной. Такія свойства идея получаетъ въ двухъ случаяхъ: когда она не встрѣчаетъ въ нашей душѣ никакихъ элементовъ, способныхъ ей противорѣчить, и когда она находитъ здѣсь вліятельную и родственную группу явленій, которая можетъ дать ей точку опоры и обезпечить ея побѣду надъ другими, враждебными ей, элементами. Какъ справедливо замѣчаетъ Бэнъ ¹⁾, по природѣ мы склонны вѣрить всему. Въ тотъ моментъ, когда человѣкъ является на свѣтъ, его душа открыта для всѣхъ воздѣйствій окружающей жизни; и тѣ письма, которыя жизнь начертываетъ въ ней, запечатлѣваются такъ живо, что не допускаютъ никакихъ колебаній и сомнѣній. Позднѣе жизненный опытъ сотретъ эти письма и вмѣстѣ съ ними расчѣтетъ наивную

¹⁾ Bain, *The Emotions and the Will*, 3-rd edition, p. 511—512.

вѣру; но до тѣхъ поръ, пока душевный міръ несложенъ и бѣденъ, каждое новое явленіе входитъ въ него съ чертами дѣйствительности. Вотъ почему такъ довѣрчивы дѣти. Убѣдить ребенка въ существованіи какой-нибудь вещи значитъ только сказать ему, что эта вещь существуетъ. Воспринятая идея не встрѣтитъ въ его душѣ никакихъ элементовъ, которые могли бы стать рядомъ съ нею и ослабить ея силу. Эта идея попадаетъ въ незанятый ничѣмъ умъ и потому мыслится съ такою живостью, что вѣра становится неизбѣжнымъ ея спутникомъ. Этимъ-же объясняется вѣра гипнотизированныхъ въ факты внушенія. Производя полную диссоціацію психическихъ элементовъ, гипнозъ создаетъ въ душѣ субъекта внутреннюю пустоту, *le vide d'esprit*, какъ говорятъ французы. Поэтому, когда внушеніе вводитъ въ этотъ опустошенный умъ какую-нибудь идею, эта идея пріобрѣтаетъ живость галлюцинаціи и принимается за дѣйствительность.

Иначе бываетъ, когда душа человѣка вполне сложилась, когда его внутренній міръ богатъ и разнообразенъ. Вступая въ такую сложную душу, идея на каждомъ шагу сталкивается съ элементами прежняго опыта, и ея судьба зависитъ отъ того, въ какія отношенія становятся къ ней эти элементы. Если она съумѣетъ прочно войти въ какую-нибудь опредѣленно сложившуюся группу представленій, она привлечетъ къ себѣ живое вниманіе, получитъ ясность и силу и станетъ достояніемъ вѣры. Если-же она останется изолированной, другіе болѣе живые элементы всегда заслонятъ ее въ сознаніи и она пройдетъ для нашей душевной жизни безслѣдно. Утвердившись въ сознаніи, идея можетъ въ свою очередь стать центромъ новой группы психическихъ элементовъ. Вокругъ нея можетъ кристаллизироваться извѣстная совокупность подчиненныхъ ей вѣрованій, которыя будутъ тѣмъ прочнѣе, чѣмъ крѣпче является ихъ связь съ основною идеей и чѣмъ живѣе мыслится ихъ содержаніе. Эта группа идей и вѣрованій можетъ мирно существовать въ теченіе всей жизни человѣка, не смущаемая никакими душевными переворотами. Но она можетъ также столкнуться съ другою вліятельною группой, которая ей противорѣчитъ. Если она выдержитъ натискъ этихъ враждебныхъ ей

силъ, она пріобрѣтетъ новую мощь, и связанная съ нею вѣра будетъ еще болѣе прочной. Если-же она будетъ побѣждена въ этой борьбѣ, она диссоціируется и замѣнится новымъ психическимъ синтезомъ. Въ этомъ случаѣ старая вѣра погибаетъ и на мѣсто нея рождается новая.

Такихъ группъ идей и вѣрованій можетъ быть нѣсколько въ каждой человѣческой душѣ. Онѣ могутъ даже глубоко противорѣчить другъ другу, и тѣмъ не менѣе мирно уживаться. Главныхъ изъ этихъ группъ четыре: 1) группа чувственныхъ представленій о вещахъ, 2) группа научныхъ и философскихъ идей о мірѣ, 3) группа практическихъ интересовъ и цѣлей, и 4) группа нравственныхъ идеаловъ и религіозныхъ вѣрованій. Въ области познанія чувственное воззрѣніе на вещи и привычные способы представленія о нихъ существуютъ рядомъ съ научною или философскою концепціей дѣйствительности, которая имъ совершенно не соотвѣтствуетъ. Въ области практическихъ отношеній житейскія цѣли и интересы идутъ рука объ руку съ нравственными и религіозными идеалами, которые иногда сурово ихъ осуждаютъ. Замоскворѣцкій купецъ стараго типа ставитъ пудовыя свѣчи и льетъ колокола съ такимъ благочестивымъ усердіемъ, что мы не имѣемъ ни малѣйшихъ основаній заподозрить его въ неискренности; но въ своихъ торговыхъ дѣлахъ онъ не сочтетъ грѣхомъ обмануть покупателя и нажить на его счетъ лишнюю копѣйку. Примѣры такихъ житейскихъ компромиссовъ безчисленны. Въ разное время люди живутъ въ различныхъ сферахъ идей и отношеній, въ различныхъ „мірахъ реальности“, какъ выражается Джемсъ ¹⁾, и эти міры часто бываютъ отдѣлены у нихъ другъ отъ друга какими-то непроницаемыми переборками. Когда ихъ мысль находится въ царствѣ вѣчныхъ идеаловъ, они искренно вѣрятъ во все лучшее и святое на землѣ; когда-же они спускаются изъ этого царства въ житейскую грязь, они такъ-же искренно погружаются въ нее съ головою. Человѣкъ—какъ Гейневскій Израиль въ „*Prinzessin Sabbath*“.

Hund mit hündischen Gedanken,
Köttert er die genze Woche

¹⁾ James, *Principles of Psychology*, vol. II, p. 291.

Durch des Lebens Kot und Kehrlicht,
Gassenbuben zum Gespötte.
Aber jeden Freitag Abend,
In der Dämmerungstunde, plötzlich
Weicht der Zauber und der Hund
Wird auf's Neu' ein menschlich Wesen ¹⁾.

Тѣмъ не менѣе люди различны, и эти сѣры идеи и вѣрваній имѣютъ для нихъ не одинаковое значеніе. Какая-нибудь изъ нихъ обыкновенно выдвигается на передній планъ, привлекаетъ къ себѣ наибольшее вниманіе, предствлается и мыслится съ наибольшою живостью и даже нерѣдко оказываетъ сильное вліяніе на всѣ остальныя группы психическихъ элементовъ, пробивая тѣ перегородки, которыми онѣ отдѣлены другъ отъ друга у большинства людей. Одни вѣрятъ преимущественно въ чувственный міръ и въ тѣ блага, которыя онѣ общаетъ; другіе болѣе вѣрятъ въ научные идеалы и философскія мечты, и эта вѣра кладетъ свой отпечатокъ на ихъ отношенія къ чувственному міру. Одни всецѣло отдаются практическимъ интересамъ и цѣлямъ, подчиняя имъ свои помыслы и чувства; другіе борются за торжество великихъ нравственныхъ началъ и вѣчныхъ истинъ религіи. Чѣмъ обусловливается складъ этихъ вѣрваній и ихъ перевѣсъ другъ надъ другомъ въ индивидуальной душѣ? Ихъ причины лежатъ прежде всего въ сложныхъ вліяніяхъ окружающей насъ жизни и въ свойствахъ той умственной и нравственной атмосферы, которою мы дышемъ. Наши вѣрванія залетаютъ къ намъ въ душу изъ той среды, съ которою связала насъ наша судьба и съ которою мы дѣлимъ свои радости и горе; они приносятся къ намъ господствующими умственными теченіями, которыя невольно захватываютъ даже людей, настроенныхъ къ нимъ враждебно. Жизнь производитъ въ мірѣ нашихъ убѣжденій какой-то своеобразный отборъ, давая перевѣсъ тѣмъ изъ нихъ, которыя болѣе къ ней приспособлены. Но слагаясь подъ вліяніемъ окружающей жизни, не зависятъ-ли наши вѣрванія до

¹⁾ На посмѣяніе уличнымъ мальчишкамъ, онѣ каждую недѣлю въ теченіе жизни, какъ собака съ собачьими мыслями, пачкается въ грязи и нечистотѣ, но вечеромъ каждую пятницу, при наступленіи сумерокъ, вдругъ очищается волшебствомъ, и эта собака снова становится человѣческимъ существомъ. *Переводъ редак.*

нѣкоторой степени все-таки и отъ насъ самихъ? Какъ я ска- залъ, воля не имѣетъ прямого и непосредственнаго вліянія на нашу вѣру. Она не въ силахъ производить въ нашей душѣ мгновенныхъ переворотовъ и по произволу замѣнять въ ней одно искреннее убѣжденіе другимъ. Вырвать привычную вѣру изъ души человѣка такъ-же трудно, какъ вырвать дерево, пустившее въ почву тысячи корней. Вотъ почему иногда самые очевидные логическіе доводы не оказываютъ ни малѣйшаго дѣйствія на людей, сжившихся съ своимъ убѣжденіемъ. Логика мысли сталкивается въ ихъ душѣ съ логикой сердца, которая иногда убѣждаетъ сильнѣе, чѣмъ мысль. „*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point*“, какъ говорилъ Паскаль. Но если воля не въ состояніи непосредственно дѣйствовать на вѣру, то она имѣетъ на нее *косвенное* вліяніе, и это косвенное вліяніе иногда можетъ быть велико. Тотъ своеобразный отборъ, который производитъ жизнь въ области нашихъ вѣрованій и убѣжденій, не имѣетъ механическаго характера, свойственнаго естественному отбору въ царствѣ природы. Онъ слагается изъ взаимодѣйствія нашей личности съ окружающимъ міромъ, и та доля участія, которая принадлежитъ намъ въ этомъ взаимодействіи, даетъ намъ возможность управлять ими сообразно съ высшими цѣлями. Измѣняя предметъ нашей мысли, мы можемъ постепенно измѣнить наши идеи и ихъ группировку; измѣняя свои идеи и ихъ взаимную связь, мы вмѣстѣ съ ними можемъ измѣнить нашу вѣру. Эта работа надъ своею собственною душой продолжительна и трудна; она требуетъ актовъ самоотверженія, и степень свободы, которою мы въ ней располагаемъ, можетъ быть незначительна. Но только въ ней лежитъ для насъ якорь спасенія среди житейской пошлости, и только она открываетъ намъ путь къ разрѣшенію высшихъ жизненныхъ задачъ. Міръ окружаетъ насъ вѣчными тайнами. Гдѣ въ немъ дѣйствительность, этого мы не знаемъ. Мы теряемся въ этомъ океанѣ неизвѣстнаго, и только вѣра въ высшіе и неземные идеалы можетъ спасти насъ среди жизненныхъ кораблекрушеній. Дать торжество этимъ идеаламъ въ нашей душѣ, сдѣлать ихъ путемъ героическихъ усилій мысли и воли самыми живыми и яркими идеями нашего сознанія, увѣровать въ нихъ

и жить для нихъ,—вотъ высшая цѣль человѣческаго существованія. Надъ обманчивымъ миражемъ чувственнаго міра и надъ невѣдомою намъ дѣйствительностью вещей мы должны создать себѣ иную, высшую дѣйствительность, способную озарить лучами вѣчности темный горизонтъ нашей временной жизни. Безъ вѣры въ эту идеальную дѣйствительность нашъ разумъ былъ-бы осужденъ на безпріютное скитаніе во тьмѣ противорѣчій, а сердце на безысходныя страданія. Безъ нея жизнь потеряла-бы свой смыслъ и человѣчество было-бы похоже на то жалкое поколѣніе „безъ мыслей и безъ надежды“, какимъ изображаются у Эсхила люди, прежде чемъ Прометей принесъ имъ небесный огонь.

П. Соколовъ.

УЧЕНІЕ ШЕЛЛИНГА О СУЩНОСТИ РЕЛИГІИ.

Если бы намъ кто либо предложилъ вопросъ: въ чемъ полагаетъ Шеллингъ сущность религіи? то мы затруднились бы дать на него рѣшительный отвѣтъ. Во всякомъ случаѣ мы предварительно спросили бы интересующагося ученіемъ Шеллинга о религіи,—какой періодъ въ развитіи философскаго міровоззрѣнія этого нѣмецкаго мыслителя онъ имѣетъ въ виду? И только тогда, когда намъ назвали бы этотъ періодъ, мы могли бы отвѣчать на поставленный намъ вопросъ.

Шеллингъ прожилъ на свѣтѣ 79 лѣтъ (1775—1854); писать началъ съ 17-лѣтняго возраста (въ 1792 году) и въ теченіе своей довольно продолжительной жизни написалъ очень много сочиненій и диссертаций¹⁾. Но въ этихъ сочиненіяхъ нерѣдко можно встрѣтить совершенно различные взгляды на одинъ и тотъ же предметъ. Въ особенности это нужно сказать о взглядѣ Шеллинга на религію и главный предметъ ея.

Философское міровоззрѣніе Шеллинга принято обыкновенно называть „философіею тожества“ или „системою тожества“ въ томъ смыслѣ, что въ немъ міровоззрѣніе Фихте было соединено съ ученіемъ Спинозы. Но такое опредѣленіе философіи Шеллинга намъ кажется вѣрнымъ только относительно. Дѣйствительно, былъ такой періодъ въ жизни Шеллинга, когда онъ, разочаровавшись ученіемъ Фихте, сталъ разрабатывать

1) Сочиненія Шеллинга были изданы его сыномъ, послѣ его смерти, въ 1856 г. въ 10-ти томахъ; но затѣмъ въ 1870 году Г. Л. Плиттъ издалъ еще два тома сочиненій Шеллинга, не вошедшихъ почему-то въ первое изданіе. Можно, впрочемъ, думать, что есть и еще сочиненія Шеллинга, находящіяся въ рукописи.

міровоззрѣніе съ предоставленіемъ въ немъ виднаго мѣста и такъ называемому объективному идеализму въ видѣ пантеистическаго ученія Спинозы. Но на этомъ міровоззрѣніи Шеллингъ не остановился навсегда, хотя, правда, по временамъ и возвращался къ нему. Вообще нужно сказать, что о міровоззрѣніи Шеллинга нельзя судить какъ о цѣльномъ и единомъ философскомъ ученіи: оно, такъ сказать, находилось въ постоянномъ процессѣ своего развитія и закончилось не само собою, а лишь смертію Шеллинга.

На философскомъ міровоззрѣніи Шеллинга сказалось вліяніе многихъ мыслителей древняго и новаго времени, напр., Платона, Плотина, Джіордано Бруно, Спинозы, Канта, Фихте и даже Бэма. Неудивительно поэтому, что въ разное время оно носило на себѣ и разный характеръ. Отъ пантеизма Шеллингъ легко переходилъ къ спекулятивному теизму и изъ отъявленнаго атеиста и нигилиста, какимъ онъ представляется, напр., въ своемъ сочиненіи „Ночное бдѣніе Бонавентуры“ (1805 г.),—превратился въ христіанскаго апологета (въ берлинскомъ университетѣ). Мы не осуждаемъ Шеллинга за такую неоднократную смѣну философскаго міровоззрѣнія; напротивъ мы усматриваемъ въ ней лишь благородное стремленіе—найти истину и даже мужество—отказаться отъ сознанныхъ заблужденій и ошибокъ, но мы считаемъ необходимымъ отмѣтить ее здѣсь въ виду того, что въ связи съ тѣмъ или другимъ философскимъ воззрѣніемъ находилось и ученіе Шеллинга о сущности религіи.

Когда, въ первое время своей ученой и литературной дѣятельности, Шеллингъ находился подъ вліяніемъ Фихте, съ которымъ онъ вмѣстѣ профессорствовалъ въ іенскомъ университетѣ, онъ смотрѣлъ и на религію въ духѣ философскаго міровоззрѣнія своего руководителя. Онъ приписывалъ ей только нравственно-практическое значеніе. Впослѣдствіи онъ, впрочемъ, пошелъ дальше Фихте; было время (въ 1805 году), когда онъ объявилъ религію пустымъ суевѣріемъ, свойственнымъ только простому народу и невѣждамъ, отвергъ не только религіозную нравственность, но и автономную мораль Канта, и проповѣдывалъ нигилизмъ.

Эти крайніе выводы изъ философскаго міровоззрѣнія Фихте, который, какъ мы видѣли, и самъ въ первый періодъ своего философскаго развитія, пришелъ къ атеизму, равно какъ занятія по математикѣ и изученіе естественныхъ наукъ показали Шеллингу всю несостоятельность субъективнаго идеализма. Онъ оставляетъ Фихте и обнаруживаетъ свои симпатіи къ объективному идеализму Спинозы. Такъ,—уже въ сочиненіяхъ, написанныхъ въ 1797—1800 годахъ, каковы: „Идеи къ философіи природы“¹⁾, „О міровой душѣ“²⁾, „Первый очеркъ системы натурфилософіи“³⁾, Шеллингъ высказываетъ сужденія, не гармонирующія съ общимъ міровоззрѣніемъ Фихте. По крайней мѣрѣ, онъ уже не допускаетъ мысли, чтобы міръ, внѣшняя природа, однимъ словомъ, фихтевское—*Не—Я*, сами по себѣ не имѣли объективнаго бытія внѣ нашего *Я* или нашего сознанія. Въ этомъ отношеніи, впрочемъ, несравненно большій интересъ представляетъ сочиненіе Шеллинга „Система трансцендентальнаго идеализма“ (1800 г.)⁴⁾, въ которомъ Шеллингъ уже совершенно расходится съ Фихте даже въ своихъ основныхъ философскихъ воззрѣніяхъ. Въ этомъ сочиненіи Шеллингъ раздѣляетъ все содержаніе философіи на слѣдующія главные части: философію природы, исторіи, искусства и религіи, а ея задачею признаетъ съ одной стороны познаніе въ природѣ безсознательнаго творчества духа, постепенно достигающаго чрезъ различныя ступени организаціи до сознанія и свободы, а съ другой стороны—разсмотрѣніе въ исторической жизни духа того процесса, которымъ онъ приходитъ къ самому себѣ, постепенно освобождаясь отъ своей первоначальной зависимости отъ внѣшняго міра. За природою или внѣшнимъ міромъ Шеллингъ увидѣлъ себя вынужденнымъ признать внѣшнее, объективное и самостоятельное бытіе; теперь онъ объявилъ не истиннымъ положеніе Фихте, что *Я* полагаетъ или производитъ не—*Я* и что не—*Я* находится въ причинной зависимости отъ *Я*. Но онъ не пошелъ такъ далеко въ этомъ на-

1) *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Leipzig, 1797.

2) *Von der Weltseele*, Hamburg, 1798.

3) *Erster Entwurf eines Systems der Natur-philosophie*, Iena und Leipzig, 1799.

4) *System des transscendentalen Idealismus*, Tübingen, 1800.

правленіи, чтобы вмѣстѣ съ Юмомъ, Кондильякомъ, Локкомъ или Гоббесомъ отрицать самостоятельность бытія Я и постав-
лять его въ причинную зависимость отъ не—Я. Я и не—Я,
духъ и внѣшній міръ стали для Шеллинга теперь тѣмъ, чѣмъ
у Спинозы являются атрибуты абсолютной субстанціи—про-
тяженіе и мышленіе. Но эти двѣ области, сами по себѣ само-
стоятельныя, независимыя, не могутъ однако-же развиваться
только изъ самихъ себя. Внѣшняя природа, говоритъ Шеллингъ,
имѣя самостоятельное и объективное бытіе, проявляетъ непре-
рывно свою постоянную и безконечную дѣятельность, жизнь,
развитіе, переходя съ низшей ступени на высшую и ни на одинъ
мигъ не останавливаясь въ своемъ движеніи, какъ и Я, духъ, ра-
зумъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что внѣшняя природа дѣйствуетъ
всегда опредѣленно и по одному и тому же направленію, т. е.,
дѣйствуетъ законосообразно и цѣлесообразно,—что заставляетъ
признать въ ней присутствіе интеллигенціи. Но самой мерт-
вой природѣ интеллигенціи приписать нельзя, ибо это—сущ-
ности разнородныя. Откуда же интеллигенція въ природѣ? На
вопросъ этотъ и должна отвѣтить философія. Необходимая тен-
денція всякаго естествовѣдѣнія,—говоритъ Шеллингъ,—отъ
природы прійти къ интеллигентному. Это, а не иное что лежитъ
въ основѣ стремленій ввести въ явленія природы теорію. Но со-
вершенною теоріею природы была бы та, по которой вся природа
разрѣшалась бы въ интеллигенцію. Мертвыя и безсознатель-
ныя произведенія природы суть только неудавшіяся попытки
природы рефлексировать самое себя, а такъ называемая мерт-
вая природа вообще—незрѣлая интеллигенція. Вотъ почему
въ ея феноменахъ уже безсознательно проглядываетъ интел-
лигентный характеръ. Своей наивысшей цѣли, которая со-
стоитъ въ томъ, чтобы стать объектомъ для себя самой, при-
рода достигаетъ только посредствомъ высшей и послѣдней
рефлексіи, которая есть не что иное какъ человѣкъ или—
вѣрнѣе—то, что мы называемъ разумомъ, посредствомъ ко-
торого природа совершенно возвращается въ самое себя, и
черезъ что становится очевиднымъ, что природа совершенно
тождественна съ тѣмъ, что познается въ насъ, какъ интел-
лигенція и сознательное. Такимъ образомъ законосообразность

и цѣлесообразность во внѣшней природѣ приводятъ Шеллинга къ заключенію о тожествѣ безсознательной и сознательной дѣятельности, къ тому, что одинъ и тотъ же законъ внутренняго и постепеннаго самодвиженія или развитія, управляющій бытіемъ Я, имманентенъ и бытію не—Я.

Признаніе интеллигенціи присущею какъ бытію Я, такъ и бытію не—Я, духу и природѣ, разуму и матеріи, субъективному и объективному, идеальному и реальному спасло Шеллинга отъ того грубаго дуализма, который для объясненія самостоятельнаго существованія этихъ двухъ разнородныхъ міровъ вынужденъ допустить бытіе двухъ абсолютныхъ началъ, другъ друга совершенно исключаютъ и другъ другу непримиримо враждебныхъ, противоположныхъ. Интеллигенція, проявляющаяся какъ въ духѣ, такъ и во внѣшней природѣ, привела Шеллинга къ мысли, что эти два міра имѣютъ нѣчто общее между собою, которому принадлежитъ не только объективное, но и высшее бытіе, и которое такимъ образомъ является какъ бы синтезомъ или какою-то предустановленною гармоніею между духомъ и матеріею, Я и не—Я, субъективнымъ и объективнымъ, сознательнымъ и безсознательнымъ, свободнымъ и необходимымъ. Этимъ синтезомъ не можетъ быть ни духъ, ни природа, но ихъ абсолютное тожество. Ни Я, ни не—Я не могутъ быть признаны абсолютными уже потому, что Я, какъ субъектъ, необходимо предполагаетъ свое ограниченіе въ объектѣ, не—Я наоборотъ всегда ограничивается мыслящимъ субъектомъ. Я и не—Я, духъ и природа, разумъ и матерія, субъективное и объективное, идеальное и реальное суть только полюсы одного и того же бытія, выходятъ изъ одного и того же корня, подчинены одному и тому же абсолютному началу, которое объединяетъ ихъ. Но что же такое это абсолютное начало, этотъ всеобщій синтезъ, это абсолютное тожество обоихъ полюсовъ бытія? Это абсолютное тожество есть начало вѣчно безсознательное, которое хотя и должно быть признаваемо первоосновою, невидимымъ корнемъ всѣхъ интеллигенцій и источникомъ всякой законосообразности въ ея свободѣ, принципомъ жизни, стоящимъ внѣ и выше всякихъ условій существованія, цѣлью и необходимымъ, высшимъ, послѣднимъ

предположеніемъ какъ субъективнаго, такъ и объективнаго бытія, само однако же не можетъ быть опредѣляемо никакими предикатами, ибо оно абсолютно просто, а потому никогда не можетъ быть и объектомъ знанія, но только предположенія въ дѣйствіяхъ, т. е., вѣры. Это абсолютное начало міровой жизни есть то, что слѣдуетъ называть словомъ „Богъ“. Само въ себѣ абсолютное недѣлимо; но оно необходимо проявляется во всѣхъ отдѣльныхъ формахъ существованія и безъ него вообще немислимо никакое существованіе, ибо оно есть абсолютное тожество и единство тѣхъ основныхъ противоположеній (*Я и не—Я*, идеальнаго и реальнаго, субъективнаго и объективнаго, разума и природы, духа и матеріи), которыя обнимаютъ собою безконечную полноту частныхъ противоположеній, а вслѣдствіе этого объединенія міръ и является великимъ, цѣльнымъ, законосообразнымъ организмомъ безконечнаго бытія, природа мыслится какъ разумъ существующій, духъ какъ разумъ мыслящій. Даже мертвая, недѣятельная матерія, по Шеллингу, есть только угасшій духъ.

Вирочемъ, какъ недѣлимое по самой природѣ своей, абсолютное не можетъ быть постигаемо въ отдѣльныхъ явленіяхъ жизни ни опосредствованнымъ или разсудочнымъ познаніемъ, ни дѣятельностію воли; въ общемъ же бытіи міра оно, какъ абсолютное тожество единства и противоположностей, какъ абсолютная жизнь природы и міроваго цѣлаго, можетъ быть постигаемо, но—опять таки не разсудочнымъ познаніемъ, а только предположеніемъ, вѣрою или—что то же—непосредственнымъ внутреннимъ *созерцаніемъ* его, чувствованіемъ его. Ощущая, чувствуя, созерцая такимъ образомъ Бога или абсолютное въ мірѣ и внутри себя самого, человѣкъ самъ непосредственно погружается въ Его жизнь, а Богъ является непосредственно имманентнымъ жизни человѣка. И въ этомъ, по ученію Шеллинга, состоитъ *вся сущность и все значеніе религіи*. Такимъ образомъ въ сочиненіи Шеллинга „Система трансцендентальнаго идеализма“ мы встрѣчаемъ то же самое ученіе о религіи и ея сущности, какое было изложено и Шлейермахеромъ въ его „Рѣчахъ“; а потому оно страдаетъ и тѣми же самыми недостатками, которыя мы находимъ и въ ученіи

Шлейермахера. И это понятно. Какъ пантеистъ, желавшій остаться вѣрнымъ самому себѣ, Шеллингъ не могъ возвыситься надъ недостатками общими для каждаго пантеистическаго міровоззрѣнія. Абсолютное у него не есть живой и личный Богъ, съ которымъ человѣкъ могъ бы вступить въ живое и личное взаимоотношеніе или союзъ, какимъ представляется каждая эмпирически существующая или существовавшая религія. На мѣсто живого и личнаго Бога онъ ставитъ только свое отвлеченное, метафизическое, въ одной лишь его философской абстракціи существующее начало или идею. Вслѣдствіе этого его религіозное созерцаніе ничѣмъ въ сущности не отличается отъ созерцанія прекраснаго во вселенной: религіозное чувство отождествляется съ совершенно отличнымъ отъ него чувствомъ эстетическимъ. Понятно послѣ этого, почему Шеллингъ не могъ допустить въ развитіи міровой жизни, какъ и въ жизни человѣчества непосредственныхъ дѣйствій Божественнаго промысленія. Развитіе жизни природы, какъ и всего человѣчества, по его ученію, есть только постепенно обнаруживающееся откровеніе абсолютнаго, исключющее всякую возможность непосредственнаго вмѣшательства Божества въ видѣ чудесъ или пророчествъ, ибо въ такомъ случаѣ Божество (будто бы) раздѣлилось бы въ самомъ себѣ и уничтожало бы само себя. Вотъ почему Шеллингъ не можетъ указать въ исторіи или жизни ни одного событія, на которомъ бы отразился хотя нѣсколько замѣтный слѣдъ божественнаго промысленія, какъ непосредственное воздѣйствіе Самаго Божества, но за то весь міръ, взятый въ цѣломъ, и всю исторію человѣчества, во всей ея полнотѣ, какъ единое цѣлое онъ признаетъ однимъ изъ лучшихъ доказательствъ бытія Божія (только въ пантеистическомъ, конечно, смыслѣ), хотя въ противорѣчіе себѣ онъ въ то же время утверждаетъ, что исторія никогда не можетъ быть цѣлымъ и законченнымъ откровеніемъ абсолютнаго.

Богъ, говоритъ Шеллингъ, никогда не существуетъ, если бытіе есть то, что представляется въ объективномъ мірѣ; если бы Онъ былъ, то не были бы мы; но Онъ открываетъ Себя непрерывно. Своею исторіею человѣкъ доставляетъ постоян-

ное доказательство бытія Божія, которое однако же можетъ быть закончено только всею исторіею. Если мы представимъ себѣ исторію какъ спектакль, въ которомъ каждый совершенно свободно играетъ свою роль, то разумное развитіе этой запутанной игры предполагаетъ единство мыслящаго во всѣхъ духа; но свобода нашего дѣйствія предполагаетъ, что поэтъ не независимъ отъ насъ, такъ чтобы мы выполняли лишь то, что онъ вымыслилъ, но что онъ раскрываетъ себя только послѣдовательно чрезъ игру нашей свободы, такъ что мы являемся соучастниками поэта въ цѣломъ и самоизобрѣтателями, такъ сказать, нашей особенной роли. Такимъ образомъ послѣднее основаніе гармоніи между свободою и объективными (законосообразными) явленіями никогда вполнѣ не можетъ стать объективнымъ, если явленіе свободы должно существовать. Это общее основаніе гармоніи для свободы и необходимости, по ученію Шеллинга, служитъ причиною происхожденія „системы провидѣнія“, т. е., религіи „въ единственно истинномъ значеніи этого слова“. Этой „системы провидѣнія“ еще нѣтъ и не было въ исторіи человѣчества. Человѣчество будто бы пережило только еще два періода: первый періодъ характеризуется тѣмъ, что надъ „благороднѣйшимъ человѣчествомъ“ господствовала судьба; здѣсь человѣчество, которое нѣкогда процвѣтало и никогда не повторится, трагически приносится въ жертву судьбѣ. Въ этомъ періодѣ истинной религіи еще нельзя находить; мѣсто ея занимаетъ здѣсь ея *поэтическая форма*—миѳологія. Второй періодъ исторіи человѣчества начинается, по Шеллингу, появленіемъ римскаго государства, которое стремилось стать универсальнымъ чрезъ то, что Римъ думалъ всѣ народы соединить въ одно цѣлое посредствомъ законовъ, обычаевъ, наукъ и искусствъ. Въ этотъ періодъ на мѣсто судьбы выступаетъ законъ, который и господствуетъ надъ человѣчествомъ, а на мѣсто религіи—искусство, которое для философа есть наивысшее, потому что оно вмѣстѣ съ тѣмъ открываетъ ему и наисвятѣйшее, когда въ вѣчномъ и первоначальномъ соединеніи собираетъ какъ бы въ одномъ фокусѣ то, что въ природѣ и исторіи является обособленнымъ и что въ жизни и дѣятельности, равно какъ и въ мышленіи должно

вѣчно сбѣгаться вмѣстѣ. Въ поэзію же въ заключеніе всего процесса развитія должны будутъ снова возвратиться и философія и науки, которыя въ эпоху дѣтства человѣческаго рода поэзіею были и рождены и вскормлены.

Такимъ образомъ дѣйствительную или эмпирическую религію, какъ она выразилась въ существовавшихъ и существующихъ формахъ, Шеллингъ отождествляетъ съ искусствомъ вообще и поэзіею въ частности, а религіозное чувство для него есть только чувство эстетическое. Впрочемъ и здѣсь, отъ Шеллинга какъ пантеиста, нельзя было ожидать вѣрнаго пониманія религіи, какъ союза между Богомъ,—существомъ личнымъ, и человѣкомъ,—существомъ свободно—разумнымъ. Для Шеллинга Богъ былъ только началомъ міровой жизни, *душею міра*, какъ онъ и называлъ Его, слѣдуя древне—языческому философу Платону. Какое представленіе о Богѣ имѣлъ въ это время Шеллингъ, можно судить по слѣдующему стихотворенію его, въ которомъ человѣкъ, взирающій на міръ, представляется говорящимъ самому себѣ: „Я—богъ, котораго онъ (т. е. міръ) хранитъ въ груди,—духъ, который во всемъ движется. Отъ первой борьбы темныхъ силъ до изліанія первыхъ жизненныхъ соковъ, гдѣ сила разростается въ силу и вещество въ вещество, гдѣ распускается первый цвѣтъ, первая почка, до перваго луча новорожденного свѣта, который пробивается сквозь ночь, какъ второе твореніе, и день и ночь сіяетъ на небѣ изъ тысячи глазъ міра, есть одна сила, одно взаимодействие и работа, одно влеченіе и стремленіе ко все высшей и высшей жизни“¹⁾. Впрочемъ, можно думать, что настоящія формы религіи Шеллингъ не считалъ неизмѣнными и законченными. Кромѣ двухъ названныхъ періодовъ въ исторіи развитія человѣчества, по мнѣнію Шеллинга, наступитъ, быть можетъ, нѣкогда еще и третій, который онъ называетъ „періодомъ провидѣнія“. Когда начнется этотъ періодъ, говоритъ Шеллингъ, мы не умѣемъ сказать; но когда этотъ періодъ будетъ, тогда будетъ и Богъ.

¹⁾ Это стихотвореніе Шеллинга какъ въ оригиналѣ, такъ и въ приведенномъ намъ переводѣ можно читать у Шервега—Гейнце, Исторія новой философіи, 1890, стр. 298.

Когда наступитъ этотъ періодъ,—Шеллингъ не знаетъ; по крайней мѣрѣ, такъ онъ самъ говоритъ въ своемъ сочиненіи „Система трансцендентальнаго идеализма“. Но въ своихъ „Чтеніяхъ о методѣ академическихъ занятій“¹⁾ онъ категорически утверждаетъ, что послѣдній періодъ въ исторіи человѣчества, т. е., періодъ провидѣнія, начинается самымъ появленіемъ христіанства,—и христіанство само въ себѣ есть не что иное, какъ раскрытое таинство, какъ существенный моментъ развитія мірового духа. Въ этомъ сочиненіи Шеллингъ смотритъ на религію вообще не съ точки зрѣнія субъективной духовной жизни человѣка, а съ точки зрѣнія философіи міровой исторіи. Въ древнемъ мірѣ духъ находился еще въ полномъ единствѣ съ природою; раздѣленія и противоположенія между духомъ и природою, реальнымъ и идеальнымъ, безконечнымъ и конечнымъ еще не существовало. Періодъ провидѣнія въ исторіи человѣчества начался „всеобщимъ грѣхопаденіемъ“, разрывомъ единства между человѣкомъ и внѣшнимъ міромъ или природою. „Золотой вѣкъ невинности исчезъ, какъ только духъ позналъ свое отличіе отъ природы; послѣ этого все естественное является уже какъ грѣхъ и вина“. Это время тожества духа съ природою и ихъ единства Шеллингъ относитъ къ „періоду судьбы“, ко времени наибольшаго процвѣтанія греческой религіи и поэзіи, хотя единство природы и духа было тогда только бессознательнымъ. Римъ разорвалъ этотъ союзъ человѣка со внѣшнимъ міромъ и образовалъ два полюса, изъ которыхъ на одномъ онъ поставилъ человѣка, на другомъ—внѣшнюю природу. Христіанство снова восстанавливаетъ союзъ и единство духа съ міромъ и достигаетъ сознательнаго примиренія противоположностей, ибо въ немъ, въ этомъ чисто идеальномъ мірѣ, божественное слагаетъ съ себя свой покровъ, становится удѣломъ всѣхъ, какъ тайна божественнаго царства. Поэтому и богословіе, имѣющее своимъ содержаніемъ абсолютное и божественное существо, должно представить намъ систему примиренія или безразличія идеальнаго и реального, какъ синтезъ философскаго и историческаго знанія въ спеку-

¹⁾ Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Stuttg. u. Tübingen, 1803.

лятивныхъ идеяхъ. Христіанство богато символами, образами и аллегоріями. Но эти символы имѣютъ значеніе не сами по себѣ, а по ихъ внутреннему содержанію: важны спекулятивные идеи, образно выраженные въ христіанскихъ догматахъ. „Какъ явленіе историческое, христіанство (говоритъ Шеллингъ) развилось первоначально на почвѣ ессейства въ іудействѣ“; но настоящій корень его слѣдуетъ искать не въ іудействѣ, а въ древней религіи индійцевъ, гдѣ чистый идеализмъ выразился въ опредѣленной системѣ и затѣмъ распространился по всему востоку, пока не отлился въ опредѣленную форму въ христіанствѣ, которое поэтому и является синтезомъ религій. Впрочемъ, сущность христіанства нельзя уразумѣть по его письменнымъ памятникамъ. Первые книги исторіи и ученія христіанскаго, говоритъ Шеллингъ, сами суть не что иное, какъ только особенное, еще далеко несовершенное явленіе въ христіанствѣ; его идеи не слѣдуетъ искать въ этихъ книгахъ, достоинство которыхъ должно быть опредѣляемо только въ той мѣрѣ, въ которой онѣ выражаютъ ее и соотвѣтствуютъ ей. Уже въ духѣ просвѣтителя язычниковъ Павла христіанство стало чѣмъ-то инымъ, чѣмъ оно было въ духѣ его перваго Основателя. Мы не должны останавливаться на отдѣльномъ времени, которое можетъ быть принято только произвольно, но должны имѣть предъ глазами всю его исторію и тотъ міръ, который оно создало. Къ дѣйствіямъ (операціямъ) новѣйшаго просвѣщенія (*Aufklärerei*), которое по отношенію къ христіанству могло бы скорѣе называться выясненіемъ (*Ausklärerei*), принадлежитъ и намѣреніе свести его, какъ говорили, къ его первоначальному смыслу, къ его первой простотѣ, въ каковомъ видѣ его и называють первохристіанствомъ. слѣдуетъ думать, что христіанскіе религіозные учителя должны были питать чувство благодарности къ позднѣйшимъ временамъ за то, что изъ скуднаго содержанія первыхъ религіозныхъ книгъ они такъ много извлекли спекулятивнаго матеріала и развили его въ систему. Нельзя не принимать въ соображеніе того, какія затрудненія были для него (т. е., для христіанства) при завершеніи (*Vollendung*) такъ называемыхъ библейскихъ книгъ, которыя не выдерживаютъ никакого, даже и отдаленнаго срав-

ненія со столь многими другими болѣе ранняго и болѣе поздняго времени, въ особенности—съ индійскими, по подлинно религіозному содержанію. Католическое запрещеніе читать библію, быть можетъ, имѣло весьма глубокое основаніе въ виду того, что христіанство, какъ живая религія, продолжается не какъ прошедшее, но какъ вѣчное настоящее, какъ не прекращались въ церкви и чудеса, которыхъ совершеніе протестантизмъ, непослѣдовательный также и въ этомъ, относитъ только къ прежнимъ временамъ. Собственно говоря, эти книги, въ которыхъ нуждается только историческое изслѣдованіе, а не вѣра, постоянно вновь поставляли эмпирическое христіанство на мѣсто идеи, которая можетъ существовать независимо отъ нихъ и которая яснѣе возвѣщается въ теченіи всей исторіи новаго міра въ сравненіи съ древнимъ, чѣмъ чрезъ тѣ книги, гдѣ она находится еще не очень развитою.

Сущность христіанства, какъ всеобщаго и абсолютнаго принципа, можно понять, по ученію Шеллинга, только въ соединеніи его спекулятивнаго элемента съ историческимъ, какъ синтезъ экзотерическихъ, т. е, церковно-статутарныхъ формъ христіанства съ эзотерическимъ содержаніемъ или его „вѣчною идеею“. Такое пониманіе можетъ быть достигнуто однакоже только при помощи философіи, которой одной суждено сообщить людямъ абсолютное евангеліе. Помянуто послѣ этого, отчего Шеллингъ является непримиримымъ противникомъ не только супранатурализма, но и раціонализма, стремившагося въ его время къ тому, чтобы устранить изъ религіи чудесный элементъ и все значеніе ея ограничить только проповѣдію морали. Мораль, говоритъ онъ, не представляетъ ничего выдающагося въ христіанствѣ; изъ-за нѣсколькихъ моральныхъ изреченій, каково, напр., ученіе о любви къ ближнему и т. д., христіанство не могло бы даже существовать ни въ мірѣ, ни въ исторіи. Правда, допускаетъ Шеллингъ, въ христіанской религіи есть много таинственнаго, недоступнаго сухому рефлектирующему разуму; но что недоступно разуму, то должно стать достояніемъ спекулятивнаго разума. Вся сущность христіанства состоитъ въ его спекулятивныхъ идеяхъ, которыя вполне совпадаютъ съ содержаніемъ спекулятивныхъ идей

философствующаго разума,—вслѣдствіе чего рано или поздно христіанская религія и должна слиться съ философіею.

Особенное вниманіе Шеллингъ останавливаетъ на христіанскомъ ученіи о богочеловѣчествѣ и Трїединомъ Богѣ. Богъ Отецъ—это, по изъясненію Шеллинга, есть идеальное начало міровой жизни; вѣчный изъ существа Отца всѣхъ вещей рожденный Сынъ есть само конечное, каково оно есть въ возрѣніи Бога и какимъ оно является, какъ страждущій и подчиненный обстоятельствамъ времени Богъ, Который въ вершинѣ Своего явленія, во Христѣ, заключаетъ міръ конечности и открываетъ міръ безконечности и господства духа. Такъ какъ, по Шеллингу, основной законъ міровой жизни состоитъ въ примиреніи, воссоединеніи или тождествѣ противоположностей, то особенно глубокій смыслъ Шеллингъ усматриваетъ въ христіанскомъ ученіи о томъ, что человѣкъ сталъ Богомъ, а Богъ—человѣкомъ, и что Христосъ представляетъ завершеніе и конецъ древняго міра боговъ и начало новаго времени, господствующій принципъ котораго есть безконечное въ конечномъ. Само собою разумѣется, что вочеловѣченіе Бога не слѣдуетъ понимать эмпирически, какъ отдѣльное событіе во времени, потому что въ этомъ случаѣ оно не имѣло бы никакого смысла, такъ какъ Богъ находится внѣ всякаго времени; но оно есть вочеловѣченіе вѣчности, явленіе абсолютнаго въ жизни человечества, которое хотя имѣетъ во Христѣ свое завершеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ начало своего полнаго реализированія, но которое ни въ какомъ случаѣ не исключаетъ полнаго историческаго пониманія происхожденія христіанства, какъ и историческаго лица Іисуса.

Таково новое ученіе Шеллинга о сущности религіи, какъ оно изложено въ его „Чтеніяхъ о методѣ академическихъ занятій“. Здѣсь, очевидно, Шеллингъ оставляетъ Шлейермахера и эстетиковъ и сходится съ Гегелемъ, съ которымъ онъ въ то время сдружился и вмѣстѣ съ которымъ началъ даже издавать въ Тьбингенѣ философскій журналъ „Kritisches Journal der Philosophie“ (1802—1803). Теперь онъ полагаетъ уже сущность религіи не въ эстетическомъ наслажденіи, а въ знаніи,—въ спекулятивныхъ идеяхъ; теперь по его мнѣнію,

религія должна уже слиться не съ поэзією, а съ философією; органомъ религія является уже не чувство человѣка, а его спекулятивный разумъ. Шеллингомъ заимствованъ у Гегеля даже и самый методъ развитія — діалектическій (положеніе, раздвоеніе и примиреніе), которому онъ остается вѣрнымъ и въ своемъ „Философскомъ разысканіи о сущности человѣческой свободы“, гдѣ онъ также учитъ различать въ Богѣ *три* момента: 1) безразличіе, первооснову или бездну, 2) раздвоеніе на основу и существованіе и 3) тождество или примиреніе раздвоеннаго. Выигралъ ли что либо Шеллингъ отъ такой перемѣны своего первоначальнаго взгляда на сущность религіи, объ этомъ легко судить тому, кто ознакомился съ достоинствами и недостатками ученія Гегеля о томъ же предметѣ. Одному не измѣнилъ еще до сихъ поръ Шеллингъ: это именно — пантеистическому міровоззрѣнію. Но пантеисту не разрѣшить вопроса о сущности религіи. Якоби былъ правъ обвиняя Шеллинга въ лицемѣрїи, а его философію называя пантеизмомъ, натурализмомъ и атеизмомъ. И оправданіе Шеллинга, которое онъ изложилъ въ особомъ сочиненіи ¹⁾, никого не удовлетворило.

Послѣ этого Шеллингъ еще нѣсколько разъ измѣнялъ свой взглядъ на сущность религіи. Было время, когда онъ хотѣлъ слѣдовать Якову Бэму и впадалъ въ мистицизмъ; иногда онъ, повидимому, сближался съ христіанствомъ и даже католичествомъ, но — какъ бы только для того, чтобы отдохнувъ душею, снова возвратиться къ спекулятивному идеализму, пантеизму и даже натурализму. Послѣднее (по времени) міровоззрѣніе его принято называть *спекулятивнымъ теизмомъ*.

Мы не будемъ слѣдить здѣсь за этимъ ходомъ перемѣнъ или развитія религіозно-философскихъ воззрѣній Шеллинга ²⁾.

Но здѣсь нельзя пройти молчаніемъ сочиненія Шеллинга „Философія міеологїи и откровенія“ (1856—1858). Въ этомъ

1) Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschende Lüge redenden Atheismus, Tübingen, 1812.

2) Объ этомъ мы говорили уже въ особомъ сочиненіи. — „Историческій очеркъ развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія. 1899“. Стр. 285—296.

сочиненіи Шеллингъ настолько измѣнилъ свои первоначальные взгляды, что отъ нихъ не осталось почти и слѣда. Раньше, какъ мы видѣли, Шеллингъ не придавалъ никакого значенія въ религіи ни историческому элементу, ни историческимъ литературнымъ памятникамъ: онъ цѣнилъ въ религіи только однѣ спекулятивныя идеи. „Подлинны ли или неподлинны эти книги (новозавѣтныя писанія), дѣйствительно ли содержащіяся въ нихъ рассказы суть неискаженные факты, соотвѣтствуетъ ли ихъ содержаніе самой идеѣ христіанства или нѣтъ, это (писалъ Шеллингъ въ своемъ разсужденіи о методѣ академическихъ занятій) ничего не измѣняетъ въ реальности самой идеи, такъ какъ она не зависитъ отъ такихъ частныхъ, она всеобща и абсолютна“. Теперь (въ „Философіи мифологіи и откровенія“) Шеллингъ говоритъ уже не то; теперь для него историческіе факты являются самымъ существеннымъ элементомъ религіи. „Историческое, говоритъ здѣсь Шеллингъ, не есть нѣчто случайное для ученія, но оно есть самое ученіе; доктринальное, что остается еще послѣ выдѣленія историческаго, напр., всеобщее ученіе о личномъ Богѣ, какъ знаетъ его даже и раціональное богословіе, или мораль христіанства не представляли бы въ немъ ничего особеннаго, ничего отличительнаго; отличительное, что требуетъ объясненія, есть напротивъ именно историческое. Главное содержаніе христіанства есть Самъ Христосъ, не что Онъ сказалъ, но что Онъ есть, что Онъ сдѣлалъ. Христіанство непосредственно не есть *ученіе*, оно есть дѣло, объективность, ученіе же есть только выраженіе этого *дѣла*; если раньше изъ за дѣла и его объективнаго значенія слишкомъ отступало назадъ познаніе и ученіе, то нужно согласиться, что въ позднѣйшемъ періодѣ христіанству причиненъ еще большій вредъ чрезъ то, что совершенно отступило въ темноту собственно дѣло изъ-за выставляемаго на видъ и подвергаемаго спорамъ ученія“.

Въ виду такого важнаго значенія историческаго элемента въ религіи, очевидно, представляетъ большой интересъ ученіе Шеллинга о томъ, какъ произошли и развивались эмпирическія, т. е. дѣйствительно существовавшія и существующія формы религіи.

Шеллингъ начинаетъ свое изслѣдованіе критическимъ разборъ всѣхъ извѣстныхъ ему гипотезъ о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Результатъ, къ которому онъ приходитъ состоитъ въ томъ, что пужно оставить всякую мысль, будто бы религія есть результатъ разсудочной спекуляціи, изобрѣтенія законодателей и жрецовъ или простого мѣстическаго вымысла, кому бы его ни приписывали—отдѣльнымъ ли лицамъ или народному творчеству вообще. Религія существуетъ въ человѣческомъ родѣ только потому, что стремленіе къ Богу отъ природы присуще человѣческому сознанію, хотя и было помрачено грѣхопаденіемъ. Снова возстановить въ сознаніи истинное представленіе о Богѣ и было, по мнѣнію Шеллинга, дѣлю всего мѣстическаго процесса. Процессъ этотъ, какъ и всякій реальный процессъ, не былъ явленіемъ случайнымъ и произвольнымъ. Онъ совершался по тому пути, который былъ указываемъ божественными моментами или потенціями, которыя Шеллингъ отмѣтилъ еще въ своихъ „Философскихъ розысканіяхъ о сущности человѣческой свободы и о предметахъ, связанныхъ съ нею“ (1, безразличіе, первооснова или бездна въ Богѣ, 2, раздвоеніе на основу и существованіе и 3, тождество или примиреніе раздвоеннаго). Поэтому мѣстическія представленія не суть произвольныя или случайныя порожденія человѣческаго сознанія, но произвольныя порожденія самой субстанціи сознанія, именно лежащихъ въ его основаніи теогоническихъ потенцій. Не народы и не отдѣльныя лица создаютъ мѣстологию, но опредѣленная мѣстология народа происходитъ вмѣстѣ съ нимъ, какъ его индивидуальное сознаніе. Впрочемъ, религія, по мнѣнію Шеллинга ¹⁾, не могла ни выйти изъ мѣстологии, ни начаться ею. Ея началомъ было сознаніе объ *одномъ* всеобщемъ Богѣ всѣхъ людей, всего человѣчества. Что же касается мѣстологии, то она могла появиться лишь тогда, когда человѣчество уже готово было раздѣлиться на отдѣльныя народы, ибо самое раздѣленіе народовъ должно было находиться въ связи съ явленіемъ въ сознаніи мысли о различныхъ богахъ, т. е., съ явленіемъ мѣстологии. Первонач-

¹⁾ Стр. 109 и слѣд.

чальная религія, говоритъ Шеллингъ, несомнѣнно была *монотеистическою*. Но этотъ монотеизмъ вначалѣ не былъ чистымъ и абсолютнымъ, какъ теоретическое познаніе первоначальнаго человѣчества, ибо въ противномъ случаѣ политеизмъ историческаго времени былъ бы простымъ ухудшеніемъ, для котораго совершенно нельзя придумать никакого положительнаго основанія. Первоначальная религія была только *относительнымъ монотеизмомъ*: человѣкъ вѣровалъ въ *одного* Бога или—вѣрнѣе—въ Бога вообще всѣхъ людей только потому, что *не могъ* вѣровать во многихъ боговъ; единый Богъ былъ скорѣе только *первымъ* Богомъ въ имѣвшемъ наступить впоследствии рядѣ боговъ политеизма; онъ былъ единымъ лишь настолько, насколько въ первоначальномъ періодѣ жизни человѣчества еще не появились въ сознаніи другіе боги. И этотъ первоначальный монотеизмъ нужно объяснять не „первооткровеніемъ“, а только присущею человѣческому сознанію идеею Божества; поэтому первоначальный единый Богъ былъ уже, собственно, мифологическимъ богомъ, насколько имъ начался рядъ мифологической исторіи боговъ. При такомъ предположеніи только относительнаго монотеизма, говоритъ Шеллингъ, политеизмъ есть истинный переходъ къ лучшему, къ освобожденію человѣчества отъ силы самой въ себѣ благодѣтельной, но угнетающей его свободу, подавляющей всякое развитіе и вмѣстѣ съ нимъ высшее познаніе. Что касается Божественнаго Откровенія въ собственномъ смыслѣ, то оно могло быть дано человѣчеству только уже въ позднѣйшее время. Такимъ образомъ Шеллингъ не согласенъ съ традиціоналистами въ томъ, что источникомъ религіи въ родѣ человѣческомъ нужно признавать внѣшнее, готовое, непосредственно отъ Бога данное откровеніе; но онъ охотно признаетъ въ человѣкѣ присущую его духу способность къ истинной, монотеистической религіи. По его мнѣнію, мы даже и не должны спрашивать, какъ сознаніе приходитъ къ Богу. Оно совершенно не имѣетъ времени составлять себѣ сначала представленія или понятія о Богѣ и затѣмъ—столь же мало времени имѣетъ—затемнять въ себѣ или искажать эти понятія. Его первое движеніе не есть движеніе, чрезъ которое оно ищетъ Бога, но движеніе чрезъ ко-

торое оно удаляется отъ Него; такимъ образомъ оно имѣетъ въ себѣ Бога a priori, т. е., прежде всякаго дѣйствительнаго движенія, слѣдовательно—по своему существу. Тѣ, по мнѣнью которыхъ, человѣчество исходитъ отъ *понятія* о Богѣ, говоритъ Шеллингъ, никогда не будутъ въ состояннн объяснить, какъ изъ этого понятія могла произойти мифологiя, мало этого,—они не подумали даже о томъ, что какъ бы они ни представляли себѣ происхожденiя этого понятiя,—самодостигнутымъ ли познанiемъ, или откровенiемъ, они въ обоихъ случаяхъ сами допускаютъ первоначальный атеизмъ сознанiя, которому въ другомъ отношенiи они противятся.

Въ этомъ разсужденiи Шеллинга несомнѣнно вѣрнымъ и истиннымъ должно быть признано только утвержденiе, что человѣческому духу присуща идея Божества и способность къ истинной монотеистической религiи, извращенная однако же грѣхопаденiемъ. Только при этомъ предположенiи естественно и легко объясняется фактъ всеобщности и универсальности религiи въ родѣ человѣческомъ. Но Шеллингъ впалъ въ ошибку, когда онъ рѣшился объяснить развитiе религiознаго сознанiя человѣчества, не признавая непосредственнаго божественнаго откровенiя. Чѣмъ же послѣ этого объяснить чистое монотеистическое вѣрованiе ветхозавѣтныхъ евреевъ? Отчего у евреевъ религiозное сознанiе не выразилось въ политеистической формѣ? Почему евреи въ этомъ отношенiи представляли непонятное исключенiе въ общемъ ходѣ религiознаго развитiя общечеловѣческаго сознанiя? Далѣе,—какъ объяснить сходство многихъ языческихъ вѣрованiй и древнихъ народныхъ преданiй съ ученiемъ Божественнаго Откровенiя Ветхаго Заветъа? На эти вопросы мы не найдемъ у Шеллинга удовлетворительнаго отвѣта, котораго онъ, конечно, и не могъ дать съ точки зрѣнiя своего общаго мiросозерцанiя.

Шеллингъ упрекаетъ традиціоналистовъ за то, что они, не признавая присущей человѣческому духу способности къ истинной монотеистической религiи, думали объяснить происхожденiе религiи въ родѣ человѣческомъ только однимъ непосредственнымъ Божественнымъ Откровенiемъ, и такимъ образомъ допускаютъ, что духъ человѣческiй самъ по себѣ атеистиченъ.

Но самъ Шеллингъ, какъ мы видѣли, впалъ въ противоположную ошибку: онъ призналъ религіозную способность присущею человѣческому духу; но не призналъ Божественнаго Откровенія и чрезъ это лишилъ ея истиннаго объекта. Зачѣмъ же человѣку дана такая способность, для которой нѣтъ никакого практическаго примѣненія? Шеллингъ разрѣшилъ бы свою задачу, если бы только дополнилъ гипотезу традиціонализма указаніемъ на присущую человѣчеству религіозную способность, вмѣсто того чтобы отвергать ее. Къ сожалѣнію, онъ поступилъ не такъ и чрезъ то самъ себя поставилъ въ большое затрудненіе. По его утвержденію, человѣкъ, имѣя отъ природы способность къ чистой монотеистической религіи, не искалъ Бога, а постоянно удалялся отъ него. Но какъ можно удаляться отъ Бога, не зная Бога? Узнать же Бога, при свойственной человѣку отъ природы религіозной способности, для него возможно было только изъ непосредственнаго или сверхъестественнаго божественнаго откровенія. Выраженіе Шеллинга: „человѣкъ не искалъ Бога, а лишь удалялся отъ него“ можно понимать только въ томъ смыслѣ, что человѣкъ хотѣлъ прійти къ Богу *ложнымъ* путемъ. Но если былъ путь къ Богу *ложный*, то несомнѣнно былъ и истинный, безъ признанія котораго невозможно допустить и существованія ложнаго пути.

Мнѣнія Шеллинга, что сущность религіи нужно полагать въ эстетическомъ чувствованіи или въ знаніи, могутъ быть оставлены здѣсь безъ разсмотрѣнія съ одной стороны потому, что отъ нихъ отсекся самъ Шеллингъ, а съ другой стороны и потому что несостоятельность ихъ нами была раскрыта при разборѣ гипотезъ Шлейермахера и Гегеля.

Послѣдователи Шеллинга пошли двумя совершенно противоположными путями: одни превратились въ натурфилософовъ, другіе—въ мистиковъ, теософовъ и франкмассоновъ. Изъ послѣднихъ особеннаго вниманія заслуживаютъ Г. Г. Шубертъ, Г. Стеффенсъ, Францъ Баадеръ и К. Х. Ф. Краузе. Они отвергали раціонализмъ, вѣру ставили выше разума, сущность религіи полагали въ непосредственномъ единеніи жизни человѣка съ жизнью Бога, источникомъ религіи признавали только

одно чувство и не придавали Божественному Откровенію того важнаго значенія, какое ему въ дѣйствительности принадлежить. Часто они оставляли Шеллинга и переходили на сторону Шлейермахера, Якоби и даже Бэма. Вслѣдствіе этого въ ихъ многотомныхъ сочиненіяхъ разобратъся не легко, тѣмъ болѣе, что они не оставили послѣ себя никакихъ законченныхъ системъ послѣдовательнаго міровоззрѣнія. Впрочемъ, ихъ сужденія о сущности религіи нами изложены, насколько то было для насъ возможно, въ особомъ сочиненіи — „Историческій очеркъ развитія основнаго или апологетическаго богословія“ (1899 г.).

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

КЪ ЮБИЛЕЮ Н. В. ГОГОЛЯ.

Мысли Н. В. Гоголя о православномъ пастырствѣ ¹⁾.

Духовенство наше не бездѣйствуетъ... Оно совершаетъ свой трудъ—въ глубокомъ спокойствіи, молясь, воспитывая самихъ себя... возвышал свою душу на степень небеснаго безстрастія.

„Изб. мѣста изъ переписки“. Письмо 8-е.

Извѣстно, что Н. В. Гоголь много говорилъ о духовенствѣ и православной Церкви. Несмотря на то, что *tempora mutantur*, а знаменитый авторъ писемъ „о нашей Церкви“ отошелъ къ Богу уже 50 лѣтъ тому назадъ, многое изъ того, что сказалъ Н. В. можетъ служить прямымъ отвѣтомъ на запросы самаго послѣдняго времени.

Въ виду этого—мы сочли полезнымъ—ко дню 50-лѣтняго его юбилея предложить вниманію почитателей Н. В. Гоголя его „мысли“ о пастырствѣ и о цѣляхъ и приемахъ церковнаго учительства.

Н. В. смотрѣлъ на званіе пастыря съ глубокимъ и искреннимъ уваженіемъ. „Пастырство“—*великое слово и великое дѣло*.

Въ одномъ изъ своихъ писемъ ²⁾, говоря о Пушкинѣ, Гоголь настойчиво указываетъ и рекомендуетъ *прочестъ пастырю Церкви прекрасные стихи Пушкина о достоинствѣ пастыря*. „Смотрите, говоритъ Гоголь, поэтъ часто удалявшійся отъ Христа, подъ

¹⁾ Изъ рѣчи къ юбилею Н. В. Гоголя въ Воронежской Духовной Семинаріи.

²⁾ Письмо 14, въ „Изб. мѣст. изъ переписки съ друзьями“ 1423 ст. по 17 изд. Маркса.

вліяніемъ теченія времени, въ тѣ самые годы, когда онъ особенно увлекается суетой и прелестью свѣта—смолкаетъ и падаютъ ницъ при одномъ видѣ служителя Христова:

„При видѣ теби, служитель Божій (говорить поэтъ) „струны лукавой
 Мгновенно звонъ я прерывала...
 Я лиль потоки слезъ нежданнхъ
 И рапамъ совѣсти моей
 Твоихъ рѣчей благоуханнхъ
 Отраденъ чистый былъ елей.
 Твоимъ огнемъ душа пала
 Отвергла прахъ земныхъ суетъ“¹⁾, и т. д.

Такъ сильно пастырство; даже одна и та же священная книга—въ устахъ пастыря становится сильнѣе и понятнѣе. Поэтому—заключаетъ Гоголь—если когда міру суждено возстать „отъ праха земныхъ суетъ и отдаться всецѣло любви и смиренію Христову“—то сдѣлаетъ это священникъ. „Дѣло улучшения нашего—въ рукахъ духовенства и не кого либо другого“.

Велика эта миссія—но если такъ велика она, если такъ благотворна задача и сила пастыря, то какимъ долженъ быть самъ онъ, чтобы въ совершенствѣ исполнить дѣло свое?

Какъ надобно представлять себѣ „путь пастырства“, какими средствами долженъ дѣйствовать пастырь? Мысли Гоголя по этому вопросу намъ представляются особенно интересными и важными.

50 лѣтъ тому назадъ Н. В. остановился на одномъ распространенномъ мнѣніи о нашемъ пастырствѣ, съ которымъ приходится считаться и теперь. Часто сравнивали православное пастырство съ западнымъ, видѣли въ западномъ духовенствѣ большую общественную силу, созидающую и направляющую жизнь, въ то время, какъ православное духовенство многимъ казалось безсильнымъ и бездѣтельнымъ.

Подобныя мнѣнія были распространены и при жизни Гоголя, и именно Бѣлинскій указывалъ Гоголю на превосходство ксендза и даже пастора передъ священникомъ въ этомъ отношеніи.

¹⁾ Собр. соч. Гоголя, изд. Кулиша, т. VI, 352.

Гоголь не отличалъ сначала православія отъ католичества ¹⁾, но проживши въ Римѣ многіе годы, переѣнилъ свои убѣжденія и затѣмъ усиленно и, полагаемъ, авторитетно опровергаетъ ложную мысль о желательности *обращенія священника въ ксендза*. Зачѣмъ хотите вы, пишетъ онъ защитникамъ „латинскаго пути“ пастырства, чтобы наше духовенство, доселѣ отличавшееся величавымъ спокойствіемъ, столь ему пристойнымъ, стало въ ряды европейскихъ крикуновъ ²⁾, подобно духовенству запада? Католичество властвуетъ надъ людьми—но почему? Оно захватило въ свои руки власть потому, что памѣренно сузило взглядъ свой на задачи пастырства. Оно, вмѣсто проповѣди твердой и вѣчной истины Христовой, избрало путь приспособленія, мѣняясь и примѣняясь ко всѣмъ обстоятельствамъ времени, духу и привычкамъ людей; оно сузило взглядъ свой на жизнь и міръ, стало *земной церковью, земнымъ учрежденіемъ*.

Католическій священникъ, подобно Марѣѣ Евангельской, печется не о истинѣ Христовой, не о строеніи совѣсти: онъ хлопочетъ около людей, передавая имъ изъ слова Господня только то, что имъ нравится, льститъ уху ихъ. На общество онъ дѣйствуетъ политическимъ памфлетомъ, трактатомъ о рабочемъ вопросѣ; „на каедрѣ онъ театральнымъ жестомъ и краснорѣчіемъ рыданій и словъ исторгаетъ скоро высыхающія слезы“ ³⁾.

Только педомысліе можетъ желать, чтобы православный пастырь реформировалъ себя по образу и подобию ксендза.

Конечно, если священникъ откажется отъ своей истины и смѣнитъ Евангеліе на публицистику, займется просвѣщеніемъ не проповѣдью, а только волшебнымъ фонаремъ, *больше будетъ говорить не о любви и молитвѣ, а „объ устрицахъ и хлѣбѣ“* (выраженіе Хомякова); то онъ будетъ пользоваться тѣмъ-же уваженіемъ, какое согласенъ дать Бѣлинскій ксендзу, *но не нужно этого*. Священникъ православный—настаиваетъ Гоголь—не долженъ считаться культуртрегеромъ, онъ дѣятель

¹⁾ См. „Литературн. Вѣстн.“. Т. III, книж. 1, стр. 88 и дал.

²⁾ Письмо 8-е. „О нашей церкви и духовенствѣ“. Изб. мѣста изъ переписки. Маркса 17 изд. 1895 стр.

³⁾ Письмо 8-е, *ibid.* Письмо 7-е Просвѣщеніе. Изд. соч. Гоголя Маркса 7-е, стр. 1431.

прежде всего церковный, а уже потомъ и общественный. Подобно скромной Маріи, отложивши попеченіе о землѣ, этотъ священникъ все дѣло свое полагаетъ въ служеніи слову Христову въ его надмірной чистотѣ и истинѣ, не искаженной по слуху слушателя. Его сфера—совѣсть паствы, созиданіе душъ; средства—проповѣдь, исповѣдь и молитва.

Священнику нѣтъ нужды вмѣшиваться въ толпу, объединяться съ ней искусственно въ стремленіяхъ и цѣляхъ—наоборотъ: онъ стоитъ съ своей истиной какъ *антитеза міру*, какъ идеаль рядомъ съ буднями жизни. „Нужно, чтобы опъ говорилъ стоящему среди свѣта человѣку съ какого то возвышеннаго мѣста, чтобы не его присутствіе слышалъ въ это время человѣкъ, но присутствіе Самаго Бога, внимающаго равно имъ обоимъ, и слышался бы обоюдный страхъ отъ Его незримаго присутствія“¹⁾. Нѣтъ—говоритъ Н. В., это даже хорошо, что духовенство наше находится въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ насъ. Хорошо и то, что даже самой одеждой своей, не подвластной никакимъ измѣненіямъ и прихотямъ нашихъ глупыхъ модъ, священники отдѣлились отъ насъ.

Много говорятъ противъ рясы—зачѣмъ? Она прекрасна и величественна. Это не бессмысленное рококо восемнадцатаго вѣка, не лоскуты ничего не объясняющей одежды римско-католическихъ священниковъ.

Она имѣетъ смыслъ: не говоря уже о томъ, что она создана по образу и подобію одежды Самаго Спасителя—она нужна, полезна потому, что выдѣляетъ священника изъ толпы, мѣшаетъ затеряться среди суетныхъ нуждъ свѣта, слиться съ міромъ²⁾.

Съ ироніей отзывается Н. В. о нѣкоторыхъ „умникахъ“ (его собственное выраженіе), которые считаютъ самымъ существеннымъ для священника внѣшній лоскъ, умѣнье поговорить о всемъ и ни о чемъ, какое пріобрѣтается тѣмъ, что священникъ вращается среди свѣтскихъ людей. Ему думается, что если умѣнье говорить со всѣми и не лишнее, то все же вліяніе священника не въ этомъ, оно „пріобрѣтается болѣе всего усиленнымъ размышленіемъ и изслѣдованіемъ собственной природы своей, ибо тамъ законы всего и всему“³⁾.

¹⁾ Избр. мѣста, письмо 9. Изд. Маркса 17-ое, стр. 1307.

²⁾ Ibid. 1308.

³⁾ Письмо 9.

На миссію священника Гоголь смотритъ очень высоко. Священнику принадлежитъ великое вліяніе въ созиданіи будущаго Россіи: „дѣло улучшенія нашего въ ихъ рукахъ, а не въ рукахъ кого либо другого. Нужно только, чтобы пастыри поняли долгъ свой и путь свой“. И прежде всего и важнѣе всего, священникъ долженъ имѣть, по мнѣнію Гоголя, даръ молитвенный. О молитвѣ вообще, о молитвѣ пастыря Гоголь говоритъ часто и много.

Въ молитвѣ, по его мнѣнію, все. Н. В. считаетъ молитву для пастыря дѣломъ общественнымъ, службой обществу. „Теперешнее опасное время, когда отовсюду грозятъ бѣды человѣку, пишетъ Гоголь, можетъ быть только и нужно дѣлать, что молиться, обратить все существо свое въ слезы и молитву, позабыть себя и собственное спасеніе и молиться о всѣхъ“¹⁾.

„Иногда я чувствую, говоритъ Гоголь, потребность молитвы лично о себѣ, о своихъ нуждахъ, но внутренняя сила влечетъ меня къ молитвѣ общественной, какъ къ службѣ людямъ и общему дѣлу“.

Да, молитва великая сила,—но конечно только тогда, когда она не формальность, не холодное исполненіе долга. По опредѣленію нашего писателя—молитва—это стремленіе всѣхъ силъ души къ Вѣчному, дерзновенная бесѣда съ Нимъ, причемъ на вопросы, какіе человѣкъ дерзновенно предлагаетъ Богу—*въ эту же минуту слѣдуютъ отвѣты, и эти отвѣты будутъ прямо отъ Бога*. А „красота этихъ отвѣтовъ такова, что весь составъ человѣка самъ собою обращается въ восторгъ и весь человѣкъ проникается силой духовнаго и общественнаго дѣланія“²⁾.

„При всякомъ дѣлѣ важна концентрація всѣхъ силъ для этого дѣла, а собрать духовныя силы можетъ только молитва“.

Въ молитвѣ человѣку открывается Богъ, и Богъ любви раскрывался въ его сердцѣ, зажигаетъ въ немъ и любовь къ людямъ“. Это потому, что и сама молитва есть актъ любовнаго единенія (съ тѣмъ за кого молитва)³⁾. О минутахъ молитвеннаго подъема Гоголь говоритъ: „мнѣ кажется, какъ будто теперь становятся мнѣ милѣе образы людей, чѣмъ когда либо

¹⁾ Кулишъ т. VI, 545.

²⁾ Ibid. 31, 32.

³⁾ Ibid. 554.

прежде, какъ будто я гораздо больше способенъ теперь любить, чѣмъ когда либо прежде¹⁾). Понятно, насколько пужна при такомъ представленіи дѣла молитва для пастыря.

Гоголь считаетъ первоосновой нравственной жизни для всякаго человѣка смиреніе, понимаемое въ смыслѣ снисходительной любви къ ближнему, смиреніе—начало всего,—а вмѣстѣ съ тѣмъ, это—сила все побѣждающая. Естественно, что для священника смиреніе—альфа и омега его дѣятельности. Смиреніе для пастыря—это *возвратъ на путь свой, а возвратясь самъ, онъ можетъ возвратити и всахъ насъ*. Священнику, какъ врачу душъ, нужно войти въ чужую душу и сердце, но ни одна душа не откроется гордому. Пока священникъ не приобрѣлъ смиренія, онъ бесплоденъ въ своемъ дѣланіи. „До тѣхъ поръ—говоритъ Гоголь—пока путемъ божественной любви, даруемой черезъ то-же всепрощающее смиреніе, а не чѣмъ либо другимъ,—не взойдетъ онъ, какъ нѣжняѣйшій братъ въ душу своего брата, пока не узнаетъ ее, какъ собственную, пока не почувствуетъ, что находится самъ въ этой душѣ, какъ бы въ родномъ и собственномъ тѣлѣ, что дается тоже только смиренной снисходительностью къ брату—до тѣхъ поръ будетъ бессильна его душевная помощь“²⁾). Но это чувство смиренія, эту сострадательную любовь, которая нужна пастырю, чтобы принять въ свою совѣсть всѣ совѣсти своихъ чадъ, заключить ихъ души въ своей душѣ—даетъ молитва. Священникъ послѣ молитвы—вернувшійся отъ Бога гость горняго міра—силенъ помочь искушаемымъ и возвѣщать истину по лицу земли. Божественная литургія—пишетъ Николай Васильевичъ—дѣйствуетъ сильно на присутствующихъ при совершеніи ея, тѣмъ еще сильнѣе дѣйствуетъ на самаго совершителя, или іерея. Если только онъ благоговѣнно совершалъ ее со страхомъ, вѣрой и любовью, то ужъ весь онъ чистъ. Пребываетъ ли онъ весь день тотъ въ отправленіи своей многообразной пастырской обязанности, въ семьѣ ли посреди своихъ домашнихъ, или посреди своихъ прихожанъ, которые суть также семья его,—Самъ Спаситель въ немъ вообразится, и во всѣхъ дѣйствіяхъ его будетъ дѣйствовать Хри-

¹⁾ Ibid. 460.

²⁾ Ibid. 68.

стось, и въ словахъ его будетъ говорить Христось. Будеть ли склонять онъ на примиреніе между собой враждающихъ, будетъ ли преклонять на милость сильнаго къ безсильному, или ожесточеннаго, или утѣшать скорбящаго, или къ терпѣнію угнетеннаго, слова его пріобрѣтутъ силу врачующаго ея и будутъ на всякомъ мѣстѣ словами мира и любви ¹⁾.

Въ связи съ молитвеннымъ даромъ пастыря стоитъ и его учительство. Учительство есть сущность пастырства,—однако учить учительству не нужно для православнаго пастыря, по мнѣнію Гоголя. Православный пастырь учить больше своей жизнью, какъ носитель Христа въ себѣ, въ сердцѣ и образѣ своемъ—чѣмъ словомъ.

„Пусть миссіонеръ католичества западнаго бьетъ себя въ грудь, размахиваетъ руками и краснорѣчіемъ рыданій и словъ исторгаетъ скоро высыхающія слезы. Но проповѣдникъ католичества восточнаго долженъ выступить такъ передъ народомъ, чтобы уже отъ одного его смиреннаго вида, тихаго, потрясающаго голоса, исходящаго изъ души, въ которой умерли всѣ желанія міра (и живетъ одна любовь), все бы подвинулось еще прежде, нежели онъ объяснилъ бы самое дѣло, и въ одинъ голосъ заговорило бы къ нему: „Не произноси словъ: слышимъ и безъ нихъ святую правду твоей Церкви!“ ²⁾.

Самое слово проповѣдника силу свою получаетъ отъ этого проникновенія Христомъ и Его жизнью. „Христа, совѣтуетъ Гоголь всякому вступающему на поприще учительства, въ самихъ себѣ заключите такъ, чтобы Онъ отразился во всякомъ вашемъ дѣйствіи, мнѣніи, поступкѣ и даже малѣйшемъ движеніи. И тогда изъ устъ вашихъ будетъ исходить чистый разумъ, и, воодушевленные внутренно Имъ, т. е. самимъ Христомъ, вы дадите самый умный и самый полезный совѣтъ, скажете истинно мудрое слово“ ³⁾.

Но если православная проповѣдь не есть произведеніе ораторскаго искусства, а есть выраженіе внутренней христіанской жизни, то *Гомилетики не должна ли совпасть съ аскетикой?* Конечно, но у Н. В. все же найдется кое-что полезное и для гомилета. Гомилетическія разсужденія Гоголя объ учи-

¹⁾ Размышленія о бож. литургіи. Заключеніе. По изд. 17 Маркса 1850 стр.

²⁾ Переп. съ друз., письмо 8.

³⁾ Кулишъ VI, 143. 144.

тельствѣ и церковномъ и внѣ—церковномъ интересны и кажется не устарѣли даже и для нашего времени. Гоголь считаетъ проповѣдь всемогущимъ средствомъ нравственнаго исправленія. Онъ ободряетъ и утѣшаетъ тѣхъ проповѣдниковъ, которые впадаютъ въ уныніе отъ множества безчинствъ, появившихся въ послѣднее время, — которые почти увѣрились, что ихъ никто теперь не слушаетъ, что слова и проповѣдь теряются въ воздухѣ и зло такъ глубоко пустило свои корни, что и нечего думать объ его искорененіи.

„Нѣтъ, человѣкъ не безчувствененъ, человѣкъ подвигнется, если только ему покажешь дѣло, какъ есть. Только слегка приподыми проповѣдникъ завѣсу и укажи ему, хотя одно изъ тѣхъ ежеминутныхъ преступленій, которыя онъ совершаетъ, у него уже отнимается духъ хвастать грѣшностью своей“¹⁾. Нужно только, чтобы проповѣдь дошла до его уха... Проповѣдникъ долженъ знать болѣзни своихъ пасомыхъ и лѣкарство должно соответствовать діагнозу. Обычная проповѣдь не достигаетъ своей цѣли—но это потому, что проповѣдникъ не умѣетъ затронуть въ человѣкѣ тѣхъ струнъ, какія еще могутъ, еще способны отзываться звукомъ или стономъ. Во всякомъ человѣкѣ есть человѣческое и это человѣческое нужно найти, вызвать наружу; въ совѣсти каждаго такъ же найдется мѣсто, способное къ ощущеніямъ боли, слѣдуетъ лишь разыскать его. Пути къ уху и сердцу слушателей не для всѣхъ однѣ и тѣже, а почти ко всякому разныя. Потому то требуется при-
смотреться прежде всего къ природѣ именно того или тѣхъ—къ кому направлено слово; съ любовью и съ участіемъ разсмотреть все, что у него (или у нихъ) болитъ, а вовсе не полагаться на наши знанія *о всѣхъ вообще*. Современная проповѣдь касается болѣе общихъ мѣстъ и отвлеченныхъ пороковъ. Но въ такомъ общемъ и отвлеченномъ изображеніи люди не узнаютъ самихъ себя, и продолжаютъ казаться себѣ чуть не праведниками. „Грѣшитъ нынѣшній человѣкъ“, говоритъ Гоголь, несравненно больше, нежели когда либо прежде. Но грѣшитъ не отъ избытка собственнаго разврата, не отъ безчувственности и не отъ того, чтобы хотѣлъ грѣшить,

¹⁾ Письмо 20. „Изб. мѣста изъ переписки“. Маркса 17-е изд. 1452.

но отъ того, что не видитъ грѣховъ своихъ. Сказать: „не крадѣте, не роскошничайте, не берите взятокъ, молитесь и давайте милостыню неимущимъ“, теперь ничто, и ничего не сдѣлаетъ.

Кромѣ того, что всякій скажетъ: „да вѣдь уже это извѣстно“, но еще оправдывается передъ собой и пайдетъ себя чуть не святымъ. Онъ скажетъ: „красть я не краду: положи предо мною часы, червонцы—не возьму ихъ; живу я роскошно, но мнѣ не для кого копить... взятку беру только съ богатаго. Кажется никому не сдѣлалъ зла—никого не обидѣлъ“ и т. д. ¹⁾ Священникъ долженъ поднять завѣсу, снять катарактъ съ слѣпыхъ глазъ, показать хоть часть тѣхъ ужасовъ, какіе каждый производитъ косвенно, а не прямо, показать человѣку, что одно уже его самодовольное смакованіе жизни—есть преступленіе. Человѣкъ хвалится тѣмъ, что онъ ни холоденъ, ни горячъ—проповѣдникъ долженъ показать, что именно такихъ Богъ извергнетъ изъ устъ своихъ ²⁾.

Что сдѣлалъ ты добраго? Или ты призванъ къ жизни затѣмъ, чтобы только не дѣлать зла? Гдѣ твои прямо христіанскія дѣла? Гдѣ свидѣтельства твоей любви къ ближнему—гдѣ она? Люди близоруки и это главный ихъ грѣхъ. Часто человѣкъ искренно думаетъ, что своей расточительностью онъ дѣлаетъ доброе дѣло, давая хлѣбъ мастеровому, и искренно не понимаетъ, что еще нужно ему, когда онъ въ каждое благотворительное заведеніе посылаетъ свой взносъ ³⁾.

Что дѣлать съ такими людьми? Нужно разочаровать ихъ въ ихъ безгрѣшности—провести ихъ по міру и показать „зло и горе“. Сказать честному, но близорукому богачу, что онъ, убирая свой домъ и заводя все на барскую ногу, вредитъ соблазномъ, поселяя такое же точно желаніе въ другомъ менѣе богатомъ, который изъ за того, чтобы не отстать, разоряетъ не только свое, но и чужое имущество, грабитъ и пускаетъ по міру людей,—да вслѣдъ за тѣмъ и представить ему одну изъ тѣхъ ужасныхъ картинъ голода внутри Россіи, отъ которыхъ дыбомъ поднимается у него волосъ и которыхъ, можетъ быть, не случилось бы, если бы не сталъ онъ жить на барскую ногу, да задавать тонъ обществу и кружить головы дру-

¹⁾ Письмо 20. „Изб. м. ихъ переп. съ друзьями“. 1451—52 стр. Изд. Маркса 17.

²⁾ Соч. Гоголя. Изд. Кузнша VI. 49.

³⁾ Ibid.

гимь... тогда увидить онъ... что не спасеть его отъ страшнаго отвѣта предъ Богомъ и деньга, брошенная нищему и т. д. ¹⁾).

Указывать общій путь для всѣхъ, говорить только объ отвлеченной добродѣтели и общихъ порокахъ, это значитъ заставлятъ человѣка идти по кочкамъ. „Но посудите сами—спрашиваетъ Гоголь—какого нужно терпѣнія, характера и воли, чтобы отважиться ѣхать не по дорогѣ, а по рвамъ, кочкамъ, болотамъ, однимъ словомъ, безъ дороги. И напрасно вы удивляетесь, продолжаетъ онъ, что люди такъ глухи къ словамъ высокихъ истинъ. Вы говорите иногда такія вещи, что бѣдный слушающій васъ, даже умный и добрый, сознавая, что слова ваши сущая истина, не знаетъ и не находитъ въ себѣ ни силъ, не средствъ, какъ ихъ къ себѣ примѣнить, какъ ихъ себѣ усвоить“ ²⁾).

Въ отношеніи къ проповѣди необходима даже нѣкоторая приспособляемость къ слушателю, хотя, конечно, не похожая на приспособляемость ксендза—іезуита. Есть люди, которые могутъ даже не хотѣть слышать проповѣдь отъ лица нашей Церкви. По отношенію къ нимъ возможна нѣкотораго рода „экономія“. Священникъ, не скрывая, что онъ ученикъ Христа, напротивъ, отражая Его во всякомъ дѣйствіи, поступкахъ, даже въ каждомъ движеніи—не зоветъ однако пока его къ слѣдованію за Христомъ, какъ авторитетомъ.

Онъ въ психологіи и міровоззрѣніи больного не свѣріемъ находитъ почву, на которой слова Христа могутъ быть пріемлемы и поняты имъ, онъ заставляетъ преклониться передъ истиной, не называя еще ее Христовой, заставляетъ потянуться къ свѣту, не говоря откуда свѣтъ. И возможно, что человѣкъ не желающій Христа или вѣрнѣе, совершенно не знающій Его и Его ученія, изумится предъ правдой вашихъ словъ и падетъ, можетъ быть, въ умиленіи и въ ужасѣ на колѣни; и въ потокѣ благодарныхъ слезъ не найдетъ, можетъ быть, ни словъ, ни моленій, какъ возблагодарить Бога за то, что ниспослалъ къ нему васъ ³⁾).

Какъ построить проповѣдь, въ чемъ секретъ ея силы? Относительно этого Гоголь даетъ рядъ разбросанныхъ ука-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Кулшъ VI, 113.

³⁾ Ibid., 144.

заній; правда, часто они касаются свѣтскаго учительства, но примѣнимы и *самими Н. В. принимались* и къ учительству церковному. „Учительное слово, пишетъ Н. В., можетъ быть вызвано одною изъ слѣдующихъ, возбуждающихъ силъ: или силою гнѣва, почерпнутаго отъ самаго гнѣва Божія, стало-быть, не лицемѣрнаго гнѣва, не въ мысляхъ, а въ сердцѣ обитающаго, гнѣва противъ всего нечистаго, презрѣннаго, въ какомъ бы оно сосудѣ ни заключалось. Само собою разумѣется, что это гнѣвъ не къ самымъ сосудамъ, заключившимъ въ себѣ презрѣнное, но къ презрѣнному, заключенному въ сосудахъ (гнѣвъ противъ самихъ сосудовъ можетъ быть только за то, что они открыли двери презрѣнному или заключили его въ себѣ). Это первый источникъ учительнаго слова. Затѣмъ слово можетъ быть „двинуто“ силой любви къ человѣку, зажженной также отъ небесной любви Божіей къ человѣку, любви постигшей страшную участь тѣхъ, которые вызываютъ противъ себя гнѣвъ Божій. Содрогааясь отъ ужаса за нихъ и подвигнувшись небеснымъ ангельскимъ состраданіемъ, проповѣдникъ молить какъ братъ умоляетъ брата, какъ несчастная и безотрадная мать умоляетъ сына, идущаго на явную гибель,—умоляетъ его такими воплями и стонами, отъ которыхъ и безчувственный камень содрогнется“.

Накопецъ, учительное слово можетъ быть „создапо“ силой собственнаго молитвеннаго возношенія къ Богу. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ слово *принимаетъ форму молитвы* ¹⁾. Какой изъ этихъ трехъ формъ отдать предпочтеніе—сказать трудно. Проповѣдь, выраженная въ формѣ молитвеннаго изліянія предъ Богомъ, мало распространена, но нельзя не пожелать, чтобы она народилась и развилась. Это можетъ сдѣлать по преимуществу восточная, православная проповѣдь. Проповѣдь молитва—*стиль Григорія Богослова*.

Проповѣдь умоляющая, конечно, самый глубокодѣйствующій видъ проповѣди. Труднѣе высказаться о проповѣди, возбужденной силой гнѣва, хотя бы не противъ людей, а противъ пороковъ людскихъ. Гнѣвное слово можетъ исходить только изъ устъ высокоавторитетныхъ; оно мало умѣстно въ устахъ человѣка, который самъ еще не созрѣлъ въ духовномъ дѣланіи.

¹⁾ Кулишъ VI, 160—161.

Слово убѣжденія должно выходить изъ души уравновѣшенной, спокойной и отрѣшенной отъ поклоненія себѣ. „Ничего страстнаго не должно приносить въ учительное слово“. „Обращаться съ словомъ, пишетъ Гоголь, нужно честно: оно есть высшій подарокъ Бога человѣку. Бѣда произносить его въ тѣ поры, когда (проповѣдникъ) самъ находится подъ влiянiемъ страстныхъ увлеченiй, досады или гнѣва; словомъ, въ тѣ поры, когда не пришла еще въ стройность его собственная душа: тогда и съ самымъ чистѣйшимъ желанiемъ добра можно произвести зло ¹⁾).

„Священникъ—пресвѣтерос—всегда старецъ, а „пзъ усть старика должно исходить слово благостное, а не шумное и спорное. Духъ чистѣйшаго незлобiя и кротости долженъ проникать величавыя рѣчи священника“ ²⁾).

А какъ быть, если человѣкъ не въ силахъ учительствовать отъ себя? Гоголь даетъ отвѣтъ и на этотъ вопросъ. Ему кажется, что до того времени, когда проповѣдникъ хорошо не присмотрится къ окружающей его средѣ, не изучитъ ея нравовъ, недостатковъ и пороковъ, ему даже лучше и не выступать съ самостоятельнымъ словомъ. Лучшiя мѣста изъ святыхъ отцовъ церкви, особенно св. Златоуста, направленные противъ людей, принявшихъ только наружное христіанство,—мѣста заранѣе хорошо прочувствованныя и прочитанныя, могутъ, по его мнѣнiю, лучше подѣйствовать на народъ, чѣмъ собственное слово ³⁾).

Рядомъ съ проповѣдью сильное средство воздѣйствiя въ рукахъ священника—исповѣдь. Это тоже видъ проповѣди, именно индивидуальной, направленной къ отдѣльному лицу.

Этому виду проповѣди Гоголь придаетъ огромное значенiе и даже указываетъ примѣры оздоравлиющаго влiянiя такой исповѣдной бесѣды ⁴⁾).

„Нужно, говоритъ Гоголь, чтобы незнающiе Христа, хоть изъ любопытства заглянули въ церковь, *перешагнули порогъ ея*. Есть люди, которые приходятъ на исповѣдь по официальной

1) Письмо IV. Что такое слово. „Избр. М.“ Маркса 17 изд., стр. 1383.

2) Письмо XI Споры *ibid.* 1412.

3) Письмо 22. Русскiе помѣщики *ibid.* 1470.

4) Письмо 22. Рус. помѣщики 1471.

обязанности. Духовникъ здѣсь имѣеть случай затронуть, по крайней мѣрѣ, любопытство пришедшаго; онъ долженъ показать ему христіанство тѣми сторонами, которые примыкаютъ къ его міровоззрѣнію; можетъ быть и онъ увидитъ въ христіанствѣ что-нибудь свѣтлое и за *этимъ свѣтлымъ „пятномъ“* потянется, *хоть изъ любопытства къ свѣту. Главное, чтобы перешагнуть порогъ..*

Никакихъ матеріальныхъ и принудительныхъ средствъ воздѣйствія въ рукахъ священника нѣтъ, во ихъ и не нужно. И двумя указанными средствами онъ можетъ переродить человека, воспитать его въ сына Божія... лишь бы не забывалъ онъ дороги, которая ведетъ къ власти надъ чужой совѣстью. Это дорога есть любовь.

Судьбы народа Русскаго въ твоихъ рукахъ, православный священникъ. Правда—Бѣлинскій въ статьѣ по поводу „переписки“—утверждалъ, будто проповѣдники Евангельскаго слова уже не нужны міру, „пережившему времена наивнаго благочестія и должны уступить піонерамъ и провозвѣстникамъ новой культуры—но... это *lapsus penna*“, которымъ водилъ гнѣвъ. Проповѣдуя отдѣленіе христіанства отъ Церкви и высвобожденіе его отъ пастырей, онъ забылъ, пишетъ Гоголь, что именно пастыри на своихъ плечахъ вынесли святыню Церкви, мученичествомъ своей смерти запечатлѣли истину слова Христова, проповѣдуемаго ихъ устами; гибли тысячами, молясь за убійцъ, и наконецъ утомили самихъ палачей, такъ что побѣдители упали къ ногамъ побѣжденныхъ и весь міръ исповѣдалъ ихъ ученіе. (Кулиша. Изд. пис. Гоголя т. V, стр. 383, письмо къ Бѣлинскому). Кто же дерзнетъ взять учительство отъ этихъ учителей и осмѣлится взойти на кафедру, освященную ихъ кровью и ихъ молитвой?

Вотъ и все, что хотѣлъ сказать русскому священнику нашъ великій писатель. Мало этого?—Можетъ быть, но хорошо было бы, если бы взять за правило жизни хоть это немногое.

Иеромонахъ Михаилъ (Семеновъ).

НАУЧНО-МЕХАНИЧЕСКОЕ МИРОПОНИМАНИЕ И ЭТИКА.

„Для человечества, какъ цѣлаго, выборъ между христіанскимъ и языческимъ міросозерцаніемъ очень трудная задача. Въдѣ пріобрѣтенія науки,—той самой науки, которая имѣла источникомъ древнюю образованность и возникла въ главныхъ своихъ основаніяхъ на почвѣ язычества,—такъ велики, наглядны, такъ очевидно идеальны, истинны и важны для самого нравственнаго прогресса человечества, что отбросить этотъ фундаментъ современной культуры мы не въ правѣ и не въ состояніи.—Жертва была бы слишкомъ громадна, и ради удержанія силы и значенія этого, все шире и шире развивающагося, двигателя самосознанія, можетъ быть, стоить пожертвовать даже традиціонною моралью? Съ другой стороны, однако, нравственное міросозерцаніе христіанства такъ очевидно превосходитъ древнее языческое, такъ глубоко проникло въкоторыя стороны жизни современнаго человечества и принесло такіе существенные плоды въ реформѣ общихъ началъ человѣческихъ отношеній, что отказаться отъ него было бы тоже самоубійствомъ, и, можетъ быть, наоборотъ, лучше ради его полнаго и послѣдовательнаго проведенія въ жизнь отречься даже отъ всѣхъ плодовъ цивилизаціи?“

Такова дилемма, глубоко волнующая современные умы“.

(„Нравственные идеалы нашего времени“, Вопросы философіи и психологіи, кн. 16, стр. 123).

I.

Основные тезисы механическаго міропониманія.

Не подлежитъ сомнѣнію, что такое или иное нравственное міросозерцаніе человѣка стоитъ въ весьма тѣсной зависимости отъ его умозрительныхъ вѣрованій, отъ его взглядовъ на сущность, причину и назначеніе міра и человѣка, мѣсто человѣка въ природѣ, отношеніе его къ другимъ существамъ и т. п. Такое или иное рѣшеніе этихъ вопросовъ, такое или иное міропониманіе служитъ фундаментомъ, на которомъ строятся нравственные понятія и идеалы. Поэтому при разсмотрѣніи этическихъ взглядовъ какого-нибудь мыслителя невозможно

обойтись безъ предварительнаго ознакомленія съ его теоретическимъ міропониманіемъ. Перемѣна умозрительнаго міропониманія влечетъ за собою измѣненіе нравственныхъ воззрѣній. Впрочемъ, говоря о зависимости между нравственными понятіями и умозрительнымъ міропониманіемъ, подъ послѣднимъ слѣдуетъ разумѣть общую философскую точку зрѣнія; реформы же въ какой-либо спеціальной отрасли знанія, какія бы то ни было открытія въ области вѣдѣнныхъ фактовъ природы на нравственныя воззрѣнія вліянія оказать не могутъ.

Механическое міропониманіе—общая принадлежность матеріалистическаго, позитивнаго и другихъ родственныхъ имъ философскихъ направленій, которыя можно обозначить однимъ общимъ именемъ натурализма. „Еще въ началѣ восемнадцатаго столѣтія, прежде чѣмъ названіе матеріалистовъ стало употребительнымъ, ихъ нерѣдко называли „mechanici“, т. е. людьми, которые исходили изъ механическаго пониманія природы“¹⁾. „Наше монистическое міросозерцаніе принадлежитъ къ той группѣ философскихъ системъ, которую обозначаютъ обыкновенно механистической, говоритъ о своей философіи натуралистъ Гэккель²⁾, котораго часто причисляютъ къ матеріалистамъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности онъ скорѣе подходитъ къ тому типу, который обыкновенно называется спинозизмомъ, и который, конечно, никакъ нельзя отождествить съ матеріализмомъ.

Стремленіе объяснить всѣ явленія физическаго, равно какъ и психическаго міра, на основаніи чисто механическихъ принциповъ, силами физическими, фізіологическими и химическими, безъ участія какой-либо высшей силы, отрицаніе цѣлесообразности въ устройствѣ міра, устраненіе всякихъ телеологическихъ принциповъ—общая черта философскихъ направленій механическаго типа.

Хотя матеріализмъ, какъ философія, не пользуется уже кредитомъ въ средѣ серьезныхъ ученыхъ и философовъ, однако среди нашего, такъ называемаго, интеллигентнаго общества до сихъ поръ существуетъ убѣжденіе, что матеріализмъ и есть

¹⁾ Ф. Ланге, Исторія матеріализма, пер. Соловьева, т. I, стр. 123.

²⁾ „Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft“, 1893 г. стр. 10.

именно философія, которая заслуживаетъ вниманія, что именно эта философія вполне оправдывается строго научнымъ положительнымъ методомъ, что матеріализмъ выражаетъ собою сущность научно философскаго міропониманія. Вотъ почему, при дальнѣйшемъ изложеніи, намъ чаще всего придется встрѣчаться съ представителями механическаго міровоззрѣнія изъ лагеря матеріалистовъ.

Чтобы яснѣе представить себѣ сущность матеріализма, необходимо вкратцѣ познакомиться съ его исторіей, ибо одно только голое опредѣленіе этой философіи не дастъ возможности ознакомиться съ различными оттѣнками и типами ея. Правда, вмѣсто исторіи матеріализма можно было бы изложить наиболѣе типичное ученіе какого-нибудь современнаго матеріалиста, тѣмъ болѣе, что многіе думаютъ, что матеріалистическая философія есть именно продуктъ современныхъ успѣховъ естествознанія, и что, слѣдовательно, въ древности не могло быть сколько-нибудь заслуживающей вниманія матеріалистической философіи. Сейчасъ мы увидимъ, что это далеко не такъ, что уже въ V в. до Р. Х. ясно выражены всѣ главнѣйшіе пункты матеріализма въ ученіи Демокрита, на которомъ мы теперь и остановимся.

Философскій умъ древнихъ грековъ не могъ не остановить своего вниманія на томъ обстоятельстве, что все въ природѣ вѣчно измѣняется, вѣчно течетъ: вода превращается въ паръ, который потомъ снова становится водою, вода становится льдомъ и т. д., изъ земли вырастаетъ былинка, которая затѣмъ становится пищею животнаго и превращается въ его кровь, мускулы; само животное, умирая, разлагается, превращается въ землю и служитъ потомъ пищею для растеній, которыя когда-то поддерживали его жизнь. Среди этого постоянно-текучаго, вѣчно мѣняющагося есть ли что-нибудь постоянное, неизмѣнное, то, что лежитъ въ основѣ вещей, что составляетъ ихъ сущность? Демокритъ думалъ, что такое истинно-сущее, истинно-реальное открывается намъ не внѣшними чувствами, которыя насъ обманываютъ, а разумомъ, который говоритъ, что измѣненіе, превращеніе есть только видимость, что позади этого вѣчно—мѣняющагося міра явленій есть истинная реаль-

ность—матерія, состоящая изъ мельчайшихъ недѣлимыхъ частицъ—атомовъ. Эти мельчайшія недѣлимыя частицы—атомы не доступны нашему воспріятію и открываются разумомъ. Не отличаясь одинъ отъ другого качественно, атомы бесконечно разнообразны по формѣ: одни изъ нихъ круглы, другіе имѣютъ кубическую форму, одни большіе, другіе маленькіе. Число ихъ бесконечно. Атомы обладаютъ только одною способностью, способностью движенія, никакихъ внутреннихъ свойствъ, напр. ощущенія, сознанія, они не имѣютъ. Въ вѣчномъ своемъ паденіи чрезъ безконечное пространство большіе атомы, которые падаютъ быстрѣе, ударяются о меньшіе; отсюда возникаютъ боковыя движенія и водовороты, которые послужили причиной образованія міра. Безчисленные міры образуются и снова исчезаютъ одинъ рядомъ съ другимъ, одинъ послѣ другого. Соединеніе атомовъ другъ съ другомъ образуетъ вещи, при чемъ все разнообразіе вещей происходитъ отъ различія атомовъ въ числѣ, величинѣ, формѣ и порядкѣ. Душа человѣка также состоитъ изъ матеріальныхъ атомовъ, хотя нѣсколько особой формы, именно: атомы души, какъ и огня, круглы, тонки, гладки и наиболѣе подвижны; движеніе этихъ атомовъ, проникающее всѣ поры тѣла, производитъ всѣ жизненныя явленія.

Такимъ образомъ, душа, по Демокриту, матеріальна, хотя состоитъ изъ болѣе тонкой матеріи. Вслѣдствіе того, что атомы души обладаютъ большою подвижностью, есть опасность, что они могутъ разлетѣться и оставить тѣло. Но отъ этой опасности предохраняетъ насъ процессъ дыханія: вмѣстѣ съ воздухомъ мы вдыхаемъ и атомы огня (что одно и то же съ атомами души) и они-то, эти вдыхаемые атомы, замѣняютъ для насъ сдѣлавшіеся негодными атомы души; кромѣ того движеніе атомовъ, стремящихся войти въ тѣло, образуя постоянный токъ, парализуетъ движеніе атомовъ, стремящихся покинуть тѣло.

Таковы основоположенія философіи Демокрита, который считается родоначальникомъ матеріализма. Матерія есть истинная реальность; не существуетъ ничего, кромѣ атомовъ и пустого пространства, въ которомъ они движутся; все существующее возникаетъ изъ движенія атомовъ въ силу необходимости по законамъ механическаго столкновенія атомовъ.

Въ III в. до Р. Хр. матеріализмъ Демокрита возродился въ школѣ Эпикура, ученіе котораго покоится на чисто механическомъ принципѣ и сходно съ ученіемъ Демокрита. У Эпикура тѣ же атомы, безконечно разнообразныя по своей внѣшней формѣ и лишеныя внутренняго содержанія; ихъ число безконечно, они въ постоянномъ движеніи, которое производитъ безконечное разнообразіе вещей; душа есть тонкая матерія, разсѣянная по всему агрегату тѣла; болѣе всего она походитъ на дуновеніе вѣтра съ примѣсью тепла. Все, что существуетъ, есть тѣло, безтѣлесно только пустое пространство. Эпикуръ признавалъ существованіе боговъ и рассматривалъ ихъ, какъ вѣчныя, бессмертныя существа, блаженное состояніе которыхъ исключаетъ всякую мысль о попеченіи или занятіи; явленія природы совершаются по вѣчнымъ законамъ, безъ всякаго вмѣшательства со стороны боговъ. Нравственное ученіе Эпикура часто трактуется совершенно превратно: эпикуреецъ будто бы синонимъ крайняго эгоиста, не желающаго знать ничего, кромѣ собственныхъ удовольствій, которыя онъ готовъ покупать какою угодно цѣною. Въ дѣйствительности дѣло обстоитъ иначе. Всякое удовольствіе, по ученію Эпикура, есть добро, всякое страданіе—зло; изъ этого, однако, не слѣдуетъ, что надо стремиться ко всякому удовольствію и избѣгать всякаго страданія. Прочное душевное спокойствіе слѣдуетъ предпочесть бурнымъ удовольствіямъ, неизбѣжно смѣняющимся страданіями; духовное наслажденіе предпочтительнѣе физическаго; къ добродѣтели слѣдуетъ стремиться ради того удовольствія, которое она всегда доставляетъ; добродѣтель неотдѣлима отъ наслажденія.

Титъ Лукрецій Каръ (99—55 г. до Р. Х.) своей поэмой „De rerum natura“ болѣе другихъ писателей способствовалъ знакомству римлянъ съ философіей Эпикура, при чемъ защитилъ Эпикура отъ тѣхъ клеветъ, которыя усердно распространялись стоиками на родинѣ поэта и которая проникла также въ Римъ: эпикурейцевъ несправедливо обвиняли въ потворствѣ прихотямъ и страстямъ.

Остановимся на этой поэмѣ.

Послѣ вступленія, въ которомъ авторъ восхваляетъ отношеніе Эпикура къ богамъ и именно освобожденіе человѣка изъ подъ власти религіи, которая является источникомъ величайшихъ мерзостей, Лукрецій развиваетъ первое положеніе, что ничто не возникаетъ изъ ничего: если бы вещи могли возникать изъ ничего, то этотъ способъ возникновенія не имѣлъ бы никакихъ границъ, слѣдовательно, все могло бы возникнуть изъ всего: люди могли бы возникнуть изъ моря, рыбы—изъ земли; наоборотъ, закономерность природы, которая весною производитъ цвѣты, лѣтомъ и осенью плоды, зимою холодъ и стужу, доказываетъ, что возникновеніе вещей обязано стеченію въ опредѣленное время и опредѣленномъ мѣстѣ зародышей вещей, изъ которыхъ онѣ возникаютъ подобно тому, какъ изъ опредѣленнаго количества буквъ возникаютъ слова.

Кромѣ атомовъ существуетъ пустое пространство, въ которомъ атомы движутся. Въ доказательство этого Лукрецій приводитъ сперва апріористическое соображеніе, а именно, что при абсолютномъ наполненіи пространства не было бы возможно никакое движеніе; затѣмъ указываетъ на нѣсколько фактовъ, взятыхъ изъ наблюденія: вода проникаетъ даже черезъ камни, питательное вещество проникаетъ во всѣ ткани тѣла, звукъ проходитъ черезъ толстую стѣну и т. п. Все это говоритъ противъ абсолютнаго наполненія пространства. Кромѣ тѣла и пустого пространства не существуетъ ничего.

Тѣла состоятъ изъ атомовъ (Лукрецій называетъ ихъ „началами“—*principia*). Атомъ—недѣлимая частица, которая никакою силою не можетъ быть уничтожена. Эта неуничтожимость атома, зависящая отъ того, что дѣлимость имѣетъ предѣлъ, обуславливаетъ сохраненіе вещей: вещи легче уничтожаются, чѣмъ возникаютъ; слѣдовательно, если бы дѣлимость матеріи была безконечна, то на протяженіи вѣковъ разрушеніе дошло бы до того, что возстановленіе вещей стало бы невозможнымъ.

Цѣлесообразность въ устройствѣ міра есть слѣдствіе механическаго движенія атомовъ; какой-нибудь заранѣе намѣченной цѣли при возникновеніи и образованіи міра нельзя предполагать. Атомы въ своемъ безконечномъ по времени и пространству движенію могли занимать и занимали всевозможныя по-

ложенія, могли складываться и складывались во всевозможныя комбинаціи, пока наконецъ изъ этихъ безконечно разнообразныхъ положеній и комбинацій образовалось такое, которое оказалось устойчивымъ. Цѣлесообразность есть только частный случай того, что можетъ быть мыслимо.

Атомы вѣчно движутся и первоначальное ихъ движеніе должно было быть равномернымъ паденіемъ по одному направленію. Какимъ же образомъ атомы потомъ приняли боковое движеніе и могли вслѣдствіе этого дать начало мірообразованію? Въ этомъ пунктѣ система Эпикура, а за нимъ и Лукреція представляетъ роковой пробѣлъ: здѣсь Эпикуръ допускаетъ ни на чемъ не основанное предположеніе, что въ совершенно неопредѣленное время и безъ достаточной причины нѣкоторые атомы начали уклоняться отъ параллельнаго направленія. Разъ это допущено, тогда очевидно, что на протяженіи вѣковъ это сперва хотя бы самое незначительное отклоненіе должно было увеличиться и вызвать столкновеніе атомовъ, вращательныя движенія, соединенія и разъединенія ихъ, однимъ словомъ, положить начало мірообразованія. Лукреціей для объясненія этого явленія, т. е., неожиданнаго отклоненія атомовъ отъ параллельнаго движенія, указываетъ на произвольныя движенія человѣка и животныхъ, противорѣча въ этомъ случаѣ общему стремленію матеріалистовъ свести произвольныя движенія къ механическимъ причинамъ.

Душа—матеріальна и состоитъ изъ тончайшихъ атомовъ. Во время Лукреція существовало мнѣніе, что душа не есть какой-либо отдѣльный органъ тѣла, а есть только гармонія частей организма, подобно тому, какъ напр. разбитая лира не есть лира, а становится такою только тогда, когда части ея составлены извѣстнымъ образомъ. Лукреціей, наоборотъ, думаетъ, что душа—такой же органъ тѣла, какъ рука, глазъ и т. д. Она принадлежитъ только организованному тѣлу. Здѣсь опять мы наталкиваемся на слабый пунктъ матеріалистической философіи. Если атомы души матеріальны, обладаютъ только способностью къ механическимъ движеніямъ, не имѣя внутреннихъ свойствъ—ощущенія, сознанія, то откуда взятъ такой способности въ организмѣ? Если способности ощущенія

нѣтъ въ каждомъ отдѣльномъ атомѣ, то сумма атомовъ откуда можетъ получить такую способность? Лукрецій не желаетъ допустить способности ощущенія въ каждомъ отдѣльномъ атомѣ, потому что въ такомъ случаѣ каждый отдѣльный атомъ былъ бы способенъ смѣяться, плакать, чувствовать радость, горе; могъ бы въ своемъ маленькомъ „я“ задать себѣ вопросъ, изъ какихъ элементовъ онъ состоитъ; допустилъ бы существованіе еще меньшихъ атомовъ и т. д., что очевидно, было бы абсурдомъ. Поэтому, по мнѣнію Лукреція, нужно быть увѣренными, что атомы—сами по себѣ безжизненны, но что соединеніе ихъ въ одно цѣлое образуетъ жизнь, образуетъ способность къ ощущенію. Такимъ образомъ, этотъ вопросъ у Лукреція остался, собственно говоря, безъ отвѣта, что, впрочемъ, неудивительно: на этотъ вопросъ не даютъ отвѣта и современные матеріалисты, не смотря на всѣ успѣхи физиологіи.

Средніе вѣка, когда господствовала схоластика въ тѣсномъ союзѣ съ теологіей, не были благоприятны для матеріалистической философіи. Вплоть до XVI в. матеріализмъ не имѣлъ сколько-нибудь выдающихся представителей. Въ XVI в. Гассенди и Гоббсъ возобновили философію Эпикура, первый—во Франціи, второй—въ Англии. Не останавливаясь на этихъ представителяхъ матеріализма, которые очень немного существеннаго внесли въ философію матеріализма, переходимъ къ матеріалистамъ XVIII столѣтія—Ламетри и Гольбаху. Но прежде чѣмъ излагать взгляды этихъ философовъ, слѣдуетъ упомянуть о родоначальникѣ новѣйшей философіи, Декартѣ, такъ какъ французскій матеріализмъ XVIII в., какъ это ни странно, стоитъ въ тѣсной генетической связи съ ученіемъ Декарта, который, повидимому, съ матеріализмомъ ничего общаго не имѣетъ. „Механическое пониманіе природы, говоритъ Ланге ¹⁾, исходитъ отъ Декарта. Если матеріализмъ въ главномъ примыкаетъ къ Бэкону, то все-же въ концѣ концовъ Декартъ положилъ на все это пониманіе вещей печать *механизма*, которая наиболѣе ясно выступаетъ въ „L’homme machine“ Ламетри. То, что всѣ функціи душевной и физической

¹⁾ Исторія матеріализма, т. I, стр. 128.

жизни въ концѣ концовъ стали разсматриваться, какъ продуктъ механическихъ процессовъ, должно быть приписано Декарту“.

Французскій философъ Декартъ (1596—1650) началъ съ того, что усумнился во всемъ: въ существованіи внѣшняго міра и даже самого себя. Затѣмъ онъ чисто дедуктивнымъ путемъ строитъ свою натурфилософію. „Cogito, ergo sum“—я мыслю, слѣдовательно существую—вотъ исходный пунктъ его философіи. Фактъ моего мышленія доказываетъ мое существованіе, ибо, если существуетъ мышленіе, то долженъ существовать тотъ, кто мыслитъ. Къ убѣжденію въ существованіи внѣшняго міра Декартъ приходитъ слѣдующимъ путемъ: мы имѣемъ представленіе о внѣшнемъ мірѣ, получаемое нами при посредствѣ чувствъ; это представленіе или соотвѣтствуетъ дѣйствительности, т. е., внѣшній міръ дѣйствительно существуетъ, или наши чувства насъ обманываютъ и нашимъ представленіямъ не соотвѣтствуетъ никакая дѣйствительность. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ Богъ, который одарилъ насъ внѣшними чувствами, оказался бы обманщикомъ, чего допустить невозможно. Итакъ, внѣшній міръ существуетъ.

Въ пониманіи природы Декартъ былъ дуалистомъ, т. е., признавалъ два основныхъ начала, двѣ субстанціи—духовную и матеріальную; атрибутъ духовной субстанціи есть мышленіе, именно разумное мышленіе, атрибутъ матеріальной—протяженіе; эти атрибуты совершенно противоположны: ни мышленіе не можетъ перейти въ протяженность, ни протяженность въ мышленіе. Но тутъ представляется слѣдующее затрудненіе: если духовная и матеріальная субстанціи прямо противоположны, то какъ возможно вліяніе одной на другую? Какъ возможны общезвѣстные факты вліянія души на тѣло и наоборотъ? Декартъ не могъ отвѣтить на эти вопросы на основаніи принциповъ своей философіи.

Человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души. Душа не можетъ оказывать какого-либо вліянія на тѣло, ея дѣло—только мышленіе. Такъ какъ животныя, хотя и могутъ мыслить, но мыслятъ неразумно, то животныя не имѣютъ души; они—простыя машины, дѣйствія которыхъ можно объяснить чисто механическими законами. Вотъ этотъ-то выводъ Декарта и былъ какъ

разъ на руку матеріалистамъ. Если животныя суть машины, если всѣ дѣйствія ихъ можно объяснить чисто механистически, безъ вмѣшательства какой-либо духовной субстанціи, то что препятствуетъ признать такую же машиною и человѣка? Тѣмъ легче было придти къ такому выводу, что именно въ вѣкъ Декарта оживился интересъ къ изученію жизни животныхъ, при чемъ было распространено убѣжденіе, что животныя такъ же умны, какъ и люди; появилось даже сочиненіе подъ заглавіемъ „quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine“, что грубыя животныя часто пользуются разумомъ лучше человѣка. Вмѣшательствомъ духовной субстанціи ничего нельзя объяснить въ дѣйствіяхъ человѣка, слѣдовательно можно обойтись безъ этой духовной субстанціи, объясняя дѣйствія человѣка чисто механическими причинами, какъ и дѣйствія животнаго. Такимъ образомъ, отъ Декарта прямой переходъ къ матеріализму.

Ламетри—самый крайній изъ французскихъ матеріалистовъ XVIII в. Родился онъ въ 1709 г. въ городѣ С.-Мало. Въ молодости Ламетри чувствовалъ склонность къ изящной литературѣ, но отецъ находилъ, что выгоднѣе быть священникомъ, чѣмъ поэтомъ, и, повинувшись отцу, Ламетри началъ изучать богословіе. Затѣмъ одинъ врачъ, практиковавшій въ его родномъ городѣ, возбудилъ въ немъ охоту къ медицинѣ и вотъ онъ съ жаромъ набросился на изученіе физики и анатоміи. Въ 1742 г. Ламетри получилъ въ Парижѣ мѣсто врача въ гвардіи, участвовалъ въ походѣ въ Германію и заболѣлъ горячкой. Своею болѣзнію онъ воспользовался для того, чтобы изучить вліяніе кровеобращенія на мышленіе, при этомъ пришелъ къ выводу, что мышленіе есть не что иное, какъ продуктъ нашей организаціи. Послѣ выздоровленія онъ написалъ сочиненіе „Естественная исторія души“, возбудилъ противъ себя преслѣдованіе крайними матеріалистическими мнѣніями и долженъ былъ бѣжать въ Лейденъ въ 1746 г. Черезъ два года послѣ этого появилось его еще болѣе крайнее сочиненіе „Человѣкъ—машина“. Жизнь свою Ламетри окончилъ при дворѣ Фридриха Великаго, который давалъ пріютъ ученымъ и философамъ, нетерпимымъ на родинѣ.

„Естественная исторія души“ осторожно, но вѣрно идетъ къ матеріалистическимъ выводамъ. Ни одинъ философъ, говоритъ Ламетри, начиная съ древнѣйшихъ временъ до послѣдняго времени, не могъ дать отчета о сущности души; сущность человѣческой, какъ и животной, души остается такою же не извѣстной, какъ и сущность матеріи. Душу невозможно понять независимо отъ матеріи, отъ которой она неотдѣлима. Матеріи принадлежитъ способность ощущенія, хотя нельзя съ увѣренностію сказать, сама ли по себѣ матерія способна ощущать, или только тогда, когда она принимаетъ форму организма. Какъ бы то ни было, но разъ это такъ, разъ матерія ощущаетъ, тогда нѣтъ надобности въ какомъ либо иномъ принципѣ для объясненія человѣческихъ дѣйствій, кромѣ принципа матеріальнаго.

Болѣе рѣшительно Ламетри высказываетъ свои матеріалистическіе взгляды въ сочиненіи „Человѣкъ—машина“.

„Такъ какъ всѣ способности души зависятъ отъ организаціи мозга и всего тѣла, то очевидно, что онѣ суть не что иное, какъ сама эта организація“¹⁾. Что способности зависятъ отъ организаціи, въ этомъ насъ убѣждаетъ повседневный опытъ. Различные темпераменты и характеры людей находятся въ тѣсной зависимости отъ тѣхъ или иныхъ соковъ нашего организма и ихъ комбинацій. Болѣзненное состояніе физическаго организма тотчасъ оказываетъ свое вліяніе на душу: способности ослабѣваютъ, иногда совершенно исчезаютъ и возвращаются потомъ съ выздоровленіемъ организма. Много ли нужно было Ю. Цезарю, Сенекѣ, Петронію для того, чтобы изъ людей неустрашимыхъ превратиться въ трусливыхъ и малодушныхъ? Засореніе въ селезенкѣ, печени, воротной венѣ, потому что вмѣстѣ съ засореніемъ физическихъ органовъ засоряются и психическія способности. Такимъ же образомъ объясняются всѣ свособразныя явленія ипохондриковъ, истеричныхъ, всѣ вообще явленія болѣзненнаго воображенія и проч. Все это происходитъ отъ болѣзненнаго состоянія организма. Войско, которому даются крѣпкіе напитки, смѣло бросается на врага,

¹⁾ L'homme machine, стр. 58.

отъ котораго оно бѣжало бы, напившись воды. Англійская нація, питающаяся полусырымъ и кровавымъ мясомъ, обязана своею дикостію, вѣроятно, употребленію этой пищи.

Человѣкъ есть сложная машина, состоящая изъ отдѣльныхъ частей, пружинъ, которыя приводятъ въ движеніе одна другую; душа—не что иное, какъ принципъ движенія ихъ, или извѣстная матеріальная часть мозга, которую можно считать главной пружиной всей машины. Если душа матеріальна и ей присуще мышленіе, то слѣдовательно *мысленіе есть свойство матеріи*. Правда, мы не можемъ понять, какъ матерія можетъ мыслить: но вѣдь точно такъ же мы не можемъ понять и другихъ свойствъ матеріи, какъ напр. притяженія.

Ламетри не отрицаетъ бытія Высшаго Существа, но убѣжденіе въ Его бытіи есть только теоретическая истина, не имѣющая никакого значенія для практической жизни. Для насъ совершенно безразлично, существуетъ ли Богъ, или нѣтъ, Онъ ли создалъ матерію, или матерія вѣчна.

Если Декартъ и заблуждался въ очень многомъ, то все же, по Ламетри, онъ—великій философъ уже за одно то, что онъ животныхъ объяснялъ механически.

Богатый нѣмецкій баронъ Генрихъ Гольбахъ (1723—1779 г.), поселившись въ тогдашнемъ центрѣ просвѣщенія—Парижѣ еще въ ранней молодости, сдѣлался центромъ кружка мыслителей и писателей, собиравшихся въ домѣ гостепріимнаго хозяина трактовать философскіе вопросы, волновавшіе въ то время общество. Радужное гостепріимство хозяина, его добродушнѣйшій юморъ приводили въ восхищеніе окружающихъ, тѣмъ болѣе что Гольбахъ не пытался играть другой роли, кромѣ роли гостепріимнаго хозяина. Въ кружкѣ, очевидно, царило единодушіе, такъ что, когда Гольбахъ въ 1770 году издалъ въ Лондонѣ подъ чужимъ именемъ свою книгу „Система природы“, то первоначально думали, что эта книга—коллективный трудъ цѣлаго кружка.

„Система природы“, содержащая обсужденіе всѣхъ вопросовъ трактовавшихся въ то время съ матеріалистической точки зрѣнія, сдѣлалась катихизисомъ матеріалистовъ XVIII в.

Природа—великое цѣлое, часть котораго составляетъ чело-вѣкъ, находящійся надъ ея вліяніемъ. Въ мірѣ ничего нѣтъ, кромѣ матеріи и движенія матеріальныхъ частицъ. Въ пони-маніи матеріи Гольбахъ не строгій атомистъ: онъ допускаетъ частицы матеріи, но сущность вещества остается неизвѣстною, мы знаемъ только нѣкоторыя его свойства. Движеніе—при-чина всѣхъ видоизмѣненій матеріи. Въ природѣ вѣчный круго-воротъ матеріи: растеніе питаетъ животное, воздухъ, вода, огонь поддерживаютъ его жизнь; но тѣ же элементы въ дру-гихъ соединеніяхъ становятся причиной его распаденія; затѣмъ тѣ же составныя части перерабатываются для новыхъ соеди-неній и разложеній. Движеніе же создаетъ части вселенной: солнца, планеты и проч., сохраняетъ ихъ нѣкоторое время и затѣмъ разрушаетъ; сумма же всего сущствующаго остается безъ измѣненія. Нѣтъ ничего по ту сторону круга, который мы называемъ природой; всѣ, такъ называемыя, высшія суще-ства, которыхъ мы предполагаемъ выше природы, суть со-зданія нашего воображенія. Человѣкъ—существо чисто физи-ческое, нравственное бытіе есть только особая сторона физи-ческаго, нѣкоторый образъ дѣйствій, вытекающій изъ его фи-зической организаціи. Душа не есть что либо отличное отъ тѣла, она—*само наше тѣло*. Спиритуалисты говорятъ, что душа непротяженна, недѣлима, не можетъ быть воспринимаема чувствами. Но въ такомъ случаѣ какъ же она можетъ дѣй-ствовать на протяженное тѣло? вмѣстѣ съ Ламетри Гольбахъ приписываетъ матеріи способность мышленія, при этомъ ста-рается опредѣлить, какая же именно матерія способна мы-слить. Такою способностію не обладаетъ матерія камня, же-лѣза и проч., словомъ, неодушевленная, безжизненная матерія; но когда матерія, входитъ въ составъ организма, тогда она становится способною мыслить; слѣдовательно, способностію мышленія обладаетъ только организованная матерія. Все со-вершается съ безусловною необходимостію, какъ въ физиче-скомъ, такъ и въ нравственномъ мірѣ; воля челоѣка подчи-нена непреложнымъ законамъ. Во время народныхъ волненій, революціи каждая отдѣльная личность движется съ такою же необходимостію, какъ частица пыли и воды во время бури и

урагана. Гольбахъ не видитъ въ природѣ никакихъ слѣдовъ телеологіи: порядка и безпорядка въ природѣ нѣтъ, есть только безусловная необходимость; понятія порядка и безпорядка— понятія относительныя; мы считаемъ порядкомъ то, что соответствуетъ нашимъ интересамъ, нашимъ склонностямъ; но природѣ, какъ цѣлому, нѣтъ дѣла до нашихъ склонностей и интересовъ, она дѣйствуетъ по абсолютно необходимымъ законамъ, не справляясь съ нашими интересами.

Теперь мы рассмотримъ философскія ученія главарей современнаго матеріализма Молешотта, Фогта и Бюхнера, которые оказали замѣтное вліяніе и на нашу русскую философію и науку, и до сихъ поръ въ иныхъ кругахъ считаются высоко стоящими научными авторитетами.

Въ 1852 году появилась книга Молешотта „Круговоротъ жизни“, основная мысль которой— „нѣтъ силы безъ матеріи и матеріи безъ силы“. Чтобы яснѣе представить себѣ, почему собственно выдвигается такое положеніе, надо принять во вниманіе слѣдующее. Въ концѣ XVIII в. и въ началѣ XIX в. въ средѣ ученыхъ велись споры о такъ называемой „жизненной силѣ“, дающей начало органическимъ соединеніямъ. Всякій матеріальный предметъ, какъ извѣстно, можно разложить на составляющіе его элементы, начала, которыхъ въ физикѣ насчитывается 60 съ небольшимъ: кислородъ, азотъ, водородъ, калий, сѣра и др. До сихъ поръ никакими извѣстными въ наукѣ средствами не удалось разложить эти элементы еще на болѣе простые. Разнообразное сочетаніе этихъ элементовъ другъ съ другомъ даетъ все разнообразіе матеріальныхъ предметовъ. Можно какое-нибудь тѣло, напр. воду, разложить на составляющіе ее элементы—кислородъ и водородъ, и наоборотъ, изъ этихъ элементовъ, взятыхъ въ извѣстной пропорціи, составить воду. Но дѣло въ томъ, что этого нельзя сдѣлать съ тѣломъ органическимъ: яблоко можно разложить на составляющіе его элементы, но соединить ихъ снова такъ, чтобы получилось опять яблоко, не удавалось ни въ какой химической лабораторіи. Отсюда было выведено заключеніе, что въ тѣлахъ органическихъ, кромѣ извѣстныхъ физическихъ элементовъ, присутствуетъ еще что-то невѣдомое, безъ чего не-

возможна органическая жизнь. Это вѣчто получило названіе жизненной силы.

Но именно въ то время, когда Молешоттъ писалъ свою книгу, въ пятидесятыхъ годахъ, въ лабораторіяхъ искусственнымъ путемъ удалось составить нѣкоторыя органическія соединенія (щавелевую и муравьиную кислоты), не прибѣгая ни къ какой жизненной силѣ. Это обстоятельство и дало Молешотту основаніе утверждать, что внѣ матеріи нѣтъ силы; сила есть неотдѣлимое отъ матеріи, отъ вѣчности присущее ей свойство, матерія не мыслима безъ силы, и наоборотъ. Простые элементы, соединяясь между собою, приобрѣтаютъ нѣкоторыя свойства, какихъ не имѣли первоначально; напр., вода, состоящая изъ водорода и кислорода, обладаетъ нѣкоторыми свойствами, какихъ не имѣютъ ни водородъ, ни кислородъ, взятые въ отдѣльности.

Чѣмъ сложнѣе соединеніе, тѣмъ болѣе новыхъ свойствъ оно приобрѣтаетъ. На извѣстной степени сложности соединеніе приобрѣтаетъ свойство органической жизни. Еще шагъ впередъ въ томъ же направленіи, и организмъ получаетъ способность мышленія, сознанія. Итакъ, *мысль, сознаніе есть свойство матеріи*, которое она приобрѣтаетъ, благодаря сложности сочетанія элементовъ.

Отсюда ясно, что душа есть продуктъ нашего тѣла, что пѣтъ души, отдѣльной отъ тѣла, что *мысль есть движеніе матеріальныхъ частицъ*. Но какимъ образомъ движеніе матеріальныхъ частицъ переходитъ въ мышленіе? Если нельзя этого объяснить, то на какомъ основаніи можно утверждать также непонятное положеніе? Молешоттъ на эти вопросы отвѣчаетъ такъ. Намагниченный кусокъ желѣза приобрѣтаетъ свойство притягивать частицы желѣза. Это новое свойство развѣ понятнѣе перехода движенія матеріальныхъ частицъ въ мышленіе? Физика въ объясненіе этого явленія можетъ только сказать, что въ желѣзномъ кускѣ произошло, по всей вѣроятности, какое-то непонятное перераспредѣленіе частицъ, отчего образовалась новая сила: желѣзо получило свойство магнита. Много ли тутъ понятнаго? А вѣдь не можемъ же мы отвергать явленій магнетизма на томъ лишь основаніи, что не въ

состояніи объяснить тѣхъ процессовъ въ желѣзѣ, какими вызывается это явленіе. Точно то же слѣдуетъ сказать о мышленіи. Даже болѣе того: фізіологъ, при объясненіи мозговыхъ процессовъ, сопровождающихъ мышленіе, находится въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, нежели фізикъ, при объясненіи явленій магнетизма: относительно мышленія намъ, по крайней мѣрѣ, извѣстно, что этотъ процессъ сопровождается приливомъ крови къ головѣ, повышеніемъ температуры, что въ мозгу совершаются химическія измѣненія, сопровождающіяся выдѣленіемъ фосфора. „Безъ фосфора нѣтъ мысли“, говоритъ Молешоттъ. Такимъ образомъ, о мозговыхъ процессахъ, сопровождающихъ мышленіе, у насъ сравнительно даже болѣе свѣдѣній, чѣмъ о процессахъ въ намагниченномъ кускѣ желѣза.

Есть еще рядъ фактовъ, доказывающихъ, по мнѣнію Молешотта, матеріальность процесса мышленія. Такого рода факты даетъ измѣреніе скорости мысли, для чего существуютъ особые приборы. Этими измѣреніями установлено, что чѣмъ сложнѣе мышленіе, тѣмъ медленнѣе совершается этотъ процессъ и наоборотъ. Но что такое скорость? Съ этимъ понятіемъ у насъ непремѣнно связывается представленіе о движеніи, иначе мы не можемъ представить себѣ скорости, какъ только представляя движеніе. Отсюда ясно, что мысль есть нѣчто движущееся въ пространствѣ, есть именно движеніе матеріальныхъ частицъ. „Мышленіе есть протяженный процессъ, и именно тѣмъ болѣе протяженный, чѣмъ болѣе оно сложно“.

Карль Фогтъ въ своихъ „Физиологическихъ письмахъ“, появившихся въ русскомъ переводѣ въ 1863 г., говоря объ отношеніи мозга къ мышленію, приходитъ къ заключенію, что *всѣ способности, извѣстныя подъ именемъ душевныхъ дѣятельностей, суть только функціи мозга*, что мысль находится къ мозгу почти въ такомъ же отношеніи, какъ желчь къ печени; принимать же особую душу, для которой мозгъ служитъ инструментомъ, которымъ она располагаетъ по произволу, затруднительно.

Сравненіе мысли съ желчью настолько грубо даже съ матеріалистической точки зрѣнія, что сами матеріалисты, Молешоттъ и Бюхнеръ, должны были нѣсколько смягчить его:

мысль, говорили опи, есть, дѣйствительно, функція мозга, но не слѣдуетъ думать, что мысль—нѣчто въ родѣ жидкости, на подобіе желчи; желчь—вещество осязаемое, вѣсомое, видимое; при томъ же это—отбросъ, который тѣло выдѣляетъ изъ себя; мышленіе совѣтъ не выдѣленіе пли отбросъ, оно есть дѣятельность или движеніе вещества.

Въ 1855 году появилось знаменитое сочиненіе Бюхнера „Kraft und Stoff“—сила и матерія. Эта книга въ свое время пользовалась громадною популярностію не только на родинѣ, а и въ другихъ странахъ, въ томъ числѣ и у насъ въ Россіи. Это былъ въ собственномъ смыслѣ матеріалистическій катихизисъ. Громадный успѣхъ книги объясняется, съ одной стороны, ея несомнѣнными достоинствами: ясное, общедоступное изложеніе, занимательность вопросовъ (природа души, бессмертіе, свобода воли), о которыхъ она трактуетъ; разработка этихъ вопросовъ на основаніи солидныхъ данныхъ, заимствованныхъ у научныхъ авторитетовъ; съ другой стороны,—тѣми причинами, которыя вообще благопріятны распространенію матеріализма среди полуобразованныхъ круговъ общества, главнымъ образомъ, крайней простотой матеріалистическаго міровоззрѣнія, не требующаго для пониманія ни особеннаго напряженія ума, ни предварительной философской подготовки.

Въ мірѣ существуетъ только матерія, способная къ движенію. Души, какъ субстанціи, отдѣльной отъ тѣла, не существуетъ; душа есть мозгъ, находящійся въ дѣятельности. Всякій психическій процессъ непремѣнно сопровождается физиологическимъ процессомъ въ мозгу, между тѣмъ и другимъ полная и самая тѣсная зависимость. Отсюда ясно, что *мышленіе есть продуктъ движенія матеріальныхъ частицъ мозга*. Психическая сила можетъ быть отождествлена съ силами физическими, каковы: свѣтъ, теплота, электричество. Всѣ такія физическія силы суть продукты движенія матеріальныхъ частицъ; по существу своему онѣ однородны и могутъ поэтому переходить одна въ другую: теплота можетъ превратиться въ свѣтъ, электричество и т. д. Психическая сила точно также есть родъ движенія вещества, по существу ничѣмъ не отличающееся отъ другихъ движеній, проявляющихся въ формѣ свѣта, теплоты и т. п.

Слѣдовательно, какъ теплота можетъ превратиться въ свѣтъ и электричество, точно такъ же она можетъ превратиться и въ мысль, и наоборотъ, мысль можетъ превратиться въ физическую силу. Матерія, такимъ образомъ, обладаетъ способностію мышленія, хотя такой способности нельзя приписать каждому атому въ отдѣльности; только комплексъ атомовъ способенъ мыслить, а не каждый отдѣльный атомъ. Здѣсь Бюхнеръ нѣсколько напоминаетъ Лукреція, который также приписывалъ способность ощущенія не каждому атому въ отдѣльности, а только соединенію атомовъ.

Естествоиспытатель Гексли, пользующійся въ настоящее время славой первокласснаго ученаго, высказываетъ между прочимъ такой взглядъ на отношеніе между матеріальными и психическими явленіями. „Существуетъ по этому вопросу три заслуживающихъ вниманія, по мнѣнію Гексли, гипотезы: 1) существуетъ нематеріальная субстанція духа и она подвергается дѣйствию сенсоріума (мозга) такъ, что происходитъ ощущеніе. 2) Ощущеніе—прямое слѣдствіе движенія сенсоріума безъ посредства какой-либо духовной субстанціи. 3) Ощущеніе не есть слѣдствіе ни прямого, ни косвеннаго способа движенія сенсоріума, оно—явленіе ему сопутствующее. Ни одной гипотезы нельзя ни доказать, ни опровергнуть. „Если, говоритъ Гексли, я долженъ выбрать одну изъ нихъ, я беру въ руководство „законъ экономіи“ и выбираю наиболѣе простую, а именно, что ощущеніе есть прямое слѣдствіе движенія сенсоріума“.

Что сознаніе имѣетъ связь съ молекулярными измѣненіями въ органѣ сознанія, что извѣстный способъ движенія нервной системы непосредственно предшествуетъ извѣстному состоянію сознанія,—это безспорная истина. Первое—причина, второе—слѣдствіе. Мы, конечно, не понимаемъ, какъ причина производитъ это слѣдствіе. Но и въ другихъ случаяхъ дѣло стоитъ не лучше: мы также не понимаемъ, какъ одинъ движущійся шаръ, столкнувшись съ другимъ, передаетъ ему часть своего движенія. Въ конечномъ анализѣ все непостижимо и дѣло науки состоитъ лишь въ томъ, чтобы свести основныя непостижимости къ возможно меньшему числу“ ¹⁾.

¹⁾ „Гексли и современ. научное міровоззрѣніе“. Вопросы философіи и психологіи, кн. XVI.

Мы представили краткій историческій очеркъ материалистическихъ ученій, въ которомъ изложили взгляды представителей материализма по основнымъ философскимъ вопросамъ, каковы вопросы о первоосновѣ всего существующаго—матеріи, по ученію материализма: о душѣ, которую материалисты отрицаютъ, какъ особую духовную субстанцію, и психическихъ процессахъ, которые не отличаются отъ фізіологическихъ процессовъ въ мозгу. Атомы и движеніе ихъ—вотъ все, къ чему сводятся всѣ явленія, какъ фізическаго, такъ и психическаго міра; законы движенія атомовъ—чисто фізическіе законы, законы механики; подобно тому какъ капля крови двигается отъ сердца къ периферіи, повинуваясь давленію стѣнокъ сердечной сумки, такимъ же образомъ, съ тою же необходимостью въ мозгу возникаетъ представленіе, вызываемое колебаніемъ нервныхъ волоконъ, которое въ свою очередь вызывается внѣшнимъ механическимъ раздраженіемъ глаза, уха и т. д. О какой-нибудь цѣлесообразности въ природѣ, при такомъ взглядѣ на вещи, не можетъ быть и рѣчи, материализмъ рѣшительно отрицаетъ всякіе телеологическіе принципы.

Теперь намъ слѣдуетъ остановиться на нѣкоторыхъ частныхъ вопросахъ механическаго міровоззрѣнія и именно на вопросѣ о происхожденіи міра, происхожденіи организмовъ на земномъ шарѣ и въ частности человѣка, о конечной судьбѣ міра и человѣка. Всѣ такіе вопросы непременно входятъ въ систему умозрительныхъ вѣрованій, хотя не всѣ они имѣютъ одинаковое значеніе для нравственнаго сознанія. Вопросу о происхожденіи міра и человѣка мы предположимъ разсмотрѣніе стоящаго съ нимъ въ связи вопроса о единствѣ органическаго и неорганическаго міра.

Уже въ глубокой древности человѣческой умъ уловилъ рѣзкое и несомнѣнное различіе, существующее между міромъ неорганическимъ, въ основѣ котораго лежатъ мертвая, безжизненная матерія, и міромъ органическимъ, въ которомъ наблюдаются жизненные явленія. Въ свою очередь этотъ органический міръ подраздѣляется на два обширные класса—міръ растеній и міръ животныхъ. Различіе между этими тремя мірами—міромъ неорганическимъ, міромъ растеній и міромъ

животныхъ настолько очевидно съ перваго взгляда, что никому не могло придти въ голову смѣшивать такія разнородныя вещи, какъ напр. камень и березу, или березу и лошадь. Въ камнѣ мы имѣемъ простой аггломератъ частицъ мертвой матеріи, кромѣ сцѣпленія ничѣмъ между собою не связанныхъ: разруште эту силу сцѣпленія частицъ, расколите камень надвое, будутъ существовать два камня и вещественный составъ составляющей ихъ матеріи будетъ тождественъ съ тѣмъ, каковъ былъ и раньше. Не то въ растеніи: здѣсь между частями иная, болѣе тѣсная связь, связь органическая: отрубите отъ живой березы вѣточку и она, эта вѣточка, перестанетъ существовать, какъ растеніе; отрубите корни дерева, и оно перестанетъ жить. Еще тѣснѣе связь между различными органами въ организмѣ животнаго. Съ перваго же, поверхностнаго взгляда бросается въ глаза различіе основныхъ функций растенія и животнаго, а равно отсутствіе всякаго рода функций въ неорганической матеріи. Растеніе питается, растетъ и размножается; тѣ же функции у животнаго, съ прибавленіемъ новой—сознанія; въ камнѣ никакихъ функций, отсутствіе жизни. По всѣмъ этимъ признакамъ, замѣтнымъ съ перваго взгляда, весь существующій, доступный наблюденію нашихъ чувствъ, міръ дѣлится на 1) міръ неорганической—царство минераловъ и 2) міръ органической съ подраздѣленіемъ на а) царство растеній и б) царство животныхъ. Не то оказывается при ближайшемъ разсмотрѣніи этого міра.

Прежде всего не такъ легко установить границу между міромъ растительнымъ и животнымъ и едва-ли даже такая граница существуетъ. Выше было замѣчено, что, кромѣ сознанія, у растенія тѣ же основныя функции, что и у животнаго, т. е., оно питается, растетъ и размножается. Указываютъ, правда, на различіе въ способѣ питанія растенія и животнаго: растеніе питается простыми неорганическими соединеніями: углекислотой, водой, солями; пищею животныхъ служатъ сложныя органическія соединенія. Хотя въ общемъ это справедливо, тѣмъ не менѣе изъ этого правила масса исключеній: есть растенія, питающіяся сложными органическими веществами, какъ напр. весь обширный классъ грибовъ, которые

могутъ расти только на почвѣ, богатой перегноемъ, изъ которой они могутъ извлекать разложившіяся органическія вещества; затѣмъ, есть такъ называемыя паразитныя растенія, которыя могутъ жить, питаясь только пищею, которую готовятъ для нихъ другія растенія, на которыхъ они живутъ; есть, наконецъ, насѣкомоядныя растенія, какъ напр. мухоловка на болотахъ Сѣверной Америки, листь которой приспособленъ къ ловлѣ насѣкомыхъ, становящихся потомъ пищею растенія. Лишь только насѣкомое попадетъ на листь мухоловки, послѣдній моментально сжимается и не раскроется до тѣхъ поръ, пока отъ насѣкомаго не останется одинъ остовъ. Другое подобное же растеніе—росянка встрѣчается на вапихъ болотахъ. Маленькіе листочки росянки покрыты особаго рода волосками, выдѣляющими густой сокъ липкой жидкости; насѣкомое, опустившись на такой листь, прилипаетъ къ нему и тогда волоски наклоняются въ одну точку, гдѣ лежитъ добыча; при этомъ изъ волосковъ въ изобиліи выдѣляется сокъ, при помощи котораго питательныя вещества растворяются и затѣмъ поглощаются растеніемъ. Есть и другія насѣкомоядныя растенія. Замѣчательно, что и раствореніе растеніемъ твердой пищи вполнѣ сходно съ тѣмъ процессомъ, который происходитъ и въ животномъ. Въ желудочномъ сокѣ животнаго существуетъ ферментъ—пепсинъ, который при помощи незначительнаго количества кислоты превращаетъ нерастворимыя вещества пищи, какъ напр. бѣлокъ, въ растворимое состояніе и дѣлаетъ ихъ способными проникать чрезъ стѣнки пищеварительныхъ сосудовъ. То же наблюдается и въ растеніяхъ: слизь, выдѣляемая волосками росянки, содержитъ вещество, повидимому, сходное съ пепсиномъ. Въ то время, какъ въ эти волоски попадаетъ насѣкомое, къ соку, выдѣляемому ими, присоединяется кислота, и тогда онъ получаетъ способность растворять органическія питательныя вещества, попадающіяся туда въ видѣ насѣкомыхъ, или же искусственнымъ путемъ, въ видѣ яичнаго бѣлка и мяса. Такимъ образомъ, процессъ питанія растенія и животнаго по существу одинаковъ.

То же нужно сказать о дыханіи растеній и животныхъ; только дыханіемъ растенія не слѣдуетъ называть процессъ

поглощенія углекислоты и выдѣленія кислорода, который собственно есть процессъ питанія растений и совершается днемъ при солнечномъ свѣтѣ. Процессъ дыханія, наоборотъ, состоитъ въ поглощеніи кислорода и выдѣленіи углекислоты и совершается ночью. Въ растеніи дыханіе выполняетъ ту же роль, что и въ животномъ. Правда, въ растеніи этомъ процессъ совершается менѣе энергично, чѣмъ въ животномъ, и даже удостовѣрится въ томъ, что дыханіе растеній существуетъ, можно только искусственнымъ путемъ; но если сравнить дыханіе растеній съ дыханіемъ холоднокровнаго животнаго, напр. лягушки, или же млекопитающаго во время зимней спячки, то разница получится небольшая.

Рѣзко бросается въ глаза разница между растеніемъ и животнымъ, состоящая въ томъ, что растеніе прикрѣплено къ опредѣленному мѣсту и лишено движенія, тогда какъ животное не связано опредѣленнымъ мѣстомъ и можетъ двигаться по произволу. Но дѣйствительно ли растеніе совершенно лишено движенія? Оказывается, нѣтъ. Припомните движеніе волосковъ росянки, или листиковъ мухоловки, о чемъ уже упоминалось. Растеніе мимоза, при малѣйшемъ раздраженіи, начинаетъ складывать и опускать листочки; тычинка въ цвѣткѣ барбариса, если слегка дотронуться до нея кончикомъ булавки, моментально поднимается и прикладывается къ рыльцу; обыкновенный нашъ подсолнечникъ ежедневно поворачивается къ солнцу. Эти движенія растеній очень напоминаютъ рефлексорныя движенія животнаго.

Наконецъ, животныя имѣютъ сознаніе, котораго растенія, повидимому, совершенно лишены. Но только что приведенные примѣры, указывающіе на существованіе движеній у растеній, свидѣлствуютъ также о чувствительности растеній, если подъ чувствительностію разумѣть способность къ раздражительности. Въ самомъ дѣлѣ, что такое это движеніе волосковъ росянки, листиковъ мухоловки, какъ не способность растенія реагировать на внѣшніе стимулы, какъ не способность отзываться на раздрашенія, дѣйствующія со-внѣ? И чѣмъ отличается отъ этой способности чувствительность какого-нибудь простѣйшаго животнаго? Замѣчательно, что растеніе

можетъ быть лишено на нѣкоторое время чувствительности тѣми же средствами, какими достигается это и въ животномъ. Если мимозу подержать нѣкоторое время подъ колпакомъ, подъ которымъ помѣщена губка, напитанная хлороформомъ, то растеніе теряетъ способность отзываться на внѣшніе стимулы: какъ бы потомъ ни раздражали ее, она не будетъ складывать листочковъ, пока снова не приобрѣтетъ чувствительности, оставаясь на свѣжемъ воздухѣ.

Такимъ образомъ, процессы, совершающіеся въ растеніи и животномъ, по существу своему одинаковы, разница лишь въ степени, а не въ родѣ.

Точно такое же сходство между растеніемъ и животнымъ можетъ быть признано и относительно формы или структуры тѣхъ и другихъ.

Основой структуры органической матеріи, изъ которой состоятъ растенія и животныя, является клѣточка. Клѣточка состоитъ изъ двухъ частей:—тонкой, совершенно прозрачной оболочки и содержаемаго—однообразной густой массы, называемой протоплазмой съ погруженнымъ въ нее ядромъ. Изъ такихъ клѣтокъ строится тѣло человѣка и тѣло животнаго; изъ тѣхъ же клѣтокъ состоятъ и организмы растительные. Существуютъ животныя, состоящія изъ одной лишь клѣтки и даже изъ протоплазмы, не содержащей ядра. Существуютъ такія же, т. е. состоящія изъ одной клѣтки, растенія. Какъ отличить въ этомъ случаѣ растеніе отъ животнаго? Почему въ одномъ случаѣ клѣтка называется растеніемъ, въ другомъ—животнымъ?

Всѣ формы протоплазмы, до сихъ поръ изслѣдованной,—растительной и животной—состоятъ изъ четырехъ элементовъ: углерода, водорода, кислорода и азота въ весьма сложныхъ соединеніяхъ. Такимъ образомъ, вещественный составъ жизненной матеріи, изъ которой состоятъ растенія и животныя, весьма однообразенъ.

Итакъ, ни процессы, которые мы наблюдаемъ въ жизни растеній и животныхъ, ни структура тѣхъ и другихъ, ни вещественный составъ ихъ не указываютъ на то, чтобы между растительнымъ и животнымъ царствомъ существовала рѣзкая демаркаціонная черта; напротивъ, все это указываетъ, что

растения и животныя—двѣ вѣтви одного и того же великаго ствола жизни, что они, быть можетъ, имѣютъ общаго родоначальника, что органическій міръ—растительный и животный—нѣчто единое.

Больше затрудненій представляетъ вопросъ о единствѣ органической и неорганической матеріи и въ частности вопросъ о происхожденіи одной отъ другой. Долгое время физиологи держались убѣжденія, что органическая матерія есть произведеніе особой, такъ называемой жизненной силы, которая не поддается никакому изслѣдованію. Это убѣжденіе поколеблено успѣхами органической химіи, когда въ лабораторіяхъ удалось искусственнымъ путемъ приготовить нѣкоторыя органическія вещества, не прибѣгая къ содѣйствию жизненной силы. Тѣмъ не менѣе вопросъ о происхожденіи органической матеріи изъ неорганической или о такъ называемомъ самопроизвольномъ зарожденіи (*generatio aequivoca*) и до сихъ поръ является спорнымъ вопросомъ. Были произведены многочисленныя опыты съ цѣлю доказать возможность произвольнаго зарожденія, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ, дѣйствительно, удавалось достигнуть того, что въ хорошо запаянныхъ стеклянныхъ колбахъ въ прокипяченной водѣ появлялись инфузоріи: но тотъ же опытъ, произведенный болѣе тщательно, когда наприкипяченіе было болѣе продолжительно, давалъ иной результатъ: инфузоріи не появлялись. Такимъ образомъ, вопросъ о произвольномъ зарожденіи не рѣшенъ еще при помощи научныхъ экспериментовъ. Въ числѣ противниковъ мнѣнія о возможности произвольнаго зарожденія имѣются первоклассныя ученые, какъ напр. Пастеръ. Но нѣкоторые, какъ Геккель, считаютъ самозарожденіе необходимою гипотезою, хотя еще недоказанною, и питаютъ надежду найти доказательство этой гипотезы въ жизни недавно открытыхъ простѣйшихъ живыхъ существъ—монеръ. Монеры—это безформенныя, лишенныя всякаго строенія комочки протоплазмы, которые совершаютъ всѣ жизненныя отправленія, не имѣя для этого опредѣленныхъ органовъ. Одинъ изъ извѣстныхъ до сихъ поръ видовъ этихъ монеръ, открытый Гексли батидій, находится на величайшихъ глубинахъ моря, покрывая дно океана громадными

массами нѣжной живой протоплазмы, не имѣющей никакой опредѣленной формы, съ едва замѣтными слѣдами индивидуализаціи. Вотъ эта-то простѣйшая матерія органическая и могла, по мнѣнію Гэккеля, возникнуть путемъ самопроизвольнаго зарожденія изъ неорганической матеріи. Но опять-таки это не болѣе, какъ догадка, которая нуждается еще въ подтвержденіи.

Были высказаны и другія гипотезы по вопросу о возникновеніи на землѣ организмовъ. Между прочимъ было высказано мнѣніе, что зародыши организмовъ могли быть занесены метеоритами, падавшими на землю и приносившими съ собою остатки жизни съ той планеты, часть которой они составляли. Но если даже не считаться съ тѣмъ возраженіемъ, что метеориты во время прохожденія чрезъ нашу земную атмосферу накаляются до такой степени, что на нихъ не могутъ сохраниться зародыши организмовъ, все-таки при такомъ предположеніи вопросъ только отодвигается, а не рѣшается, ибо если этимъ и объясняется происхоженіе жизни на землѣ, то является другой вопросъ, откуда же жизнь взялась на другихъ планетахъ.

Не имѣя, такимъ образомъ, фактовъ, на которыхъ можно было бы построить доказательство о возможности произвольнаго зарожденія организмовъ изъ неорганической матеріи, приходится довольствоваться въ этомъ случаѣ догадками и болѣе или менѣе основательными соображеніями а priori.

Жизненная или органическая матерія, умирая, разлагается на свои первоначальные элементы: углеродъ, водородъ, кислородъ, азотъ, амміакъ, т. е., тѣ же самыя простѣйшія вещества, изъ которыхъ состоитъ матерія неорганическая. Постоянно происходитъ коловращеніе матеріи: неорганическая матерія постоянно входитъ въ составъ органической и органическая постоянно превращается въ неорганическую. Эти процессы совершаются помимо участія жизненной силы, на основаніи физическихъ и химическихъ законовъ, которымъ органическая матерія подчиняется въ такой же мѣрѣ, какъ и неорганическая; и та, и другая по своему составу совершенно однородны, состоятъ изъ однихъ и тѣхъ же простѣй-

шихъ элементовъ; только въ органической матеріи эти элементы входятъ между собою въ болѣе сложныя соединенія. А, быть можетъ, различіе между органической и неорганической матеріей обуславливается только различнымъ способомъ движенія частицъ этихъ элементовъ въ той и другой матеріи. Фехнеръ устанавливаетъ гипотезу, что въ органическихъ молекулахъ частички находятся въ иного рода движеніи, чѣмъ въ неорганическихъ.

Въ послѣднихъ частички колеблются около опредѣленныхъ положеній равновѣсія, при чемъ перемѣщеніе точки *b* относительно точки *a* не можетъ превышать 180° (если измѣрять по перемѣщенію радіуса ректора къ *b* отъ *a*, какъ центра). Такимъ образомъ, ихъ относительное положеніе не измѣняется. Напротивъ, частички органическихъ молекулъ, полагаетъ Фехнеръ, перемѣщаются другъ относительно друга такимъ образомъ, что ихъ относительное положеніе непрерывно измѣняется, какъ это бываетъ въ томъ случаѣ, если частички расположены другъ относительно друга по кругу или по другимъ запутаннымъ путямъ¹⁾. Если такимъ образомъ, элементы органической и неорганической матеріи тождественны, если органическая матерія постоянно переходитъ въ неорганическую и наоборотъ, то ничто не препятствуетъ допустить, что органическая, жизненная матерія можетъ возникнуть изъ неорганической, что, слѣдовательно, возможно произвольное самозарожденіе.

Итакъ, мы приходимъ къ заключенію о единствѣ міра органическаго и неорганическаго; въ основѣ того и другого лежитъ одна и та же матерія, подчиненная однимъ и тѣмъ же законамъ. Не противорѣчитъ ли этому монистическому взгляду на міръ психическія явленія, явленія сознанія? Не составляютъ ли, по крайней мѣрѣ, эти явленія чего-либо отличнаго отъ явленій чисто физическихъ, матеріальныхъ? Не лежатъ ли въ основѣ ихъ какая-либо другая, нематеріальная субстанція?

Мы знаемъ, какъ на эти вопросы должны отвѣтить матеріалисты. Если, говорятъ намъ, всѣ жизненныя дѣйствія могутъ быть названы результатомъ молекулярныхъ силъ прото-

¹⁾ Ланге, исторіи матеріализма, т. II, примѣч. 53 ко II отдѣлу.

плазмы, ихъ проявляющей, то нѣтъ основаній думать, чтобы такъ называемыя психическія явленія имѣли какую-либо другую причину; они также выраженіе молекулярныхъ измѣненій въ жизненной матеріи, которая ихъ проявляетъ. Психическія явленія—прямое слѣдствіе движенія сенсоріума, т. е. мозга, безъ посредства какой-либо другой субстанціи. (См. выше мнѣніе Гексли).

Установивши такимъ образомъ фактъ единства органическаго и неорганическаго міра, какъ его понимаютъ нѣкоторые представители механическаго міровоззрѣнія, остановимся на вопросѣ о происхожденіи міра съ естественно-научной точки зрѣнія.

Свящ. Николай Липскій.

(Продолженіе будетъ).

„Дарвинизмъ“ предъ судомъ философа Гартмана.

Was wirklich ist, das ist
Vernünftig. Hegel.

Каждая теорія, рассчитывающая на научную основательность и всеобщее признаніе, должна удовлетворять двумъ главнымъ требованіямъ. Во-первыхъ, она должна обнимать и *одинаково* объяснять всю сумму фактовъ, подлежащихъ ея истолкованію; во-вторыхъ,—представлять въ логическомъ отношеніи стройную и послѣдовательную систему, вытекающую изъ одного основного принципа. Теорія же, или неприложимая къ множеству однородныхъ фактовъ, или раздробленная на нѣсколько, слабо связанныхъ между собою, частей,—такая теорія, разумѣется имѣетъ относительное значеніе и нисколько не лучше всякихъ другихъ теорій, то возникающихъ, то исчезающихъ. Куда, спрашивается теперь, относится дарвинизмъ? Безукоризнена ли эта теорія (или, правильнѣе, гипотеза) о „происхожденіи видовъ“, и не раздѣляетъ ли она общей участи всѣхъ теорій, объясняющихъ только нѣкоторыя стороны бытія, но не все бытіе, не всю органическую жизнь? Знаемъ, что дарвинизмъ составляетъ самое замѣтное явленіе въ новѣйшей наукѣ, и что онъ сталъ символомъ исповѣданія для многихъ натуралистовъ, но все-таки любопытно изслѣдовать, какова его подлинная цѣна и значеніе.

Критика дарвинизма также должна быть и на самомъ дѣлѣ есть двоякаго рода. Съ одной стороны, какъ естественно-научная теорія, дарвинизмъ подлежитъ опытной провѣркѣ, въ томъ смыслѣ, насколько онъ соотвѣтствуетъ и не соотвѣтствуетъ

фактамъ органической эволюціи; съ другой,—какъ логическая система, онъ подчиненъ, имманентной критикѣ, выясняющей и оцѣнивающей правильность и согласованность всѣхъ его общихъ и частныхъ предположеній и принциповъ. Первая критика—дѣло естество-испытателя, вторая—философа по преимуществу. Но тутъ возможно возраженіе. Легко спросить: въ правѣ ли философъ вмѣшиваться съ своимъ умозрѣніемъ въ тотъ споръ, гдѣ, какъ это нужно ожидать, всѣ доказательства зиждутся на свидѣтельствѣ опыта и гдѣ, слѣдовательно, рѣшающей голосъ, по самому существу предмета, принадлежитъ натуралисту. Дарвинисты, конечно, склонны скептически отвергнуть притязанія философа, желающаго ввести порядокъ въ области, яко-бы спеціально назначенной для нихъ, и, навѣрнсе, съ улыбкою встрѣтятъ его (философа) замѣчанія, напередъ осуждая ихъ, какъ бездоказательныя. Однако, не слѣдуетъ забывать, что дарвинизмъ не есть въ своей большей половинѣ опытное ученіе, но презираемая среди естествоиспытателей *натуръ—философія*, и что самъ Дарвинъ далъ право философу провѣрить его теорію. Заканчивая свое сочиненіе о „Происхожденіи человѣка и подборѣ по отношенію къ полу“, Дарвинъ откровенно сознается, что многіе изъ изложенныхъ имъ взглядовъ имѣютъ *крайне умозрительный характеръ*, а нѣкоторые изъ нихъ, безъ сомнѣнія, окажутся ошибочными ¹⁾. Итакъ, возраженіе падаетъ само собою. По точному смыслу словъ Дарвина, философъ не только владѣетъ правомъ, но и обязанъ войти въ обсужденіе его ученія: умозрительная область—область философская по преимуществу.

Сущность дарвинизма можно изложить вкраткѣ слѣдующимъ образомъ. Когда-то, „въ чрезвычайно отдаленный періодъ времени“, существовала группа крайне несовершенныхъ, дышущихъ жабрами, гермафродитныхъ морскихъ животныхъ, похожихъ на личинки теперешнихъ асцидіи. Раздѣлившись на двѣ вѣтви (хотя и неизвѣстно,—почему, такъ какъ не указано причины, по которой эта первоначальная группа животныхъ разошлась по діаметрально-противоположнымъ направленіямъ),

¹⁾ 2-е изд. С.-П. 1873, пер. подъ ред. Сѣченова, т. II, 292 с. Курсивъ всюду будетъ нашъ.

одни изъ этихъ животныхъ понизились въ развитіи и образовали на самомъ дѣлѣ нынѣшнихъ асцидій, а другія, поднявшись до высшихъ ступеней органической лѣстницы, сдѣлались родоначальниками всѣхъ видовъ и родовъ животнаго царства. Сначала (разумѣется, въ теченіе безконечнаго времени) изъ нихъ произошло рыбообразное существо, или даже, можетъ быть, группа рыбъ, организованныхъ такъ низко, какъ ланцетникъ (*Amphioxus*); далѣе, эти рыбы произвели изъ себя твердочешуйныхъ и иныхъ рыбъ, на подобіе чешуйчатника (*Lepidosiren*), а также пресмыкающихся, или земноводныхъ; потомъ земноводныя въ свою очередь дали начало сумчатому животному, а изъ этого послѣдняго, наконецъ, развились млекопитающія и человѣкъ¹⁾. Въ качествѣ же переходныхъ формъ, соединяющихъ до *известной степени* эти далеко отстоящія другъ отъ друга по развитію группы, между ископаемыми служатъ *Archaeopteryx* (птица съ хвостомъ, какъ у ящерицы), а между нынѣ живущими видами: утконосъ (*Ornithorhynchus*) и упомянутый сейчасъ чешуйчатникъ. Утконосъ считается переходомъ, отъ рыбообразныхъ къ пресмыкающимся; чешуйчатникъ—отъ рыбъ къ земноводнымъ, а археоптериксъ—отъ пресмыкающихся къ птицамъ²⁾. Но каковъ былъ первый родоначальникъ самыхъ асцидій, или какъ вообще онъ возникъ,—этого Дарвинъ не говоритъ по той, очевидно, причинѣ, что самъ тутъ ничего не знаетъ. Точно также не въ состояніи отвѣтить онъ на другой естественный вопросъ: почему до сихъ поръ неизмѣнно существуютъ переходныя формы, когда все живое стремится къ постояннымъ варіаціямъ. Замѣчаніе Дарвина, что онѣ сохранились „благодаря благопріятному стеченію обстоятельствъ“³⁾, ровно ничего не объясняетъ. Не больше смысла и тогда, когда причиною переживанія переходныхъ формъ считается ихъ жизнь на „ограниченной площади“, вслѣдствіе чего онѣ подвергались будто бы менѣе упорному, сравнительно съ другими видами, состязанію (*petitio*

¹⁾ Ibid. т. I, 155, т. II, 295.

²⁾ Происхожденіе видовъ путемъ естественнаго подбора. Пер. Філяппова. Спбргь. 1895. Вып. I, 112 с. ср. Происх. чел. т. I, 153—154.

³⁾ Происх. чел. т. I, 153.

principii). Не знаетъ Дарвинъ и того, по какой родословной линіи три высшіе и родственные класса, именно: млекопитающіяся, птицы и пресмыкающіяся произошли отъ того или другого изъ низшихъ позвоночныхъ классовъ ¹⁾, все равно, какъ не знаетъ онъ, отъ какой обезьяны родился человѣкъ (предполагается узконосая обезьяна). Мало того: онъ предостерегаетъ даже насъ отъ ошибки принимать существующихъ членовъ какой-либо низко организованной группы за точныхъ представителей ихъ древнихъ предковъ ²⁾ и увѣряетъ при этомъ, что до сихъ поръ не найдено ни одного промежуточнаго живущаго или вымершаго вида, который бы пополнялъ пробѣлъ между человѣкомъ и его ближайшими родичами ³⁾. Итакъ, строго говоря, по мнѣнію Дарвина, ничего точно неизвѣстно. Возникновеніе жизни—темная область; происхожденіе и измѣненіе видовъ—другая непроницаемая тайна; а между тѣмъ, общая и неопредѣленная схема перехода асцидій до человѣка включительно ни мало не убѣдительна. Она совершенно произвольна и была бы допустима только въ томъ случаѣ, если бы когда либо наглядно была показана генеалогія какого-нибудь далеко стоящаго отъ всѣхъ названныхъ праотцевъ вида, напримѣръ, насѣкомаго, муравья и пр. и пр. Но дарвинисты этого не сдѣлали, да и едвали въ состояніи сдѣлать при самыхъ невѣроятныхъ предположеніяхъ. Такъ и человѣкъ, сколько ни доказывали его „обезьяньяго“ происхожденія и сколько ни превозносили „благородныхъ“ приматовъ (Дарвинъ желалъ скорѣе быть потомкомъ павіана, нежели дикаря), непоколебимо стоитъ попережнему въ своемъ высокомъ, сравнительно съ животными, достоинствѣ. Нѣтъ обезьяны, которая бы обнаруживала хотя подобіе тѣхъ общеловѣческихъ способностей къ самому высокому умственному и нравственному развитію, какія проявляютъ многіе извѣстные въ наукѣ

1) Ibid. 160.

2) Ibid. 151.

3) Ibid. 160. Даже самыя завзятые дарвинисты принуждены согласиться, что нѣтъ непрерывной цѣли органическихъ существъ, и что эти перерывы не видны только „съ отдаленной точки зрѣнія“, позволяющей обнять все въ одномъ цѣломъ. Словомъ, дарвинисты должны признать, что существуютъ доказательства систематическаго перехода формъ, но не генеалогическаго.

и искусствѣ дикари. По справедливому выраженію ученаго натуралиста и критика дарвинизма проф. Шнейдера, каждый самый жалкій и самый отгратительный дикарь имѣетъ право сказать о себѣ: *homo sum et nihil humani a me alienum puto*; ибо дикарь, дѣйствительно, вполне защищенъ отъ смѣшенія его съ „безстыдною“ обезьяною. Этнографія, прибавляетъ Шнейдеръ, помогаетъ сравнительной антропологии выдѣлить чело-вѣческой типъ, несмотря на его многочисленныя варіаціи, какъ бы „въ особый островъ, отъ котораго нѣтъ моста въ со-сѣдную область млекопитающихся¹⁾).

Что касается причинъ измѣненія видовъ, то самая главная и единственная причина, *deus ex machina*, естественный подборъ, заключающій въ себѣ нѣсколько соподчиненныхъ факторовъ съ различнымъ значеніемъ. Одни изъ нихъ болѣе важны, другіе менѣе. Къ важнымъ факторамъ относятся борьба за существованіе, измѣнячивость и наследственность; къ вторичнымъ: прямое и определенное вліяніе измѣненныхъ условій на организмъ, упражненіе или неупражненіе частей, остановка развитія, возвратъ къ прежнему типу (атавизмъ), быстрота размноженія въ геометрической прогрессіи, акклиматизація, относительное (коррелятивное) измѣненіе и половой подборъ. Громаднѣйшее значеніе, сверхъ того, имѣетъ непредѣльное время, этотъ „могущественный факторъ“, по опредѣленію нѣкоторыхъ дарвинистовъ, въ теченіе котораго (времени) совершалось и совершается трансмутація видовъ²⁾. А если прибавить сюда, что животныя владѣютъ какимъ-то скрытымъ, внутреннимъ стремленіемъ къ измѣненію, то и будутъ перечислены всѣ факторы дарвинизма. Теперь, очевидно, что, оставляя въ сторонѣ неразрѣши-мый для Дарвина, какъ равно и для всей натуралистической науки, вопросъ о происхожденіи органической жизни, фило-софъ, обзрѣвающий Дарвиновскую теорію, долженъ остано-

¹⁾ Natur und Offenbarung. XXXVII B. 2-tes Heft., 1891, 88 S.

²⁾ Что тутъ новое *petitio principii*—несомнѣнно. Вѣрно, что дѣйствіе, вы-званное причиною, можетъ продолжаться въ теченіе громаднѣйшаго времени, по-ка сама причина существуетъ. Но если нѣтъ причины, то само по себѣ время безнадежно вызвать какое бы то ни было измѣненіе.

вить свое вниманіе на изученіи указанныхъ факторовъ измѣненія видовъ.

Намъ извѣстны три философскихъ критики дарвинизма. Первая („Дарвинизмъ и философія“, Юрьевъ, 1894) принадлежитъ покойному профессору Дерптскаго (Юрьевскаго) университета Густаву Тейхмюллеру; вторая („Недостаточность естественнаго подбора“, С.-П., 1894)—эволюціонисту Герберту Спенсеру; третья „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus“—пессимисту Эдуарду Гартману ¹⁾. Относительно полноты и убѣдительности доводовъ критика Тейхмюллера, какъ идеалистическая, мало удовлетворяетъ своей задачѣ; критика Спенсера, хотя и *весьма мѣткая, ограничивается однимъ естественнымъ подборомъ*, и только критика Гартмана всесторонне обозрѣваетъ свой предметъ и опредѣленно высказывается по поводу почти всѣхъ факторовъ дарвинизма. Эта-то критика Гартмана, и будетъ предметомъ нашего изложенія и изученія.

І.

Задачу философскаго пониманія дарвинизма, такъ намѣчаетъ Гартманъ программу своихъ разсужденій, составляетъ познаніе его односторонности и разоблаченіе его обманчивой тактики такъ перепутывать между собою различные принципы и теоріи, какъ будто они образуютъ связную и нераздѣльную систему. Затѣмъ, критика должна открыть и разоблачить тѣ заблужденія, которыя возникаютъ или потому, что одна сторона принимается за цѣлое, а относительно правильное считается абсолютно правильнымъ, или потому, что имѣющее значеніе въ извѣстныхъ предѣлахъ, или границахъ, простирается дальше этихъ границъ, т. е., весьма сильно преувеличивается важность объясняющихъ принциповъ, годныхъ лишь до извѣстнаго, опредѣленнаго пункта. Вообще, вѣрно думаетъ Гартманъ, дарвинизмъ, какъ доктрина, представляетъ изъ себя рядъ разнообразныхъ, почти другъ съ другомъ несоединенныхъ гипотезъ, принциповъ и теорій, нуждающихся въ тщательномъ анали-

¹⁾ Ergänzungsband zur ersten bis neunten Auflage d. Philosophie d. Unbewussten, Leipzig, Zweites. Buch, 333—474 S.S. Годъ изданія не обозначенъ.

тическомъ расчлененіи. Отсюда единственное и самое надежное средство для борьбы съ дарвинизмомъ „острое выдѣленіе и точное опредѣленіе понятій“.

Мы не будемъ излагать содержанія первыхъ четырехъ главъ критики Гартманна, которыя, составляя общее введеніе къ спеціальному разбору дарвинизма, не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ предмету нашего разсужденія. Сюда входятъ: предисловіе (гл. I), трактатъ объ идеальномъ и генеалогическомъ родствѣ типовъ (гл. 2), теорія гетерогеннаго рожденія въ сравненіи съ теоріей трансмутации Дарвина (гл. 3) и оцѣнка ученія Виганда о первоклѣткахъ (гл. 4). Равнымъ образомъ мы не будемъ касаться положительнаго ученія самаго Гартманна, часто излагаемаго имъ въ противовѣсъ теоріи Дарвина, какъ ученія спорнаго и вызывающаго множество возраженій. Впрочемъ, попутно мы воспользуемся сдѣланными тутъ замѣчаніями, причемъ и съ своей стороны приведемъ, гдѣ нужно, необходимые примѣры и разъясненія.

Есть логическая ошибка, называемая „ложнымъ кругомъ“ (*circulus vitiosus*). Дарвинисты, обыкновенно, сводятъ къ этому ложному кругу все доказательства телеологовъ и тѣхъ натуралистовъ, которые допускаютъ „имманентный“ (внутренній) законъ развитія. Они находятъ, что эти ученые натуралисты, заключая на основаніи существующей цѣлесообразности и дѣйствительнаго прогрессивнаго развитія формъ къ нѣкоторому напередъ предназначенному плану, именно вращаются въ ложномъ кругѣ, такъ какъ кругъ и состоитъ въ заключеніи отъ настоящаго къ прошедшему. Обвиняя подобнымъ образомъ телеологовъ, не виновны ли сами дарвинисты въ этомъ заблужденіи, и не играютъ ли у нихъ значительной роли доказательства, построенныя по схемѣ ложнаго круга, хотя и по инымъ вопросамъ? Мы это скоро увидимъ.

Самый главный факторъ, дѣйствующій при образованіи и измѣненіи видовъ, какъ сказано, есть естественный подборъ. Требуется, поэтому, прежде всего точно и ясно опредѣлить, что такое этотъ подборъ. Но тутъ оказывается, что подборъ есть нѣчто неуловимое. Дѣло въ томъ, что естественный подборъ у Дарвина опредѣляется въ самыхъ разнообразныхъ вы-

раженіяхъ. Съ одной стороны онъ есть *сила*, „постоянно готовая дѣйствовать и неизмѣримо превосходящая слабыя усилія человѣка“; онъ „можетъ измѣнить строеніе дѣтеныша по отношенію къ его родителю и родителя по отношенію къ дѣтенышу“¹⁾, онъ имѣетъ „опредѣляющее значеніе“ въ дѣлѣ неприобрѣтенія половыхъ признаковъ самцами (разумѣются случаи, гдѣ, вопреки теоріи полового подбора, самцы менѣе сильны и менѣе окрашены, чѣмъ самки); онъ *опредѣляетъ* форму наслѣдственности и т. д. и т. д.²⁾. Съ другой стороны мы слышимъ, что выраженіе „естественный подборъ“, въ буквальномъ смыслѣ слова, какъ метафорическое, неправильно; что подборъ *сохраняетъ* только возникшія при *удобномъ случаѣ* измѣненія и оказавшіяся полезными организму (т. е. подборъ отождествляется съ „переживаніемъ приспособленнѣйшихъ, по ученію Спенсера)³⁾; что подбору вообще придавалось не соотвѣтствующее значеніе, такъ какъ есть множество образованій, которыя не приносятъ животному ни пользы, ни вреда и т. д. и т. д.⁴⁾. Такъ путается въ своихъ опредѣленіяхъ подбора Дарвинъ и такъ, подъ вліяніемъ критики Нэгели и Брокъ, вынужденно суживаетъ примѣненіе своего главнаго фактора, указывая ему совершенно правильную роль охраненія возникающихъ измѣненій. Тѣмъ не менѣе какъ заглавіе главнаго сочиненія Дарвина: „Происхожденіе видовъ путемъ естественнаго подбора“ осталось неизмѣненнымъ (за каковое *сбивчивое* названіе упрекаетъ автора Спенсеръ), такъ и вся его теорія основана на этомъ подборѣ, который есть „важнѣйшій“ способъ измѣненія и даетъ ключъ къ тайнамъ механическаго возникновенія родовъ. Неудивительно, что Гартманну стоило небольшого труда разоблачить скрывающіяся здѣсь заблужденія. Естественный подборъ никогда не можетъ быть причиною перехода видовъ другъ въ друга;—это отрицательный факторъ, а не положительный. Вигандъ превосходно объясняетъ подлинное значеніе подбора, уподобляя его меценатству. Если

1) Происх. видовъ, 68, 91, 136 и др.

2) Происх. чел. т. I, 212, 314 и др.

3) Происх. видовъ 85.

4) Происхожд. чел. т. I, 113.

благодѣтель, проводитъ параллель этотъ натуралистъ, даетъ возможность молодому юношѣ развить свой талантъ чрезъ образованіе, то развѣ меценатъ создаетъ его талантъ? Нѣтъ,—талантъ личная особенность юноши, его природный даръ, а не даръ благодѣтеля. Такъ и естественный подборъ—отрицательное условіе совершенствованія вида, но не *causa efficiens*. Конечно, помощь мецената талантливому юношѣ весьма большой важности, и безъ нея онъ заглохъ-бы; естественный подборъ также вспомогательный процессъ, но только „контрольный, устраняющій негодное и самъ по себѣ не ведущій къ болѣе совершенному“ (Нэгели).

Не менѣе легко было Гартману разоблачить недостаточность, а, главнымъ образомъ, преувеличеніе значенія втораго аргумента въ пользу естественнаго подбора. Разумѣемъ аналогію, догматически устанавливаемую Дарвиномъ и дарвинистами между искусственнымъ и естественнымъ подборами. По утвержденію Дарвина, во всѣхъ явленіяхъ измѣненія и взаимнаго приспособленія видовъ, а также во многихъ другихъ запутанныхъ случаяхъ, наше знаніе измѣнчивости одомашненныхъ животныхъ даетъ самое вѣрное и самое лучшее рѣшеніе вопроса и вмѣстѣ съ тѣмъ проливаетъ свѣтъ на трансмутацию вообще. Но могущество этого искусственнаго подбора не гипотетично. Всѣмъ извѣстно, какъ сильно заводчики могутъ измѣнить породы скота, куръ, овецъ, голубей и пр. Слѣдовательно, заключаетъ Дарвинъ, если столь могущественъ въ рукахъ человѣка искусственный подборъ, то гораздо могущественнѣе подборъ естественный, насколько природа вообще могущественнѣе человѣка. Гартманъ справедливо возражаетъ, что тутъ *неполная аналогія*, ибо природа не обладаетъ сознаниемъ и предвѣдѣніемъ, чѣмъ пользуется и руководится человѣкъ. Значитъ, заключеніе Дарвина не вѣрно: естественный и искусственный подборъ дѣйствуютъ неодинаковымъ образомъ и при неодинаковыхъ условіяхъ. Искусственно можно подобрать любую опредѣленную черту, появившукся въ первый разъ, а естественный подборъ всецѣло заботится о подборѣ особей, которыя, по совокупности своихъ чертъ, наиболѣе приспособлены къ жизни. Да и самъ, впрочемъ, Дарвинъ

признаетъ различіе между естественнымъ и искусственнымъ подборами, когда говоритъ, что значительная измѣнчивость свойственна нашимъ домашнимъ породамъ потому, что онѣ возникли при неоднородныхъ условіяхъ жизни и нѣсколько отличныхъ отъ тѣхъ, которымъ были подвержены родственные имъ дикіе виды въ естественномъ состояніи ¹⁾. Однако аналогія и съ другой стороны ничего не доказываетъ. Если, по признанію Дарвина, измѣнчивость, постоянно встрѣчаемая у нашихъ домашнихъ породъ, не производится прямо и непосредственно человекомъ, такъ какъ онъ не можетъ дать начала разновидностямъ, а лишь сохраняетъ и уве. ичиваетъ появившееся измѣненіе; то и естественный подборъ, какъ бы ни представляли его себѣ могущественнымъ и дѣятельнымъ, никогда не произведетъ по *собственной силѣ* измѣненія. Такимъ образомъ значеніе естественнаго подбора и сейчасъ должно быть необходимо сведено къ „сохраненію благопріятныхъ особенностей и измѣненій и уничтоженію вредныхъ“.

II.

Будучи неопредѣлимою силою, или, лучше, общимъ названіемъ дѣйствія всѣхъ координированныхъ факторовъ, одинъ естественный подборъ, однако, не только не въ состояніи образовывать видъ, но и сохранить начавшіяся уже измѣненія. Рядомъ и вмѣстѣ съ нимъ должны работать, какъ сказано, еще другіе важные факторы, каковы: борьба за существованіе, измѣнчивость (варіированіе) и наслѣдственность. Очевидно, что для полученія опредѣленнаго результата въ каждомъ случаѣ, необходимо, чтобы одновременно дѣйствовали эти три фактора; иначе естественный подборъ будетъ *пустымъ звукомъ*. Отвлеченною невозможностью будетъ онъ и тогда, когда не дѣйствуетъ одинъ какой-либо изъ этихъ факторовъ, ибо функционированіе въ этомъ случаѣ двухъ другихъ останется безъ послѣдствія. Значитъ, для потребностей и осуществленія процесса естественнаго подбора въ смыслѣ измѣненія типа долженъ дѣйствовать въ одно и то же время опредѣленнымъ обра-

¹⁾ Провсх. вид. 16.

зомъ каждый изъ названныхъ факторовъ. Именно, чтобы могъ начаться и продолжаться подборъ, нужна всякій разъ борьба за существованіе, какъ активная или пассивная конкуренція за условія сохраненія жизни; нужно извѣстное число болѣе или менѣе отклоняющихся другъ отъ друга формъ; нужна измѣнчивость, которая произвела бы это разнообразіе, и нужна, наконецъ, наследственность, которая фиксировала бы это измѣненіе, и не въ одномъ только поколѣніи, а постоянно.

Начать, соотвѣтственно важности послѣднихъ факторовъ, съ измѣнчивости, хотя Гартманъ разсматриваетъ прежде борьбу за существованіе. Необходимость и первоначальность измѣнчивости ясна сама собою: безъ различія или измѣненія индивидуальнаго сравнительно съ прародительскимъ типомъ нѣтъ подбора. Но, понятно, что тутъ вопросъ касается не тѣхъ случаевъ измѣненія, гдѣ оно произошло благодаря непосредственному вліянію внѣшнихъ условій и обстоятельствъ, но тѣхъ, гдѣ варіація замѣчается при рожденіи. Итакъ, какія причины производятъ эти такъ называемыя „внезапныя“ измѣненія? Пусть мы не знаемъ, почему родоначальцы асцидін раздѣлились на двѣ группы съ противоположнымъ стремленіемъ; все-таки, по меньшей мѣрѣ, намъ должны объяснить причины послѣдующихъ и нынѣ наблюдаемыхъ измѣненій, если хотятъ строго провести законы причинности и избѣжать всего неяснаго и мечтательнаго. Тѣмъ болѣе нужно ожидать, что будетъ встрѣчена безысключительная причинность въ теоріи, которая претендуетъ вывести всякое измѣненіе изъ механической необходимости. Итакъ, повторяемъ вопросъ: отчего происходятъ измѣненія?

„Простой случай, какъ мы можемъ выразиться, читаемъ у Дарвина, могъ причинить то, что одна разновидность отличается какимъ-либо признакомъ отъ своихъ родителей; а потомство этой разновидности опять отличается отъ родителя въ томъ же признакъ и въ меньшей степени“ ¹⁾. Впрочемъ слѣшитъ оговориться Дарвинъ, хотя случай и неправильное выраженіе, но оно „служитъ откровеннымъ признаніемъ нашего

¹⁾ Происх. вид. 115.

незнанія причинъ каждаго частнаго измѣненія“¹⁾). Словомъ, мы совершенно невѣжественны относительно причинъ измѣненія и должны смотрѣть на всѣ возможные варіаціи, какъ на случайныя, внезапныя, неопредѣлимыя, неизвѣстныя, появившіяся какимъ бы то ни было образомъ и т. п.²⁾). Значитъ, въ общемъ выводѣ измѣненія сколько *случайны*, столько же и неизвѣстны. Но что отсюда слѣдуетъ? Безпристрастно рассуждая, неизвѣстность, мистика уже сама по себѣ достаточно громко свидѣтельствуется противъ аподиктическихъ выводовъ теоріи и побуждаетъ къ крайней осмотрительности въ заключеніяхъ; а случай есть *carut mortuum* въ наукѣ, и надъ нимъ смѣются сами эволюціонисты (Спенсеръ). Случаемъ возможно объяснить и все, и ничего. Такъ или иначе, но дарвинисты стараются сгладить компрометирующее ихъ понятіе случайности и произвести цѣлесообразность „изъ сохраненія относительно случайныхъ образованій“. Для этого одни дарвинисты апеллируютъ къ „вѣчнымъ законамъ“ природы, которые опредѣлили съ необходимостью все, что есть „въ великомъ цѣломъ“; другіе вмѣстѣ съ Дарвиномъ причину измѣненія полагаютъ въ „пластичности организма“ и непосредственномъ вліяніи внѣшнихъ условій. Сказать иначе: по послѣднему ученію, варіаціи происходятъ заразъ отъ двухъ причинъ: съ одной стороны, совнѣ организмъ получаетъ постоянныя и въ разнообразныхъ направленіяхъ толчки, съ другой—естественный подборъ, сохраняя полезное, уничтожаетъ вредное, и такъ постоянно совершенствуются виды. Наконецъ, для ускоренія измѣненія присоединяется еще новый принципъ Дарвина: „расходимость признаковъ“. По этому принципу, едва замѣтныя сначала различія постепенно увеличиваются, такъ что въ концѣ концовъ возникшая порода не похожа ни на другихъ индивидуумовъ своего вида, ни на общаго предка. Примѣромъ такой расходимости признаковъ считаются въ одомашненномъ состояніи разныя породы капусты, голубей, скаковая и ломовая лошадь, т. е., тѣ виды, которые, происходя отъ одного предка, теперь образуютъ различныя между собою породы. А

¹⁾ Ibid. 139.

²⁾ Ibid. 15, 17, 36, 81, 83, 141, 170 и др.

причина этой расходимости—польза вида. Вѣдь, рассуждаетъ Дарвинъ, виду станетъ жить привольнѣе и свободнѣе, если одни изъ его потомковъ будутъ питаться новыми сортами добычи, падали или живой, другіе начнутъ лазить на деревья, третьи посѣщать воду, иные сдѣлаются менѣе плотоядными (sic) и т. п.

Обращаясь назадъ къ только что приведеннымъ рассужденіямъ, нужно взвѣсить ихъ по достоинству. Что ссылка на полезность измѣненій для вида составляетъ ложный кругъ,—это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, и слѣдуетъ удивляться лишь тому, какъ нѣкоторые дарвинисты въ этомъ произвольномъ ученіи видятъ разрѣшеніе проблемы о морфологическихъ измѣненіяхъ. Равнымъ образомъ не вѣренъ взглядъ на возможность самыхъ разнообразныхъ варіацій въ предѣлахъ каждаго отдѣльнаго организма или даже вида. Конечно, съ точки зрѣнія Дарвина такъ и должно быть; т. е., измѣнчивость для исполненія назначенной ей роли должна быть безграничной, находящей препятствія только во внѣшнихъ условіяхъ. Иначе, если измѣнчивость не безгранична, то она не можетъ представить гарантіи за столь значительное отклоненіе видовъ отъ первоначальнаго типа посредствомъ медленной и послѣдовательной трансмутациі. вмѣстѣ съ тѣмъ, прибавляетъ Гартманъ, если случай управляетъ измѣнчивостью, то ея направленіе должно быть произвольнымъ и потому крайне неопредѣленнымъ. Среди случайныхъ варіацій нѣтъ возможности установить какой-либо порядокъ или указать преимущество однѣхъ надъ другими. Поэтому, если природа дѣйствуетъ наугадъ, слѣпо и чисто механически, то должны быть наблюдаемы неопредѣленные измѣненія по всѣмъ возможнымъ направленіямъ, потому что только въ этомъ случаѣ вѣроятно совпаденіе измѣненія съ данными условіями жизни. Между тѣмъ опытъ говоритъ совсѣмъ иное. Самъ Дарвинъ допускаетъ, что *случайное* накопленіе сходныхъ измѣненій въ теченіе многихъ поколѣній не произвело бы столь различныхъ породъ, какъ упомянутыя—скаковая и ломовая лошадь, порода голубей и пр. ¹⁾ Совершенно также Гартманъ, опираясь на авторитетъ

¹⁾ Пр. вид. 116.

натуралистовъ: Нэгели, Эймера, Гофмейстера и другихъ, утверждаетъ, что нѣтъ мѣста случайнымъ измѣненіямъ и что, наоборотъ, измѣнчивость вообще движется по опредѣленному пути, т. е., по достаточно раздѣльнымъ направленіямъ изъ всѣхъ возможныхъ. Она не распространяется въ безграничность, а, такъ сказать, обращается вокругъ центрального пункта нормального вида. Другими словами: всѣ измѣненія цѣлесообразны, и потому должны стоять подъ управленіемъ иного принципа, чѣмъ случайность.

Точно также Гартманъ вслѣдъ за Вигандомъ полагаетъ, что въ природѣ не можетъ быть неопредѣленной всесторонней измѣнчивости. Будь такое варіированіе возможно, давнымъ давно оно было бы доказано посредствомъ искусственнаго подбора, при которомъ пользуются полною свободою какъ относительно выбора уклоненій, такъ и относительно ихъ усиленія. Мало того: если Дарвиновское предположеніе о безразличной измѣнчивости справедливо, то заводчикъ а ргіогі можетъ утверждать, что онъ произведетъ какое-угодно уклоненіе отъ прародительской формы. Но опытъ и тутъ опровергаетъ это мнѣніе. Заводчикъ, категорически заявляетъ Вигандъ, никогда не станетъ держать пари о томъ, что онъ выроститъ кувыркающуюся курицу, или голубя со шпорами, или макъ садовый съ желтымъ цвѣтомъ, или тыкву желтой окраски и т. д.,—потому что такія направленія варіаціи природою исключены, и она ихъ не производитъ. Весьма ясно, затѣмъ, качественно опредѣленное направленіе измѣнчивости выступаетъ у такъ называемыхъ диморфныхъ, триморфныхъ и полиморфныхъ родовъ (къ которымъ среди растений принадлежатъ *Rubus*, *Rosa*, *Nigellium* и др., а среди животныхъ многіе роды насѣкомыхъ и руконогихъ раковинъ), гдѣ, хотя и существуетъ богатство измѣненій, но не безграничное и неопредѣленное ¹⁾. Но самый убѣдительный примѣръ дѣйствія закона развитія (внутренпяго)—это превращеніе нѣкоторыхъ экземпляровъ снабженнаго жабрами *аксолота* въ форму саламандры безъ

¹⁾ Кстати сказать, что эти полиморфные роды, владѣя ни полезными, ни вредными признаками для нихъ, стоятъ внѣ естественнаго подбора и условій жизни. Пропсх. вид. 52.

жаберъ. По словамъ Ланге ¹⁾, „изъ яѣсколькихъ сотенъ этихъ животныхъ, привезенныхъ изъ Мексики въ Парижъ, большая часть остановилась на низшей ступени; немногіе выползли на берегъ и стали животными дышащими легкими“... Но, прибавляетъ Ланге, „никто не повѣритъ, что это измѣненіе случайное, рядомъ съ которымъ могли бы произойти какія угодно другія“. Ясно, что тутъ не имѣетъ никакого смысла рѣчь о подборѣ или борьбѣ за существованіе, и что это движеніе совершилось какъ бы „по напередъ указанному пути“. Наконецъ, нельзя забывать, что есть предѣлъ, дальше котораго измѣнчивость не простирается. Каждый заводчикъ знаетъ, какъ легко закрѣпить и усилить первыя отклоненія (если, разумѣется, таковыя появились) и какъ необычайно трудно достигать слѣдующихъ ступеней, причемъ каждый разъ приходятъ къ предѣльной границѣ ²⁾. Конечно, съ точки зрѣнія безоснов-

¹⁾ Исторія матеріализма. Пер. Страхова, Петербургъ, 1883, т. II, 242—243 стр.

²⁾ Какъ любопытный примѣръ этого предѣла измѣнчивости, Гартманъ приводитъ крыжовникъ, который съ 1852 года пріостановился въ своемъ увеличеніи, хотя, если измѣнчивость безгранична, вѣтъ причины, почему бы онъ не достигъ величинъ тыквы. И Дарвинъ прекрасно знаетъ, какъ чрезвычайно труденъ и сложенъ (если только возможенъ) процессъ измѣненія одной формы наследственности въ другую посредствомъ подбора даже въ неопредѣленное количество времени. Дѣло идетъ объ окраскѣ, ограничиваемой однимъ поломъ. Привелъ предварительно *тавтологическое* объясненіе, что „въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ существуютъ половыя различія, послѣдовательныя измѣненія, были обыкновенно ограничены съ самаго начала въ своей передачѣ и переходили лишь къ тому полу, у котораго показались первоначально“; совершивши это *idem per idem*, Дарвинъ все-таки пытается сдѣлать „скучный разборъ очень труднаго вопроса: „можетъ ли передача признака, переходившаго первоначально по наследству къ обоимъ поламъ, сдѣлаться впоследствии съ помощью подбора ограниченою однимъ поломъ“. А такъ какъ подборнаго случая недостаетъ, то берется воображаемый примѣръ. Предполагается, что любитель задумалъ выработать у однихъ только самцовъ—голубей блѣдно-голубой цвѣтъ, тогда какъ самки остаются аспиднаго цвѣта (обыкновенный, прародительскій цвѣтъ). И вотъ любитель настойчиво подбираетъ всякій разъ для новаго поколѣнія самца, отличающагося сколько-нибудь блѣдно-голубымъ оттѣнкомъ. Слѣдствіемъ, однако, этого продолжительнаго процесса будетъ то, что оба пола, въ силу естественной взаимной передачи наследственныхъ признаковъ, станутъ свѣтло-голубыми. Чтобы избѣжать этого нежелательнаго результата, любитель долженъ еще всегда сдѣлать своихъ самцовъ съ аспидно-сѣрыми самками. Но тутъ опять или получится пестрый убудокъ, или, что всего вѣроятнѣе, вполне исчезнетъ блѣдно-голубой цвѣтъ, такъ какъ всегда имѣетъ преимущественную силу родоначальная окраска. Такимъ образомъ изъ всѣхъ усилій любителя не выйдетъ ничего. Но вотъ еще

ной измѣнчивости такіе факты необъяснимы; они понятны только подъ тѣмъ предположеніемъ, что, по мѣрѣ отдаленія отъ нормальнаго типа, внутренняя тенденція къ варіаціямъ ослабѣваетъ и оставляетъ свободное мѣсто противоположной тенденціи къ возврату, предохраняемому посредствомъ искусственнаго подбора. И такъ, заключаетъ Гартманнъ, измѣненія представляютъ не хаотическій, неопредѣленный безпорядокъ, а строго ограниченную натуральную систему, подобно тому, какъ вполнѣ планомерно возникаютъ формы, служащія прогрессу организаціи и приспособленныя къ измѣнившимся условіямъ жизни. Отсюда измѣнчивость видовъ нужно считать не простымъ слѣдствіемъ случайныхъ отклоненій, безразлично подхватываемыхъ природою, но результатомъ „законосообразной внутренней самопроизвольной тенденціи измѣненія и въ телеологическомъ направленіи. И странное дѣло! Это „самопроизвольное видоизмѣненіе“¹⁾, какъ было уже упомянуто въ перечнѣ факторовъ, составляетъ также и ученіе Дарвина. Онъ самъ допускаетъ, скрытое, врожденное стремленіе къ новымъ измѣненіямъ“²⁾ или „усиленіе стремленія къ колеблющейся измѣнчивости“ и къ „усиленнымъ индивидуальнымъ различіямъ“³⁾. Кроме того, Дарвинъ принимаетъ даже Ламарковскій принципъ желанія, воли и собственныхъ усилій животнаго приспособиться къ положенію и средѣ (принципъ, впослѣдствіи утрированный философомъ Шопенгауэромъ и доведенный имъ до абсурда). По крайней мѣрѣ у Дарвина

одно предположеніе. Допускается, что нѣсколько блѣдно-голубыхъ самцовъ и лепидно-сѣрыхъ самокъ, рождающіеся въ каждомъ послѣдующемъ поколѣніи, будутъ спариваться только между собою, такъ что самки пріобрѣтутъ со временемъ „сильное скрытое стремленіе къ блѣдно-голубому цвѣту“ и не станутъ его „вытѣснять въ мужскихъ потомкахъ“. Только при такихъ обстоятельствахъ, заключаетъ Дарвинъ, возможно образованіе породы съ постояннымъ различіемъ въ цвѣтахъ обоихъ половъ, но при этомъ внушительно оговаривается: „я не знаю ни одного факта, дѣлающаго такое предположеніе вѣроятнымъ“ (Пропсх. чел. II, 119—123). Какъ же послѣ этого, спрашивается, утверждать, что варіированіе можетъ быть безграничнымъ, особенно въ естественномъ состояніи, при свободномъ скрещиваніи породъ между собою?

1) Пропсх. чел. т. I, 190.

2) Пропсх. вид. 158; Пропсх. чел. 2 т. 121.

3) Пр. чел. т. II, 179.

слишкомъ ясно и опредѣлено написано, что вторичные половые признаки, не встрѣчаемые въ столь низкихъ классахъ, какъ Protozoa и т. д., „приобрѣлись въ высшихъ классахъ путемъ полового подбора, зависящаго *отъ воли, желаній и выбора обоихъ половъ*“¹⁾, или въ другомъ мѣстѣ: „отъ воли, выбора и соперничества недѣлимыхъ того и другого пола“²⁾. Такимъ образомъ Дарвинъ и его приверженцы, стараясь все объяснить изъ механической случайности, незамѣтно для самихъ себя допускаютъ внутреннія причины, заключающіяся въ организмахъ, какъ основаніе ихъ измѣненій, т. е., „покидаютъ почву своей гипотезы и становятся на сторону тѣхъ, которые принимаютъ законъ (внутренняго) развитія (Кѣлликеръ).

III.

Второй факторъ, дѣйствующій вмѣстѣ съ естественнымъ подборомъ, какъ мы знаемъ, есть борьба за существованіе. Понятно, что здѣсь разумѣется не борьба за бытіе, какъ бытіе, *in abstracto*. Атомы не борются между собою за бытіе, какъ атомы, потому что не могутъ потерять бытія; точно также не борются за бытіе и космическія массы. Борьба и въ растительномъ, и въ животномъ мірѣ всегда происходитъ за опредѣленное мѣсто и средства существованія. Монера конкурируетъ съ монерою, дерево съ деревомъ, рыба съ рыбою и т. д., за исключеніемъ, впрочемъ, тѣхъ родовъ и индивидуумовъ, которые стоятъ на совершенно различной высотѣ организаціи (напримѣръ, млекопитающія и рыбы), и потому не могутъ вступать въ состязаніе между собою. Таковы факты, увеличивать которые нѣтъ нужды, ибо они общеизвѣстны и не подлежатъ сомнѣнію. Однако одно дѣло факты, и другое—объясненіе ихъ.

Прежде всего необходимо усумниться въ возможности перехода изъ борьбы за существованіе отъ одноклѣточныхъ организмовъ къ многоклѣточнымъ. Гартманнъ дѣйствительно ставитъ такое возраженіе, на которое у Дарвина, въ строгомъ

¹⁾ Ibid. I т. 246.

²⁾ Ibid. 197.

смыслъ слова, нѣтъ отвѣта. Иронизируя по поводу вѣроятнаго рѣшенія этого вопроса Спенсеромъ, который, пожалуй, сказалъ бы, что одноклѣточный простой организмъ сталъ многоклѣточнымъ посредствомъ роста или дѣленія, Дарвинъ безусловно отвергаетъ умозрѣніе, какъ бесполезное. Самъ же онъ думаетъ, что здѣсь дѣйствовали совместно борьба за существованіе и естественный подборъ. „Измѣненіе, говоритъ онъ, въ предѣлахъ одного вида, населяющаго изолированную мѣстность, *можетъ быть* благотѣльнымъ, и такимъ образомъ вся масса особей *могла* измѣниться, или же *могли* возникнуть двѣ различныя формы“ ¹⁾. Противъ этой аргументаціи слѣдуетъ просто замѣтить: *a posse ad esse non valet consequentia*.

Послѣ этого предварительнаго замѣчанія, войдемъ въ обсужденіе принципа *пользы*, насколько онъ имѣетъ рѣшительное вліяніе на направленіе и исходъ борьбы за существованіе. „Естественный подборъ можетъ дѣйствовать только для пользы каждаго существа и при ея средствѣ“—вотъ аксіома Дарвина. Всякое измѣненіе, какъ бы оно ни было мало и откуда бы оно ни произошло, всегда будетъ сохраняемо, если только оно полезно особи или виду,—вторая несомнѣнная истина. Польза, слѣдовательно, есть критеріумъ для дѣйствія борьбы за существованіе. Вездѣ и всегда полезное для особи (индивидуальная польза) или для вида (общая польза) сохраняется и усовершенствуется, напротивъ, все вредное и бесполезное отбрасывается и уничтожается, и это одинаково справедливо какъ относительно фізіологическихъ, такъ и морфологическихъ измѣненій. „Если человѣку *выгодно* имѣть руки свободными и стоять твердо на ногахъ, въ чемъ не можетъ быть никакого сомнѣнія при его выдающихся успѣхахъ въ жизненной борьбѣ, то я, поучаетъ Дарвинъ, не вижу причины, почему бы не было *выгодно* для прародителей человѣка принимать болѣе и болѣе вертикальное положеніе и дѣлаться двуногими“ ²⁾. И такъ возникаютъ взаимныя приспособленія всюду и въ каждой части органическаго міра! Полезны въ настоящую пору из-

¹⁾ Пр. вид. 133.

²⁾ Пр. чел. т. 1, 105.

вѣстныя приспособленія и измѣненія,—значить, они и объяснены своимъ происхожденіемъ *пользъ* (*circulus vitiosus*).

Но и помимо того, принципъ полезности не годится для объясненія происхожденія видовъ и множества фактовъ. Гартманъ основательно возражаетъ, что, если нѣтъ никакого плана въ природѣ, то нѣтъ и основанія для перевода отъ низшихъ формъ организма къ высшимъ. Матерія, аргументируетъ философъ, какъ сущность всего, и природныя силы, какъ дѣйствительныя причины жизни, не имѣютъ ни малѣйшей пользы или интереса въ томъ, въ какой формѣ они существовали или будутъ существовать. Безъ плана въ мірѣ матерія непременно остановилась бы въ своемъ развитіи на самой низшей ступени, потому что всякое простое и низшее существо одарено самими незначительными потребностями и легко приспособляется къ любой обстановкѣ. Значить, съ точки зрѣнія принципа полезности *выгоднѣе* быть низшимъ организмомъ, чѣмъ высшимъ, а лучше всего оставаться на степени одноклѣточного животнаго. Отсюда, если есть дѣйствительно борьба въ Дарвиновскомъ смыслѣ, то должно было произойти нѣчто совершенно противоположное наблюдаемому: жизнь должна была остановиться на самыхъ первыхъ стадіяхъ развитія. Утилитаризмъ въ натуръ-философіи такая же ошибка, какъ утилитаризмъ Джона Стюарта Милля въ практической философіи и теоріи познанія.

Переходя къ фактамъ, необъяснимымъ изъ припципа медленнаго и послѣдовательнаго накопленія полезныхъ особенностей. Гартманъ прежде всего указываетъ на взаимную зависимость признаковъ организма и совмѣстное измѣненіе его частей. Такъ, на примѣръ, безспорно, что образованіе зубовъ цѣлесообразно и полезно только подъ предположеніемъ опредѣленнаго устройства желудка и пищеварительныхъ органовъ, и наоборотъ: устройство желудка указываетъ на устройство зубовъ, откуда слѣдуетъ, что одинъ признакъ не можетъ быть образованъ путемъ естественнаго подбора безъ образованія другого. Но если конституирующіе типъ признаки столь неразрывно связаны между собою, что одинъ признакъ полезенъ только при существованіи другаго, то, очевидно, доказана не-

возможность ихъ послѣдовательнаго возникновенія. Напротивъ, фактъ этотъ принуждаетъ думать, что такіе взаимно зависящія полезныя признаки образованы вмѣстѣ и потому должны быть координированными дѣйствіями одной общей причины, которая во всякомъ случаѣ не есть полезность въ жизненной борьбѣ. Да и вообще, иронизируетъ Гартманнъ, было бы превратно утверждать, что животному полезнѣе быть травояднымъ, нежели плотояднымъ, и наоборотъ, или быть чисто плотояднымъ, такъ какъ со стороны пользы легче защищать прямо противоположный взглядъ. Значитъ, естественный подборъ и борьба за существованіе тутъ не причеиъ: ихъ роль охранять отъ потери полезныя признаки въ образовавшемся уже спеціальноиъ типѣ ¹⁾.

Еще замѣтнѣе, продолжаетъ Гартманнъ, непримѣнимо объясненіе изъ принципа полезности тамъ, гдѣ соотвѣтственныя свойства и особенности объединяются не въ одномъ и томъ же индивидуумѣ, а раздѣлены въ различныхъ видахъ и даже въ различныхъ областяхъ организаціи. Такоиъ примѣръ составляетъ удивительное приспособленіе устройства цвѣтка нѣкоторыхъ растеній, содержащаго нектаръ, и хоботка питающихся этимъ некта-

¹⁾ Конечно, число подобныхъ фактовъ можно было бы увеличить во сколько угодно разъ. Но мы, съ своей стороны, напомнимъ тутъ о фактахъ, прямо противоположныхъ принципу полезности. Есть прежде всего *исключенія* изъ этого принципа, т. е., образованія совершенно бесполезныя. Если черепные швы, существующіе у млекопитающихъ, имѣютъ значеніе при актѣ рожденія, дозволяя сдвинуться черепнымъ костямъ, то какую пользу приносятъ эти швы птицамъ и пресмыкающимся, которыя вылупливаются изъ яйца, и почему они (швы) не исчезли въ теченіе „тысячъ вѣковъ“? Или какаю пользу для индѣйскаго пѣтуха отъ пучка волосъ на груди, который даже не служитъ украшеніемъ для него въ глазахъ самки (Пр. вид. 95)? Но самое важное противорѣчіе принципу полезности составляютъ тѣ случаи, гдѣ индивидуумы владѣютъ *прямо вредными* приспособленіями для себя. Такъ, напримѣръ, землинги, векши, горностаи и многія другія осѣдлыя животныя часто мчатся на-обумъ черезъ рѣки, озера и даже плывутъ по морю, гдѣ погибаютъ несметными количествами. Самецъ—фазанъ, садясь на насѣсть, громко кричитъ и потому легко попадаетъ въ руки браконьеровъ; раненое травоядное животное, возвратившись въ свое стадо, подвергается нападенію. „Неужели, спрашиваетъ самъ Дарвинъ, этотъ жестокой и весьма обыкновенный инстинктъ приносить какою-нибудь пользу виду“ и т. д., и т. д. (Дарвинъ. Инстинкты, пер. Филиппова, 1894, 30—33 стр.). Есть даже много самцовъ, блестящее украшеніе которыхъ подвергаетъ ихъ опасности (Пр. чел. т. II, 179), хотя вообще украшеніе *полезно* въ смыслѣ привлеченія самокъ и пр.

ромъ насѣкомыхъ. Такъ шмели необходимы для оплодотворенія анютиныхъ глазокъ и обыкновеннаго краснаго клевера (*Trifolium pratense*), а пчела для оплодотворенія мясокраснаго клевера (*Trifolium incarnatum*) и пр. Въ этомъ оплодотвореніи, совершаемомъ насѣкомыми посредствомъ переноса пыльцы съ мужскихъ экземпляровъ растеній на женскія, полагается и вся польза ихъ (насѣкомыхъ) посѣщенія такихъ растеній. Теперь спрашивается: произошло ли это совершенное приспособительное измѣненіе одновременно или послѣдовательно? Всмотриваясь въ сущность факта, несомнѣнно, что удлиненіе хоботка насѣкомыхъ *полезно* только при предполагаемомъ углубленіи чашечки цвѣтка; а углубленіе чашечки цвѣтка было бы вредно, если бы одновременно не былъ удлинень хоботокъ насѣкомаго. Слѣдовательно, нужно отвѣчать вмѣстѣ съ Гартманномъ, что оба эти измѣненія должны были происходить одновременно (*pari passu*, какъ выражается Спенсеръ); только они обязаны своимъ возникновеніемъ инымъ причинамъ, нежели борьба за существованіе. Кромѣ того, нужно считать вообще бесплоднымъ разсужденіе о полезности какого-либо спеціальнаго рода оплодотворенія, ибо, по мѣткому замѣчанію Гартманна, для растеній одинако полезно, оплодотворяются ли они при посредствѣ насѣкомыхъ, или черезъ вѣтеръ, разносящій въ разныя стороны пыльцу, или же оплодотворяютъ самихъ себя.

Третій и послѣдній примѣръ, приводимый Гартманномъ для доказательства непримѣнимости принципа борьбы за существованіе, даютъ случаи, гдѣ хотя измѣненія и оказываются полезными, по въ дѣйствительности полезны лишь тогда, когда произошли въ *замѣтной степени*: незначительное измѣненіе, по своей маловажности, легко можетъ быть уничтожено самою же природою ¹⁾. Въ самомъ

¹⁾ Особенно сильно и ярко выставляетъ Спенсеръ тотъ фактъ, что, „переживаніе приспособленійшихъ“, по его терминологіи, можетъ усилить всякую черту, но только въ единственномъ случаѣ, если эта черта значительно важна для благосостоянія или особи или потомства. Спенсеръ путемъ математическаго вычисленія показываетъ, насколько нефронтель подборъ движущійся посредствомъ медленныхъ, незначительнѣйшихъ измѣненій. Въ этомъ пунктѣ Спенсеръ сходится по взглядѣ на минимальныя варіаціи съ Вигандомъ, только съ тѣмъ различіемъ, что Вигандъ признаетъ подборными свойствами лишь абсолютно рѣшительныя для существованія.

дѣлѣ какая могла быть польза для кита въ продолженіи процесса образованія его уса, пока послѣдній не выросъ до того, чтобы закрывать ротъ и служить какъ бы фильтромъ? Или какая была польза для жираффы, прежде чѣмъ замѣчательно спяно удлинились ея шея и переднія ноги? Но вотъ самый наглядный примѣръ. Въ Южной Америкѣ водятся бѣлыя бабочки изъ семейства *Pierida*, настолько подражающія виду *Heliconida*, среди котораго онѣ живутъ, что только энтомологъ можетъ различить эти два вида по структурѣ ногъ. *Heliconida* же владѣютъ дурнымъ запахомъ и вкусомъ, что обезопасиваетъ ихъ отъ преслѣдованія птицъ; ergo и *Pierida*, чтобы избѣжать смерти, приобрѣла свою настоящую обманчивую наружность изъ подражанія *Heliconida*. Опять *circulus vitiosus*! Но сколько, однако, нужно было посредствующихъ ступеней, чтобы произошло это удивительное сходство, когда естественный подборъ дѣйствуетъ чрезвычайно медленно и достигаетъ своей цѣли въ теченіе тысячъ лѣтъ? Послушаемъ, какъ тутъ лавируетъ Дарвинъ. „Вѣроятно ¹⁾, буквально пишетъ онъ, этотъ процессъ никогда не начинался съ формъ значительно не сходныхъ по окраскѣ (значитъ не естественный подборъ произвелъ эти формы; а онѣ еще до подбора существовали по неизвѣстнымъ причинамъ). Но если изъ двухъ нѣсколько похожихъ другъ на друга формъ большая степень сходства *оказывалась выгодной* для того или другаго вида, то этимъ путемъ она могла быть легко (?) приобрѣтена. И если затѣмъ подражаемая форма постепенно видоизмѣнялась далѣе путемъ ли полового подбора, или другими средствами, то и подражающая форма проходила всѣ эти ступени“. Есть ли здѣсь объясненіе

¹⁾ Пр. чел. т. I, 312.—313 с. Кстати сказать, вся теорія Дарвина зиждется на этихъ „вѣроятно, повидимому, возможно, правдоподобно, нужно вѣрить, натуралюсты согласятся“ и т. д., и т. д., хотя, къ удивленію, рядомъ стоятъ и совершенно догматическія утвержденія. Вотъ одинъ примѣръ изъ многихъ. „Если, разсуждаетъ Дарвинъ, самцы (насекомыхъ) мало отлпчаются отъ самокъ и оба пола окрашены не блестяще, то *вѣроятно* они измѣнились нѣсколько различнымъ образомъ..., если же самецъ блестяще окрашенъ и рѣзко отличается отъ самки..., то *вѣроятно*, что измѣнился онъ одинъ..., а если оба пола походятъ другъ на друга и оба темно окрашены, то въ большинствѣ случаевъ они *несомнѣнно* приобрѣли окраску ради охраны“ и т. д. (Ibid. 318 с.). Итакъ, одно объясненіе лишь только вѣроятно, а другое амодиктически достоверно.

даннаго феномена? Ясно, говоритъ Гартманнъ, что сходство полезно, но точно также ясно, что оно составляетъ защиту только тогда, когда слишкомъ велико; иначе оно не можетъ обмануть острые глаза хищныхъ птицъ. Но если по принципу естественнаго подбора всѣ измѣненія происходятъ крайне медленно, и если прежде должны были измѣняться *Heliconida*, а затѣмъ *Pierida*, то, очевидно, что всѣ эти *Pierida*, не сравнившись съ *Heliconida*, должны были погибнуть. Дарвинъ напоминаетъ намъ о „значительныхъ и крутыхъ измѣненіяхъ въ окраскѣ“ многихъ видовъ чешуекрылыхъ, что будто бы освѣщаетъ и случай съ *Pierida*, но, во—1-хъ, онъ самъ не считаетъ этихъ *Pierida* такими круто измѣняющимися видами (ихъ измѣненія „вытекали изъ естественнаго подбора“), и, во—2-хъ, крутое измѣненіе не есть внезапное, какое единственно было бы достаточно для объясненія настоящаго феномена. Слѣдовательно, и здѣсь принципъ полезныхъ, минимальныхъ и случайныхъ индивидуальных уклоненій не применимъ. Естественный подборъ по-прежнему сохраняетъ только полезное сходство, если подражаемая и подражающая формы настолько сходны между собою, что происходитъ дѣйствительный обманъ. Кроме того, въ этомъ разсужденіи Дарвина объ охранительной окраскѣ скрывается неоправдываемое предположеніе, будто *Pierida* наблюдаютъ измѣненія у *Heliconida* и знаютъ, что имъ полезно измѣняться одинаково съ послѣдними.

Указавши нѣкоторые факты, необъяснимые изъ принципа полезности въ борьбѣ за существованіе, Гартманнъ останавливается на морфологическихъ и фізіологическихъ признакахъ и особенностяхъ организмовъ. Подъ морфологическимъ измѣненіемъ и усовершенствованіемъ всегда разумѣтся увеличеніе числа органовъ, усложненіе ихъ строенія и соотвѣтственное увеличеніе числа функцій; а подъ фізіологическимъ совершенствомъ—приспособленіе или соотвѣтствіе между средой и организмомъ. Вопросъ, слѣдовательно, въ томъ, имѣетъ ли значеніе естественный подборъ и борьба за существованіе при измѣненіи и усовершенствованіи морфологическаго типа животныхъ, который, кстати сказать, служитъ самымъ важнымъ для зоологовъ признакомъ при различеніи родовъ и ступеней организаціи. Гартманнъ, основываясь преимущественно на

авторитетъ Нэгели, отвѣчаетъ на нашъ вопросъ отрицательно. Нэгели же между прочимъ писалъ: „высшая организація обнаруживаетъ себя въ двухъ моментахъ: разнообразнѣйшемъ морфологическомъ расчлененіи и до величайшей точности (am Weitesten) проведенномъ раздѣленіи труда. Оба момента обыкновенно въ царствѣ животныхъ совпадаютъ, такъ какъ отдѣльный органъ владѣетъ и отдѣльнымъ отправленіемъ. Но у растеній эти моменты независимы другъ отъ друга: одна и та же функція, даже у близко родственныхъ растеній, можетъ быть принята на себя совершенно различными органами; одинъ и тотъ же органъ можетъ исполнять всѣ возможные фізіологическія отправленія. Достойно замѣчанія, что *полезныя приспособленія*, которыя приводитъ Дарвинъ для животныхъ и которыя во множествѣ можно открыть для растительнаго царства, исключительно *фізіологической природы*“, т. е., они всегда показываютъ усовершенствованіе и преобразовываніе органа для особой функціи. Сказавши затѣмъ, что онъ не знаетъ среди растеній ни одной морфологической модификаціи, которую возможно было бы объяснить по Дарвиновской теоріи полезности въ борьбѣ за существованіе, Нэгели заканчиваетъ свое разсужденіе слѣдующими значительными словами: „Дарвинская теорія содержитъ выраженное ею предположеніе, будто индифферентныя признаки измѣняемы, а полезные, напротивъ, постоянны. Слѣдовательно, легче всего должны измѣняться чисто морфологическія особенности растеній, и труднѣе всего—отношенія организаціи, обусловленныя опредѣленнымъ отправленіемъ. Опытъ показываетъ противное. Какъ въ натурѣ, такъ и въ культурѣ, самые постоянные и самые неподдатливые признаки—это уже установившіяся отношенія и общій порядокъ клѣтокъ и органовъ. Итакъ, по мнѣнію Нэгели, морфологическія отношенія структуры не только самый устойчивый признакъ, но даже не подлежатъ дѣйствию естественнаго подбора, который вліяетъ лишь на приспособленіе морфологически данныхъ органовъ къ опредѣленнымъ фізіологическимъ отправленіямъ. Борьба за существованіе можетъ измѣнить только отношеніе организмовъ къ внѣшнимъ жизненнымъ условіямъ, т. е., ихъ (организмовъ) отправленія, и, затѣмъ, самые органы, насколько отправленія зависимы отъ послѣднихъ, но не имѣетъ

никакого вліянія на такія свойства организмовъ, измѣненія которыхъ ни полезно, ни вредно для отношеній между организмами и вѣншнимъ міромъ. Изъ области растительнаго царства сюда принадлежатъ многія морфологическія отношенія, весьма важныя для систематическаго распредѣленія растений по родамъ и видамъ, но совершенно бесполезныя въ смыслѣ увеличенія шансовъ въ борьбѣ за существованіе. Это такія особенности, какъ, на примѣръ, чрезвычайно разнообразная форма листьевъ (линейная, овальная, эллиптическая, круглая, стрѣловидная, яйцевидная и т. д.), неодинаковое число кружковъ цвѣточныхъ частей; устройство сѣмянъ и ихъ окраска, извилистое, косвенное направленіе корневища (*radicula*) у крестоцвѣтныхъ (*Cruciferae*), острый или тупой край у зонтичныхъ (*Umbelliferae*) и т. п. Но еще невѣроятнѣе считать полезность первоначаломъ свойствъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ видовой характеръ устанавливается не въ различіи готоваго органа, а въ особенностяхъ исторіи его возникновенія, въ измѣненномъ порядкѣ развитія его частей (такъ различаются между собою роды *Rubus*). Точно также, по исчисленію Морица Вагнера, среди богатѣйшихъ формами насѣкомыхъ и моллюсковъ едва ли найдется среднимъ числомъ 10% формъ; различные признаки которыхъ по окраскѣ и устройству даютъ право считать ихъ преимуществомъ въ жизненной борьбѣ. Значитъ и у низшихъ животныхъ морфологическіе органы индифферентны въ отношеніи фізіологическихъ отправленій, которымъ они служатъ. Словомъ, всѣ главные морфологическіе типы оказываются равно полезными и равно индифферентными касательно приспособленія къ жизненнымъ условіямъ. Только въ классѣ позвоночныхъ и особенно у высшихъ млекопитающихъ существуетъ строго фиксированный морфологическій типъ, такъ что уже здѣсь эти тонкія морфологическія различія являются опредѣлителями фізіологическихъ отправленій. Тѣмъ не менѣе, согласно мнѣнію Нэгели, морфологическій типъ, при своей частой бесполезности, есть самая устойчивая особенность; а измѣненія—всегда фізіологическаго рода. По количеству Вигандъ раздѣляетъ ихъ на четыре слѣдующихъ измѣненія: 1) химическія измѣненія (окраска, сахаръ, амигдалинъ и пр.), 2) анатомическія измѣненія (покрытіе тѣла волосами, мясистыя

образованія и т. д.), 3) увеличеніе цѣлаго растенія или отдѣльныхъ частей безъ нарушенія существенныхъ отношеній формы и 4) періодическія измѣненія времени напримѣръ, цвѣтенія, покрытія листьями и пр. Всѣ эти измѣненія, выводитъ Гартманъ, вполне достаточны, чтобы произвести приспособленіе организмовъ къ разнымъ условіямъ жизни (жаркому и холодному климату, влажной и сухой почвѣ и др.), хотя морфологическій типъ при такихъ измѣненіяхъ остается неприкосновеннымъ. Правда Дарвинъ указываетъ на значительное измѣненіе скелета голубей, какъ напримѣръ постепеннаго измѣненія посредствомъ суммированія индивидуальных отклоненій. Но во-первыхъ, это примѣръ изъ области искусственнаго подбора; и во-вторыхъ,—и это самое главное,—даже при всей внѣшней уродливости и при всемъ видимомъ несходствѣ крайнихъ формъ, основной морфологическій типъ голубя остался неизмѣненнымъ и нетронутымъ. Дарвинисты должны сознаться, что до сихъ поръ ни они не могли совершить метаморфозу одного вида въ другой, ни въ историческомъ опытѣ человѣчества не случилось ничего подобнаго. Природа всегда выполняетъ передъ нашими глазами только процессы приспособленія, ограничивающіеся фізіологическими измѣненіями въ предѣлахъ вида. Поэтому, тщетно ожидать, чтобы когда-либо произошло морфологическое измѣненіе, превосходящее типъ вида, считать ли это измѣненіе слѣдствіемъ прямого подбора полезныхъ измѣненій въ борьбѣ за существованіе, или непрямого коррелятивнаго измѣненія, сопровождающаго этотъ процессъ подбора.

Послѣднее возраженіе Гартманна противъ борьбы за существованіе касается причинъ выживанія до настоящаго времени низшихъ организмовъ. По смыслу и сущности борьбы за существованіе, сохраняющей самыя жизнеспособныя и улучшенныя въ какомъ бы то ни было отношеніи организмы, естественно, что давнымъ давно должны были исчезнуть низшіе виды. Если же они существуютъ и сейчасъ, то какая тому причина? Дарвинъ зналъ, что возможно подобное возраженіе и потому старается его предупредить. Онъ самъ ставитъ вопросы: „какимъ образомъ оказывается, что во всемъ мірѣ всюду существуетъ множество низшихъ формъ, если всѣ

органическія существа стремятся подняться ступенями выше? Какимъ образомъ въ каждомъ крупномъ классѣ нѣкоторыя формы развиты гораздо выше другихъ? Почему наиболѣе высоко развитыя формы не вытѣснили и не истребили всюду низшихъ? Ламаркъ, разсуждаетъ Дарвинъ, не смотря на то, что вѣрилъ во внутреннее стремленіе организмовъ къ само-совершенствованію, не могъ рѣшить этой проблемы и долженъ былъ допускать всякій разъ самопроизвольное зарожденіе простыхъ низшихъ формъ. Но *generatio aequivoca*, по мнѣнію Дарвина, наука не доказала (напротивъ, оно совершенно отвергнуто), а принятіе внутренняго стремленія къ самосовершенствованію равносильно отреченію отъ собственнаго механическаго воззрѣнія на природу. Итакъ, какова же *подлинная* причина существованія низшихъ организмовъ? Вотъ буквальные слова Дарвина. „По нашей теоріи, читаемъ мы, непрерывное существованіе низшихъ организмовъ не представляетъ трудности, потому что естественный подборъ (или выживаніе наиболѣе приспособленныхъ) вовсе не необходимо включаетъ прогрессивное развитіе... Можно спросить, какое преимущество, насколько мы способны видѣть, доставила бы высокая организація какой-нибудь инфузоріи или глистѣ, или даже дождевому червию? Но если *выгоды* не было, то эти формы должны были оставаться не улучшенными естественнымъ подборомъ, или только мало улучшенными, и пребывать въ теченіе неопредѣленнаго числа поколѣній въ ихъ нынѣшнемъ низкомъ состояніи“¹⁾. Комментировать эти послѣднія мысли едва ли нужно. Читатель, безъ сомнѣнія, замѣтилъ, что тутъ полное „отреченіе“ отъ собственнаго принципа полезности, который игралъ въ другихъ многочисленныхъ случаяхъ столь значительную роль. Оказывается, что для низшихъ животныхъ нѣтъ никакой пользы въ возвышеніи организаціи; т. е., обобщая выводъ, выходитъ, что посредствомъ естественнаго подбора и борьбы за существованіе *никогда* изъ низшихъ животныхъ не могли произойти высшія.

А. Кириловичъ.



(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Провск. вид. 131.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

28 Февраля  № 4.  1902 года.

Содержаніе. Приказъ Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1900—1901 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Приказъ Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода 26 января 1902 г. № 2.

Помощникъ инспектора Харьковской Духовной Семинаріи — *Чистосердовъ* назначается преподавателемъ гомплетики съ соединенными предметами въ той же Семинаріи; надзиратель Харьковской Духовной Семинаріи *Красинъ* — на должность помощника инспектора въ ту же Семинарію; оба — съ 13 декабря 1901 года.

О Т Ч Е Т Ъ

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

(Продолженіе *).

г) *Распредѣленіе письменныхъ упражненій и степени достигаемыхъ успѣховъ.*

Письменные упражненія во всѣхъ классахъ училища распредѣлялись въ отчетномъ году такъ же, какъ и въ предыдущіе годы.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1902 г. № 3.

Черезъ нихъ было обращено вниманіе на развитіе въ учащихся навыка правильно писать по-русски какъ со стороны орфографической, такъ и логической.

Съ этою цѣлью велись двойкаго рода письменныя упражненія: а) классныя—преподавателями русскаго языка и воспитательницами; такія упражненія заключались большею частью въ списываніи съ книги, пересказахъ и диктантахъ, приспособленныхъ къ изучаемымъ на урокахъ русскаго языка отдѣламъ грамматики, и б) срочныя домашнія, назначавшіяся преподавателями русскаго языка, а въ старшихъ классахъ и преподавателями Закона Божія, Географіи, Исторіи и Дидактики, при чемъ имѣлось въ виду главнымъ образомъ пріучить воспитанницъ къ логически стройному, послѣдовательному, точному, ясному и вообще литературному изложенію большею частью готовыхъ мыслей.

Сочиненія эти въ 3 классѣ состояли изъ рассказовъ и описаній по даннымъ статьямъ, во второе полугодіе въ 3 и 4 классахъ изъ рассказовъ и описаній самостоятельныхъ, въ 5 и 6 классахъ изъ самостоятельныхъ разсужденій. Каждое сочиненіе сопровождалось кратко изложеннымъ планомъ, который въ низшихъ классахъ выработывался предварительно воспитанницами при помощи преподавателя, а въ старшихъ составлялся учащимися самостоятельно. Темы назначались преподавателями по соглашенію съ Инспекторомъ классовъ. Срокъ для написанія каждаго сочиненія назначался 20-дневный, съ промежуткомъ между подачею одного сочиненія и назначеніемъ другого въ 5 дней. Въ теченіе года ученицы 3-го класса написали семь сочиненій по русскому языку, 2 классныхъ и 5 домашнихъ; ученицы 4 класса—7 сочиненій—одно классное и 6 домашнихъ,—въ томъ числѣ три сочиненія по русскому языку, 1 по Закону Божію, 1 по Географіи и 2 по Исторіи; ученицы 5 класса написали 7 сочиненій,—одно классное и 6 домашнихъ,—въ томъ числѣ 4 сочиненія по русскому языку, 1 по Закону Божію, 1 по Географіи и 1 по Исторіи; воспитанницы 6 класса написали 7 сочиненій,—одно классное и 6 домашнихъ, въ томъ числѣ 3 сочиненія по русскому языку, 1 по Закону Божію, 1 по Исторіи, 1 по Географіи и 1 по Дидактикѣ.

Кромѣ указанныхъ сочиненій воспитанницы 3, 4 и 5 классовъ составляли въ мѣсяцъ по одному письменному арифметическому

отвѣту, въ которомъ подробно излагали весь ходъ рѣшенія данной задачи. Предъ экзаменама воспитанницы всѣхъ классовъ написали по одному экзаменному экспромптовому сочиненію, которое въ 1 и 2 классѣ состояло въ диктантѣ, въ 3 пересказѣ данной статьи, а въ старшихъ классахъ въ самостоятельномъ сочиненіи на данную тему.

Объ успѣхахъ воспитанницъ въ письменныхъ работахъ можно судить по слѣдующей таблицѣ балловъ по сочиненіямъ.

К Л А С С Ы.	Общее число воспитанницъ	Число получившихъ баллы.					Не оказавш. успѣховъ.
		5.	4.	3.	2.	1.	
3 нормальный	41	10	10	19	1	—	1
3 параллельный	43	4	9	28	2	—	1
4 нормальный	40	3	19	18	—	—	—
4 параллельный	39	6	18	15	—	—	—
5 нормальный	39	5	22	11	—	—	—
5 параллельный	38	6	10	20	2	—	—
6 нормальный	32	2	7	23	—	—	—
6 параллельный	31	2	8	20	1	—	—

Примѣчаніе. Во всѣхъ классахъ въ эту таблицу внесены баллы только тѣхъ воспитанницъ, которыя представили всѣ или большую часть годовыхъ сочиненій и сочиненіе экзаменное.

Средній баллъ по всѣмъ классамъ за сочиненія $3\frac{35}{78}$. Согласно циркуляру по духовно-учебному вѣдомству № 13, баллы за письменныя работы самостоятельнаго значенія не имѣли, а принимались во вниманіе при оцѣнкѣ успѣховъ воспитанницъ въ изученіи учебныхъ предметовъ, особенно при выводѣ общаго балла по русскому языку, а также при назначеніи наградъ за успѣхи въ наукахъ.

д) Продолжительность учебного года и время экзаменовъ.

Учебная дѣятельность въ отчетномъ году началась переэкзаме-

новкамъ и пріемными испытаніями, бывшими 8—11 августа, классныя-же занятія начались съ 17 августа и продолжались по 30 апрѣля. Всѣхъ учебныхъ дней въ году, если исключить Рождественскіе праздники съ говѣніемъ предъ ними, масляницу и пасхальныя праздники съ Страстною седмицею, равно какъ и всѣ воскресныя и праздничныя дни, было 160. Праздничныхъ и занятыхъ дней было 97.

Время экзаменаціонныхъ испытаній воспитанницъ всѣхъ классовъ распредѣлено было между 30 апрѣля и 1 іюня включительно, согласно росписанію, составленному инспекторомъ классовъ по соглашенію съ начальницей и преподавателями, рассмотрѣнному Совѣтомъ Училища и утвержденному Его Высокопреосвященствомъ. Экзамены производили комиссіи, состоявшія изъ преподавателей подъ предсѣдательствомъ предсѣдателя Совѣта училища, начальницы, инспектора классовъ и членовъ училищнаго Совѣта. Послѣ испытаній общимъ собраніемъ педагогическаго Совѣта, по рассмотрѣніи результатовъ испытаній и годовыхъ успѣховъ, были составлены переводные списки воспитанницъ. Учебный годъ закончился торжественнымъ актомъ 3-го іюня, на которомъ были розданы аттестаты окончившимъ курсъ ученія (воспитанницы младшихъ классовъ отпускались по окончаніи экзаменовъ въ каждомъ классѣ). Переэкзаменовки воспитанницъ проведены 16 августа 1901 года.

е) Число воспитанницъ, переведенныхъ изъ класса въ классъ, число окончившихъ полный курсъ съ аттестатами и число выбывшихъ изъ училища по разнымъ причинамъ.

По окончаніи годовыхъ испытаній и переэкзаменовокъ постановленіемъ Педагогическаго Совѣта, утвержденнымъ Его Высокопреосвященствомъ, однѣ воспитанницы переведены были въ слѣдующіе классы, другія оставлены на повторительный курсъ и нѣсколько уволено по прошенію родителей.

Нижеслѣдующая таблица показываетъ число воспитанницъ, выпущенныхъ къ концу учебнаго года, пріятыхъ вновь, а также результаты экзаменовъ и переэкзаменовокъ.

К Л А С С Ы.	Число воспитанницъ въ классѣ въ началу учеб. года.	Сколько вышло изъ училища.	Сколько пришло вновь въ училище.	Сколько состояло воспитанницъ къ концу года.	Сколько воспитан. переведено безъ переекзаменов.	Сколько удержано на градъ.	Сколько держало переекзаменовъ.	Сколько успешно выдержало переекзаменовъ.	Сколько держало экзаменъ послѣ каибуль по болѣзни.	Число оставшихся на повторит. курсъ по малолѣтн.	Число оставшихся по прошенію родителей.	Число уволенныхъ по малолѣтности.	Число уволенныхъ по прошенію родителей.
Приготовительный . . .	70	3	—	67	57	5	5	4	—	2	2	—	2
1 нормальный	48	1	1	48	41	4	3	2	—	4	—	—	2
1 параллельный	49	5	1	45	39	8	4	1	—	4	—	—	1
2 нормальный	51	—	—	51	41	6	9	2	—	6	—	1	1
2 параллельный	50	—	—	50	35	5	7	6	—	5	2	1	1
3 нормальный	42	1	—	41	37	5	2	—	—	3	—	—	1
3 параллельный	43	2	2	43	37	3	3	2	—	3	—	—	1
4 нормальный	40	—	—	40	36	6	3	2	—	1	1	—	—
4 параллельный	41	2	—	39	38	7	1	1	—	—	—	—	—
5 нормальный	41	2	—	39	38	5	—	—	—	—	—	—	1
5 параллельный	39	1	—	38	33	6	3	3	—	1	—	1	—
6 нормальный	32	—	—	32	32	2	—	—	—	—	—	—	—
6 параллельный	31	—	—	31	31	4	—	—	—	—	—	—	—
Итого .	577	17	4	564	442	66	40	23	—	29	5	3	10

Такимъ образомъ изъ 564 воспитанницъ выпущено съ установленными аттестатами объ окончаніи курса 63, переведено въ слѣдующіе классы 465, оставлено на повторительный курсъ 34 и уволено 13 ученицъ.

За выключеніемъ воспитанницъ выпущенныхъ 63 и уволенныхъ 13, къ началу текущаго 1901—1902 учебнаго года изъ отчетнаго состава воспитанницъ оставалось 488.

Въ августѣ 1901 года принято вновь въ число воспитанницъ 89 дѣвицъ: въ подготовительный классъ—53; въ 1—32; въ 4—1; въ 5—2; въ 6—1 дѣвица.

Учебный годъ начался при 577 воспитанницахъ.

По классамъ онѣ распредѣлены такъ: въ подготовительномъ

классѣ—57; въ 1 норм.—51; въ 1 пар.—49; во 2 норм.—49; во 2 пар. 47; въ 3 норм.—46; въ 3 пар.—44; въ 4 норм.—39; въ 4 пар.—40; въ 5 норм.—39; въ 5 пар.—41; въ 6 норм.—39 и въ 6 пар.—36—воспитанницъ.

ж) Общая свѣдѣнія объ успѣхахъ, поведеніи и состояніи здорovia воспитанницъ.

Успѣхи воспитанницъ въ отчетномъ году наглядно изображаются въ нижеслѣдующей таблицѣ, показывающей число воспитанницъ каждаго класса, получившихъ баллы 5, 4, 3, 2 по всѣмъ предметамъ вмѣстѣ и не оказавшихъ успѣховъ.

Въ каждомъ классѣ показаны только тѣ воспитанницы, которыя выѣютъ годовые и экзаменные баллы по всѣмъ предметамъ.

Примчаніе. Въ составъ общаго балла по русскому языку въ 3, 4, 5 и 6 классахъ вошли и баллы письменныхъ упражненій по всѣмъ предметамъ, а въ составъ общаго балла по дидактикѣ въ 6 классѣ вошли и отмѣтки за практическія занятія воспитанницъ этого класса въ училщной образцовой церковно-приходской школѣ.

К Л А С С Ы.	Общее число воспитанницъ	Число получившихъ баллы.				Не оказавшихъ успѣховъ.
		5.	4.	3.	2.	
Приготовительный	67	18	22	22	2	3
1 нормальный	46	13	19	16	—	—
1 параллельный	45	15	17	12	—	1
2 нормальный	51	10	21	19	—	—
2 параллельный	50	11	15	20	3	1
3 нормальный	41	11	12	17	1	—
3 параллельный	43	9	24	10	—	—
4 нормальный	40	14	20	6	—	—
4 параллельный	39	13	22	4	—	—
5 нормальный	39	12	19	7	—	1
5 параллельный	38	17	13	8	—	—
6 нормальный	32	12	16	4	—	—
6 параллельный	31	15	14	2	—	—

Такимъ образомъ, какъ видно изъ представленной таблицы, успѣхи воспитанницъ за отчетный годъ могутъ быть признаны вполне удовлетворительными, особенно, если принять во вниманіе ограниченность времени, которымъ располагаютъ воспитанницы (старшихъ классовъ) для приготовленія уроковъ, такъ какъ кромѣ классныхъ уроковъ у воспитанницъ есть не мало и другихъ занятій. Къ такимъ занятіямъ относятся: 1) приготовленіе срочныхъ письменныхъ работъ; 2) посѣщеніе воспитанницами 6 и 5 класса образцовой школы и вечерняя подготовка къ занятіямъ въ ней; 3) занятія воспитанницъ музыкой, рукодѣліемъ, которымъ онѣ занимаются во внѣклассное время и 4) очередныя дежурства въ классныхъ комнатахъ, спальнѣ и столовой. вполне удовлетворительными также были успѣхи и по необязательнымъ предметамъ: чистописанію, рисованію, рукодѣлію, французскому языку и конописанію.

Французскому языку обучалось во всѣхъ классахъ 158 воспитанницъ, изъ нихъ въ первомъ классѣ—40, во 2—24, въ 3—23, въ 4—29, въ 5—27 и въ 6—15. Музыка обучалась 267 воспитанницъ при 8 учительницахъ и двухъ учителяхъ: въ приготовительномъ классѣ—17, 1 кл.—42, 2 кл.—53, 3 кл.—45, 4 кл.—37, 5 кл.—41, 6 кл.—32. Кромѣ того 32 воспитанницы разныхъ классовъ обучались игрѣ на скрипкѣ. Рисованію обучалось 78 воспитанницъ, конописанію—20.

Рукодѣліемъ воспитанницы занимались съ особеннымъ усердіемъ какъ на урокахъ рукодѣлія, такъ и во внѣклассное время.

Лучшія воспитанницы по успѣхамъ и поведенію, согласно постановленію Педагогическаго Совѣта, Его Высокопреосвященствомъ утвержденному, удостоены награды книгами и похвальными листами. Въ приготовительномъ классѣ удостоены награды—5 воспитанницъ, въ 1 норм.—4, въ 1 пар.—8, во 2 норм.—6, во 2 пар.—5, въ 3 норм.—5, въ 3 пар.—3, въ 4 норм.—6, въ 4 пар.—7, въ 5 норм.—5, въ 5 пар.—6, въ 6 норм.—2 и въ 6 пар.—4 воспитан.

2) О поведеніи воспитанницъ нельзя не отозваться съ большою похвалою. Ни одного случая сколько-нибудь грубаго нарушенія ученицкой дисциплины въ продолженіе года замѣчено не было, поэтому всѣ воспитанницы по поведенію имѣютъ годовой баллъ „5“. Воспитанницы были религіозны, скромны, правдивы, внимательны къ своему дѣлу, почтительны къ старшимъ и трудолюбивы. Соответственно цѣли и характеру заведенія, дѣтямъ внушалось словомъ и примѣромъ уваженіе къ исполненію христіанскаго долга

и молитвы, обрядамъ и установленіямъ Православной Церкви. Христіанскія обязанности воспитанницами исполнялись неопустительно, съ должнымъ усердіемъ и благоговѣніемъ: всѣ онѣ исправно присутствовали на утреннихъ и вечернихъ молитвахъ, которыя читались очередною воспитанницею. На молитвахъ присутствовали начальница училища и дежурная воспитательница. На утреннихъ молитвахъ воспитанницы поочередно читали дневное Евангеліе. Уроки начинались и заканчивались молитвою. Во всѣ воскресные и праздничные дни богослуженіе въ училищной церкви совершалось инспекторомъ классовъ въ присутствіи всѣхъ воспитанницъ училища, причемъ онѣ исполняли все церковное чтеніе и пѣніе. Въ цѣляхъ возвышенія качествъ церковнаго чтенія инспекторъ классовъ къ каждому изъ богослуженій назначалъ воспитанницъ, показывая имъ отдѣлы богослужебныхъ книгъ и заблаговременно провѣряя степень ихъ подготовленности. Въ церковномъ пѣніи на правомъ и лѣвомъ клиросахъ принимали участіе оба класса 5 и 6 по очереди, а послѣ Рождества пѣли на лѣвомъ клиросѣ и ученицы 4 класса, составляя лѣвый хоръ. По временамъ на всенощномъ бдѣніи нѣкоторые пѣснопѣнія исполнялись всѣми воспитанницами.

Во время Рождественскаго поста съ 18 по 21 ноября, на первой и страстной седмицѣ Св. Четырдесятницы воспитанницы были у исповѣди и приобщались Св. Таинъ. По средамъ и пятницамъ каждой недѣли Великаго поста присутствовали въ училищной церкви на Преждеосвященной литургіи. Установленные Церковью посты соблюдались.

3. На здоровье воспитанницъ въ отчетномъ году обращалось особенное вниманіе. Начальница постоянно наблюдала, чтобы спальни, классы, столовая и корридоры содержались въ надлежащей чистотѣ и своевременно провѣтривались, а также и за тѣмъ, чтобы воспитанницы своевременно ходили въ училищную баню. Ежедневно при хорошей погодѣ воспитанницы гуляли въ училищномъ саду подъ надзоромъ воспитательницъ.

Въ теплые дни на открытомъ воздухѣ разрѣшалось учить уроки и готовиться къ экзаменамъ. Въ общемъ даже въ зимнее время воспитанницы пользовались прогулками на открытомъ воздухѣ, исключая ненастной погоды. Въ случаѣ заболѣванія воспитанницы, ее немедленно отправляли въ больницу. Состояніе здоровья воспитанницъ въ истекшемъ учебномъ году было весьма удовлетворительно. Всѣхъ случаевъ заболѣванія и лѣченія въ училищной больницѣ было 128.

Изъ острыхъ болѣзней въ отчетномъ году наблюдались: рожа въ 5 случаяхъ, дифтеритъ 4 случая, вѣтряная оспа—22 случая, пузырьчатая жаба—11 сл., острое воспаленіе легкихъ—2 сл., воспаленіе почекъ и брюшины—2, туберкулезное воспаленіе шейныхъ железъ—1, воспаленіе гортани—6, воспаленіе уха—1, воспаленіе подчелюстной желѣзы—3, краснуха—2 и коклюшь—3.

Наибольшее число воспитанницъ, пользовавшихся въ больницѣ, какъ и въ прежніе годы, представляли заболѣванія простудными или желудочными заболѣваніями. Таковы: инфлюенца—гриппъ 25 случаевъ, катарръ дыхательныхъ вѣтвей—11, малокровіе—5, эритема—6, ревматизмъ—3, экзема—3, золотуха—2, лишай—2, крапивная сыпь—1, трахома—2 и лихорадка—1 случай. 1 воспитанница была больна туберкулезнымъ воспаленіемъ шейныхъ железъ.

Строгая изоляція больныхъ, тщательная дезинфекція всѣхъ училищныхъ помѣщеній, внимательный уходъ и лѣченіе заболѣвшихъ помогли тому, что никакая изъ болѣзней, особенно заразныхъ, не распространилась и больные выздоравливали. Въ случаѣ трудныхъ заболѣваній, по настоянію училищнаго врача, приглашались врачи спеціальности. Смертныхъ случаевъ было два: 1 отъ остраго воспаленія легкихъ (умерла младшая воспитательница В. И. Степурская), 1 отъ воспаленія почекъ и брюшины (умерла воспитанница 3 класса Червоонецкая Анна).

(Продолженіе будетъ).

Епархіальныя извѣщенія.

Съ благословенія Его Высокопресвященства Высокопресвященнѣйшаго Флавіана, редація журнала «Вѣра и Разумъ» долгу имѣеть рекомендовать Духовенству Харьковской Епархіи приобрѣтеніе во всѣ церковно-приходскія бібліотеки Харьковской Епархіи книги, составленной Харьковскимъ Епархіальнымъ Миссіонеромъ Д. И. Боголюбовымъ, подъ заглавіемъ: „Миссіонерскія бесѣды съ итундо-баптистами“. (Онытъ біблейскаго обоснованія православно-христіанскихъ петинъ, отвергаемыхъ сектаптами). Цѣна книги 1 руб. 75 коп. Съ требованіемъ на эту книгу надобно обращаться къ автору по слѣдующему адресу: Харьковъ, Духовная Консисторія, Епархіальному Миссіонеру, Д. И. Боголюбову.

— Благочинный 2 округа Богодуховскаго уѣзда протоіерей, Успенской церкви заштатнаго города Краснокутска Алексѣй *Сильсаревскій*, 8 сего февраля, умеръ.

— Священники: слободы Лютовки, Богодуховскаго уѣзда Павелъ *Вертеловскій*, слободы Пришиба, Зміевского уѣзда Георгій *Шенелевскій*.

п села Мосьянова того же уѣзда Петръ *Тимофьевъ*, 10 февраля с. г., награждены скуфіею, а священники: села Ыздоцкаго, Богодуховскаго уѣзда, Осдоръ *Доминикій* и села Яблочнаго того же уѣзда Васплій *Федоровъ*, того же числа, награждены набедреникомъ.

— На праздное псаломщицкое мѣсто при Успенской церкви сл. Нижней Орели, Зміевского уѣзда, 11 февраля с. г. перемѣщенъ псаломщикъ Николаевской церкви г. Краснокутска Богодуховскаго уѣзда Михаилъ *Рубинскій*, а на мѣсто сего послѣдняго того же числа назначенъ воспитанникъ Харьковской Духовной Семинаріи Леопидъ *Чернявскій*.

— На праздное псаломщицкое мѣсто при Покровской церкви сл. Пархомовки, Богодуховскаго уѣзда, допущенъ 11 февраля с. г., впредь до усмотрѣнія, исправляющимъ должность псаломщика запасный церковникъ Георгій *Таранъ*.

— На праздное псаломщицкое мѣсто при Преображенской церкви сл. Преображенска, Зміевского уѣзда, 11 февраля с. г. опредѣленъ сынъ псаломщика Тихонъ *Мухинъ*.

— Псаломщикъ Вознесенской церкви, с. Песокъ, Изюмскаго уѣзда, Сергій *Ястремскій*, умеръ; на его мѣсто опредѣленъ псаломщикъ соборной Преображенской церкви, г. Изюма, Михаилъ *Голубовъ*; на мѣсто послѣдняго опредѣленъ и. д. псаломщика с. Назековки, Изюмскаго уѣзда, Михаилъ *Скрытникъ*.

— Псаломщикъ Иоанно-Предтеченской церкви, с. Ивановскаго, Изюмскаго уѣзда, Иоаннъ *Рождественскій* умеръ, а на его мѣсто перемѣщенъ и. д. псаломщика Варваринской церкви, с. Варваровки, Волчанскаго уѣзда, Евгеній *Огульковъ*.

— Псаломщикъ Архидіаконо-Стефановской церкви, с. Бѣлянскаго, Изюмскаго уѣзда, Яковъ *Булаковъ* уволенъ, по прошенію, за штатъ, а на его мѣсто опредѣленъ уволенный изъ 5 класса Харьковской Духовной Семинаріи, Николай *Поповъ*.

— Псаломщикъ Архангело-Гавриловской церкви, с. Гавриловки, Изюмскаго уѣзда, Андрей *Семейкинъ* умеръ, а на его мѣсто перемѣщенъ псаломщикъ с. Клягипино Лимана, того же уѣзда, Теофилактъ *Павловскій*; на мѣсто послѣдняго перемѣщенъ псаломщикъ с. Хорошева, Харьковскаго уѣзда, Михаилъ *Сергѣевскій*.

— На праздное псаломщицкое мѣсто при Иоанно-Предтеченской церкви с. Пашковки, Изюмскаго уѣзда, опредѣленъ сынъ псаломщика, Иванъ *Добровольскій*.

— На праздное псаломщицкое мѣсто при Благовѣщенской церкви, с. Богуславскаго, Изюмскаго уѣзда, опредѣленъ и. д. псаломщика Григорій *Рогольскій*.

— На праздное псаломщицкое мѣсто при Василювской церкви, с. Сергѣевки, Изюмскаго уѣзда, опредѣленъ сынъ псаломщика Яковъ *Андреенковъ*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Посѣщеніе Высокопреосвященнѣйшимъ Флавіаномъ свѣтскихъ и духовныхъ учебныхъ заведеній.—18-е февраля въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ города Харькова.—Празднество въ Харьковской Духовной Семинаріи въ честь Гоголя.—На юбилей Гоголя, стихотвореніе Хорошкова.—Празднество въ честь Гоголя въ Харьковскомъ Епархіальномъ Жепскомъ Училищѣ.—Гоголь въ его письмахъ.—Дѣло о Павловскомъ побойщѣ.—Некрологъ.

Кому приходилось много лѣтъ слѣдить за церковною жизнью въ епархіяхъ, тотъ не могъ не замѣтить, что представители духовной власти въ послѣдніе годы видимо больше и больше сознаютъ совершенную необходимость живого и близкаго единенія съ пасомыми. Это сознаніе находитъ свое выраженіе главнымъ образомъ въ посѣщеніи церквей. Назначенные на епархіальные и викаріальныя епископскія кафедры іерархи считаютъ своею обязанностью въ возможно скорое время обозрѣть всѣ епархіальныя церкви и иногда дѣйствительно успѣваютъ выполнить эту задачу, особенно если находятъ возможнымъ—не входить во всѣ мелочныя администраціи, съ которыми могутъ и должны справляться подчиненные имъ органы епархіальнаго управленія. Такимъ образомъ прихожане многихъ церквей, десятки лѣтъ или никогда не видавшие у себя архіерея, получаютъ возможность видѣть своего архипастыря среди себя, входящимъ въ ихъ церковно-приходскія нужды и интересы, отечески бесѣдующимъ съ приходскимъ населеніемъ, а нерѣдко и совершающимъ божественную службу въ ихъ храмахъ. Въ сельскихъ церквахъ эти служенія состоятъ иногда во всенощныхъ бдѣніяхъ в литургіяхъ, особенно въ случаяхъ освященія новыхъ церквей, которое нерѣдко приурочивается къ пріѣзду епископовъ, чаще—въ церковныхъ молитвословіяхъ. Прихожане городскихъ церквей мѣстами часто имѣютъ возможность молиться вмѣстѣ съ своими епископами въ приходскихъ церквахъ за совершаемыми архіерейскимъ служеніемъ службами. Нѣкоторые изъ преосвященныхъ ставятъ какъ бы правиломъ—совершить божественную службу въ каждой церкви епархіальнаго города. Такого рода извѣстіе мы имѣемъ, напр., изъ Новгорода. Высокопреосвященный Гурій, желая побывать среди прихожанъ каждой приходской церкви въ Новгородѣ, изъявилъ намѣреніе—посѣщать эти церкви въ храмовые праздники и служить въ нихъ. Вслѣдствіе сего священникамъ городскихъ церквей предложено—за недѣлю сообщать о храмовыхъ праздникахъ въ церквахъ, для того, чтобы владыка могъ своевременно назначить лицъ для архіерейскаго служенія и чрезъ то освободить церкви отъ излишнихъ хлопотъ и расходовъ. Свое намѣреніе владыка уже осуществляетъ.

— Нашъ Архипастыръ, Высокопреосвященнѣйшій Флавіанъ, придерживается, видимо, этихъ же воззрѣній. Мы уже сообщали въ предыдущей книжкѣ о томъ, что за короткое время пребыванія своего въ Харьковѣ Владыка посѣтилъ уже всѣ городскіе приходскіе храмы. Теперь въ февралѣ мѣсяцѣ онъ посѣщалъ преимущественно домовыя церкви съ находящимися при нихъ благотворительными учрежденіями или учебными заведеніями. Почти въ каждомъ № мѣстныхъ вѣдомостей за первую половину февраля можно было читать извѣстія о такихъ посѣщеніяхъ. Владыка обыкновенно заранѣе увѣдомлялъ то учрежденіе, въ которомъ онъ желалъ побывать. Вслѣдствіе этого его обыкновенно при входѣ встрѣчали всѣ начальствующія лица, затѣмъ шли съ нимъ въ церковь, гдѣ встрѣчалъ его священникъ. Послѣ краткаго молитвословія и многолѣтія Его Высокопреосвященство осматривалъ подробно священные сосуды, ризницу и помѣщеніе церкви. Послѣ осмотра церкви Владыка обыкновенно преподавалъ свое благословеніе всѣмъ бывшимъ въ храмѣ и осматривалъ помѣщенія находящихся при храмѣ учрежденій: пансіоновъ, пріютовъ и т. п. Кромѣ того Владыка въ посѣщаемыхъ имъ учебныхъ заведеніяхъ, по долгу главнѣйшаго наблюдателя за преподаваніемъ Закона Божія въ епархіи, обыкновенно присутствовалъ на урокахъ Закона Божія преимущественно въ старшихъ классахъ. Нельзя не порадоваться такому вниманію Владыки къ изученію Закона Божія въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ. По нашему мнѣнію, посѣщенія высокопоставленными лицами (имѣющими на то право) уроковъ Закона Божія въ гимназіяхъ является однимъ изъ могущественнѣйшихъ средствъ къ тому, чтобы возвысить въ глазахъ учащихъ этотъ предметъ, находящійся въ среднихъ школахъ большею частію въ загонѣ.

Посѣщая свѣтскія учебныя заведенія, Высокопреосвященнѣйшій Флавіанъ попрежнему не оставлялъ въ февралѣ мѣсяцѣ своимъ вниманіемъ и духовно-учебныхъ заведеній, что выражалось главнымъ образомъ въ посѣщеніи имъ этихъ заведеній во время уроковъ. Кромѣ этого Владыка осчастливилъ и мужское духовное училище совершеніемъ въ немъ 16 февраля Божественной литургіи. Послѣ литургіи Владыка посѣтилъ г. Смотрителя училища и затѣмъ сбывалъ на устроенномъ учениками литературномъ утрѣ въ честь Н. В. Гоголя.

— Понедѣльникъ масляной недѣли (18 февраля) во всѣхъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ Харькова былъ праздничнымъ днемъ. Учащіе съ учащимися на божественной литургіи и послѣ нея на

молебнѣ возносяли молитвы Господу и святителю цареградскому Флавіану исповѣднику о здравіи и благоденствіи Высокопреосвященнѣйшаго своего именника, Архієпископа Флавіана. Особенно торжественно отпразднованъ былъ этотъ день въ Женскомъ Епархіальномъ училищѣ, всегда умѣющемъ въ весьма ощутительныхъ формахъ проявлять свою любовь къ архіепастырямъ. Литургія въ этотъ день и молебствіе были совершены соборнѣ во главѣ съ о. предсѣдателемъ училища, профессоромъ университета о. Тимоеемъ Буткевичемъ. Вечеромъ, благодаря достойнымъ великой похвалы заботамъ лицъ начальствующихъ въ училищѣ, воспитанницамъ было доставлено рѣдкое развлеченіе. Именно, въ училище былъ приглашенъ лучшій въ Харьковѣ и многочисленнѣйшій (около 100 человекъ) хоръ пѣвчихъ университетской церкви, такъ называемый Туровѣровскій. Хоръ этотъ подъ управленіемъ г. Туровѣрова, исполнивъ въ залѣ училища 18 №№ серьезныхъ духовныхъ и свѣтскихъ пѣснопѣній, познакомилъ воспитанницъ, издавна отличающихся любовью къ музыкѣ и пѣнію, съ образцовымъ пѣніемъ. Надобно было видѣть на вечерѣ лица дѣтей, чтобы исполнѣ понять тотъ восторгъ и наслажденіе, которыми наполнены были сердца юныхъ слушательницъ во время исполненія хоромъ восхитительныхъ пѣснопѣній. На вечерѣ, кромѣ воспитанницъ и лицъ служащихъ въ училищѣ, были нѣкоторые преподаватели семинаріи и много городского духовенства. Великой чести заслуживаютъ и начальствующіе училища, заботящіеся о воспитаніи въ дѣтихъ эстетическаго вкуса, а также и г. Туровѣровъ, безкорыстно послужившій дѣлу этого воспитанія.

— Во вторникъ 19 февраля былъ устроенъ литературно-музыкальный вечеръ въ память Гоголя въ Духовной семинаріи. На этомъ вечерѣ преподаватель семинаріи Н. С. Протополовъ произнесъ прекрасную рѣчь о творествѣ Гоголя въ его постепенномъ развитіи. Кромѣ этого нѣкоторымъ воспитанникамъ прочтаны были свои сочиненія о Гоголѣ, а также и отрывки изъ его сочиненій. Изъ самостоятельно составленныхъ воспитанниками сочиненій интересны были слѣдующія: біографія Гоголя (соч. Василевскаго 3 кл.), Малороссія въ поэтическихъ сочиненіяхъ Гоголя (соч. Ястремскаго 3 кл.), завѣтъ Гоголя юношеству (соч. Головчанскаго 2 кл.), значеніе Гоголя въ русской литературѣ (соч. Евѣимова 3 кл.). Стихотвореніе восп. 4 класса Хорошкова на юбилей Гоголя помѣщаемъ ниже. Высокопреосвященнѣйшій Флавіанъ, не разъ уже проявившій свое вниманіе къ семинаріи, сердечно отнесся и на этомъ разъ къ празднеству, устроенному ею въ память Го-

голя. Владыка удостоилъ это празднество своимъ посѣщеніемъ. Съ нимъ посѣтилъ семинарію въ первый разъ и недавно прибывшій въ Харьковъ преосвященный викарій Стефанъ, епископъ Сумскій. На празднествѣ въ честь Гоголя присутствовали всѣ преподаватели семинаріи съ своими семьями, а также и много лицъ изъ городского духовенства.

На юбилей Н. В. Гоголя.

Уже давно его сломилъ
 Жвѣтѣйскій вихрь и непогода...
 Но онъ, поэтъ, все время жилъ,
 Жилъ въ сердцѣ русскаго народа.
 И въ наступившей юбилей
 Полувѣковой годовщины
 Его послѣднихъ грустныхъ дней,
 Его безвременной кончины
 На этотъ разъ помянемъ мы
 Того, кто силой вдохновенья
 Облагораживалъ умы
 Среди вражды и озлобленья;
 Того, кто смѣло обличалъ,
 Для блага всѣхъ сыновъ отчизны,
 Во имя нравственныхъ началъ
 Всѣ плутни, дразги нашей жизни,
 Всю силу нравственнаго зла...
 Чья столь отзывчивая лира
 Не откликаться не могла
 Къ явленьямъ нравственнаго міра.
 Таковъ ужъ былъ его удѣлъ:
 Являть всѣ дразги и невзгоды,
 Всю низость нашихъ чувствъ и дѣлъ,
 Всю бѣдность нравственной природы;
 Всю тьму грязныхъ мелочей,
 Являть все то неумолимо,
 Что отъ поверхностныхъ очей
 Такъ часто ускользало мимо...
 Но страсть, пороки, произволь,
 Чѣмъ жизнь тогдашняя дышала,
 Онъ не язвилъ и не кололъ
 Перомъ жестокимъ Ювенала.
 Онъ выводилъ на сцену всѣхъ

Героевъ „пошлости и прозы“
Сквозь видимый для міра смѣхъ,
Но сквозь невидимыя слезы.

И вмѣстѣ съ грустью и слезой
Поэтъ ужъ свѣтлымъ взоромъ видитъ,
Что обновится родъ людской,
Что зло пройдетъ, и мимоидетъ

И лести, и зависть, и вражда...
Что эти Плющьяны, Ноздревы
Не поколеблѣютъ никогда
Святыя, высшія основы...

Такъ силою дивнаго пера,
Все превращая въ перлъ созданья,
Зажегъ онъ яркій лучъ добра,
Пробудилъ высшія желанья.

Онъ намъ оставилъ цѣнный кладъ,—
Свой трудъ для многихъ поколѣній,
Безсмертныхъ типовъ цѣлый рядъ...
Намъ не забыть его твореній!

Изобразивши пошлый свѣтъ,
Всю глубину житейской тины,
Хотѣлъ еще явить поэтъ
Другія, лучшія картины...

Но въ мірѣ злобы и вражды,
Среди скорбей земной юдоли,
Не находилъ онъ красоты...

И вотъ, въ часы сердечной боли
Поэтъ въ духовной высотѣ,
Вдали жвтейскаго волненья,
Въ слезахъ, молитвѣ, во Христѣ
Искалъ покоя и забвенья...

Пройдутъ вѣка... Но не умретъ
Въ сердцахъ народа память эта,
И рядъ столѣтій не сотретъ
Безсмертной памяти поэта...

Его возвышенный глаголь
Звучитъ въ сердцахъ сыновъ Россіи,
Среди тоски и слезъ и золь,
Какъ скорбный гласъ Іереміи..

И тамъ, гдѣ прахъ его лежатъ,
Гдѣ клубы епміама вьются,

Плита надгробная гласить:

„Снѣмъ горькимъ словомъ посмѣюсь“ (Іер. 20, 8).

Θ. Хорошковъ.

— 21 февраля было устроено празднество въ честь Гоголя и въ Женскомъ Епархіальномъ училищѣ. Утромъ въ этотъ день была совершена заупокойная литургія и панихида по усопшемъ писателѣ, а въ 6 часовъ былъ литературно-вокальный вечеръ, посвященный его памяти. Программа вечера была составлена весьма обдуманно и выполнение ея почти не оставляло желать ничего лучшаго. Прекрасное чтеніе воспитанницами отрывковъ изъ сочиненій Гоголя чередовалось со стройнымъ, искуснымъ пѣніемъ малороссійскихъ пѣсенъ, какъ извѣстно, весьма любимыхъ Гоголемъ. Причемъ достойно вниманія и удивленія то, что исполнялись малорусскія пѣсни не хоромъ дѣвицъ, выбранныхъ изъ всего училища, а всѣми безъ исключенія воспитанницами того или другого класса. Такъ, воспитанницы 3-го класса пропѣли Гимнъ Гоголю, воспитанницы 4-го класса „Солнце низенько“, воспитанницы 5-го класса „Реветъ та стогне Дніпръ широкий“. Большинство пѣсенъ исполнено было воспитанницами 6-го класса, причемъ нѣкоторыя изъ воспитанницъ, обладающія звучнымъ и обработаннымъ голосомъ (напр. Проценко, Мухива и Федоровская) даже вполне безукоризненно солировали. Тѣсное отношеніе къ чествованію Гоголя въ Епархіальномъ училищѣ 21 февраля имѣетъ и чтеніе о *Гоголѣ по его письмамъ*, предложенное воспитанницамъ 4 и 5 кл. наканунѣ юбилея на урокахъ русскаго языка (воспитанницы 6-го класса подробно ознакомились съ Гоголемъ на урокахъ исторіи литературы). Чтеніе это представляло извлеченіе изъ обширной статьи о Гоголѣ помѣщенной въ «Моск. Вѣд.». Считаемо не лишнимъ помѣстить его ниже.

День празднованія памяти Гоголя совпалъ со днемъ двадцатипятилѣтія литературной дѣятельности предсѣдателя Совѣта училища, профессора о. Тимофея Буткевича. По этому случаю старѣйшій преподаватель училища А. Θ. Вертеловскій, по окончаніи празднества въ честь Гоголя, прочелъ о. Тимофею обширную рѣчь, въ которой всесторонне охарактеризовалъ его литературную дѣятельность. О. Тимофей въ отвѣтной рѣчи провелъ поучительную для слушателей мысль, что во всѣхъ случаяхъ своей жизни, а особенно выдающихся, для него ясенъ перстъ Божій, ведущій его по его жизненному пути и что успѣхомъ своимъ на литературномъ поприщѣ обязанъ онъ милости Божіей, поставившей его въ благоприятныя для этого поприща условія. Подробнѣе съ содержаніемъ

той и другой рѣчи мы познакоимъ читателей въ слѣдующей книжкѣ. Вечеръ въ честь Гоголя въ Епархіальномъ училищѣ почтилъ своимъ присутствіемъ Высокопреосвященнѣйшій Флавіанъ, а также и преосвященнѣйшій Стефанъ.

— *Гоголь по его письмамъ*: „Я знаю, что много еще протечетъ времени, пока узнаютъ меня совершенно“, писалъ Гоголь въ одномъ изъ писемъ С. Т. Аксакову, и слова эти оказались пророческими: 21 февраля исполнилось пятидесятилѣтіе со дня смерти великаго писателя, но и послѣ этой скорбной годовщины многіе изъ русскихъ людей такъ же мало понимаютъ и цѣнятъ его, какъ мало понимали и цѣнили его современники. Вина въ этомъ падаетъ болѣе всего на извѣстнаго критика Бѣлинскаго, сужденія котораго въ огромномъ большинствѣ случаевъ считались законами въ русской критикѣ. По чрезвычайно характерному и справедливому опредѣленію Достоевскаго, Бѣлинскій подмѣтилъ въ Гоголѣ только то, что „онъ кого-то обличалъ“. Послѣдующіе критики Гоголя ушли недалеко отъ своего учителя: объявивъ великаго писателя „холоднымъ обличителемъ“ неприглядной русской дѣйствительности и даже „поэтомъ пошлости“, они не пожелали познакомиться лучше съ міросозерцаніемъ Гоголя въ тѣхъ произведеніяхъ, гдѣ оно выразилось съ наибольшею силой, напр. *Авторской исповѣдью* и *Перетиской съ друзьями*. Въ этихъ произведеніяхъ они видѣли только актъ какого-то отреченія Гоголя отъ своихъ художественныхъ созданій, и даже результатъ психическаго разстройства, которымъ будто бы страдалъ Гоголь въ послѣдніе годы жизни. Умершій 10 лѣтъ назадъ критикъ Ю. Н. Говоруха-Отрокъ (Ю. Николаевъ) первый сдѣлалъ надлежащую оцѣнку произведеній Гоголя и въ цѣломъ рядѣ горячо и талантливо написанныхъ критическихъ статей возсоздалъ дотолѣ невѣдомый русской публикѣ образъ Гоголя „великаго подвижника за землю свою и за народъ свой“.

По толкованію покойнаго критика, Гоголь смотрѣлъ на міръ и описывалъ его съ христіанской точки зрѣнія. Онъ отнесся къ мрачнымъ явленіямъ жизни, какъ христіанинъ, вслѣдствіе чего они предстали передъ нами въ совершенно особомъ и истинномъ свѣтѣ. Замѣтили прежніе критики въ Гоголѣ только одну черту— что онъ умѣетъ какъ никто выставить пошлость пошлаго человека, но не замѣтили, какъ онъ относится къ этой пошлости. Не замѣтили, что онъ любилъ свою родину и свой народъ, любилъ любовью, видящею всѣ язвы любимаго существа и любящею поэтому еще больше. На эту-то сторону прежде всего и обратилъ вниманіе Говоруха.—Затѣмъ, писалъ Говоруха-Отрокъ—Гоголь по-

нималъ, что, касаясь мрачныхъ сторонъ жизни, художникъ самъ долженъ обладать тѣмъ высокимъ смиреніемъ, которое достигается лишь подвигомъ всей жизни. Гоголь понималъ, что только съ чувствомъ сознанія своей грѣховности, можетъ художникъ приступить къ изображенію мрачныхъ сторонъ жизни; ибо только тогда онъ можетъ полюбить мелкаго и пошлаго на взглядъ чело-вѣка, равнаго себѣ и своего брата; ибо только тогда онъ можетъ судить его не какъ гордый и самодовольный чело-вѣкъ, своимъ судомъ, судомъ своей гордыни, а тѣмъ судомъ, какимъ кающійся христіанинъ судитъ самого себя... Такимъ образомъ любовь и смиреніе освѣтили передъ Гоголемъ душу чело-вѣческую. Благодаря такому-то отношенію къ дѣйствительности, Гоголь и сталъ великимъ художникомъ. При великой любви къ людямъ и смиренію Гоголь всю жизнь свою стремился развить въ русскихъ людяхъ слабые зачатки добродѣтели. Вся жизнь его, по опредѣленію Говорухи-Отрока была такимъ великимъ подвигомъ. „Онъ выпаливалъ въ душѣ своей наши грѣхи, наши болѣзни, наши язвы, распиналъ ихъ въ самомъ себѣ и потомъ пригождалъ ко кресту (выставлялъ на показъ) во имя не лицемѣрной правды Божіей. И въ это онъ дѣлалъ, чтобы призвать народъ свой къ покаянію“.

Такую совершенно новую характеристику Гоголя далъ около десяти лѣтъ томъ назадъ талантливый критикъ исключительно на основаніи давно всѣмъ извѣстныхъ его созданій.

Теперь, когда къ пятидесятилѣтію годовщины со дня смерти Гоголя обнародовано почти все, что можетъ пролить свѣтъ на этого колосса родной поэзіи, теперь становится очевиднымъ, что изъ всѣхъ русскихъ критиковъ одинъ только Говоруха-Отрокъ взглянулъ на Гоголя и его творчество съ настоящей точки зрѣнія. Лучшимъ доказательствомъ этого является полное собраніе писемъ великаго писателя, недавно изданныхъ извѣстною фирмой А. Ф. Маркса. Письма эти шагъ за шагомъ вводятъ насъ въ духовный міръ великаго писателя и съ необыкновенною яркостью рисуютъ передъ нами картину постепеннаго развитія его душевныхъ силъ, картину постоянной, сложной, до боли мучительной работы надъ самоусовершенствованіемъ.

Читаешь эти письма, и передъ умственнымъ взоромъ встаетъ не „холодный обличитель“ и „не поэтъ пошлости“, „оневлавшій свою родину и народъ свой“, а страстный проповѣдникъ Христовой Правды, вдохновенный пророкъ, сознающій всю громадность и отвѣтственность взятаго имъ на себя подвига,—призвать къ покаянію русскій народъ. Судя по этимъ письмамъ, первую и глав-

нѣйшею чертой характера Гоголя было *постоянство*, вопреки мнѣнію, раздѣлявшемуся даже нѣкоторыми изъ его друзей, что въ его характерѣ и воззрѣніяхъ не разъ происходили крутыя перемѣны.

Въ письмѣ къ С. Т. Аксакову въ 1844 году онъ пишетъ: *«внутренно я не измѣнялся никогда въ главныхъ моихъ положеніяхъ. Съ 12-лѣтняго, можетъ быть, возраста я иду тою же дорогой, какъ и нынѣ, не шатаюсь, не колеблюсь никогда во мнѣніяхъ главныхъ, не переходя изъ одного положенія въ другое»*. Въ другомъ письмѣ къ тому же С. Т. Аксакову, Гоголь такъ говоритъ по поводу упрековъ, высказываемыхъ ему за то, что онъ склонился къ мистицизму. *«Вы въ заблужденіа, подозрѣвая во мнѣ какое-то новое направленіе. Отъ ранней юности моей у меня была одна дорога, по которой я иду. Я былъ только скрытенъ, потому что былъ не глупъ, вотъ и все. Причиной нынѣшнихъ выводовъ и заключеній обо мнѣ (сдѣланныхъ какъ вами, такъ и другими), было то, что я, поназдѣявшись на свои силы и на (будто бы) совершившуюся зрѣлость свою, отважился говорить о томъ, о чемъ бы слѣдовало до времени еще немножко помолчать, покуда слова мои не придутъ въ такую ясность, что и ребенку стали бы понятны. Вотъ вамъ вся исторія моего мистицизма»*.

Что же это былъ за путь, которымъ Гоголь шелъ неуклонно отъ ранней юности до смерти?— Это былъ путь *«внутренняго воспитанія»*, образованія изъ себя истиннаго христіанина. Гоголь не раздѣлялъ въ себѣ сына Православной Церкви и художника. По своему міросозерцанію онъ былъ христіанномъ-художникомъ и поэтому всегда думалъ, что лишь осуществленіемъ въ личной своей жизни нравственнаго христіанскаго ученія можетъ онъ воспитать въ себѣ великаго художника, и всю жизнь трудился надъ этимъ воспитаніемъ. *«Я перешелъ годы юношества и многихъ желаній, миновалъ увлеченія славолюбивыя, удалился давно отъ свѣта,—писалъ онъ С. Т. Аксакову,— для того, чтобы воспитываться въ глубинѣ души своей для другихъ, и воспитанію моему еще далеко до конца»*. Въ слѣдующемъ году онъ пишетъ: *«Мнѣ нужно быть слишкомъ чисто душой. Долгое воспитаніе предстоитъ мнѣ, великая, трудная лѣстница»*.

Первымъ условіемъ для духовнаго воспитанія Гоголь считалъ наличность твердаго характера. *«Для чего человѣку характеръ? спрашиваетъ онъ сестру Анну Васильевну въ одномъ изъ писемъ и тутъ же отвѣчаетъ: «Чтобы онъ могъ презрѣть толки и пересуды, слѣдовалъ тому, что велитъ ему благоразуміе и, какъ сказалъ самъ Спаситель, не глядѣлъ на людей. Люди суетны. Нужно*

въ примѣръ себѣ брать прекрасный, святой образецъ, высшую натуру человѣка, а не обыкновенныхъ людей“.

Другое условіе, необходимое для успѣшнаго воспитанія, Гоголь видѣлъ въ отреченіи отъ вѣшной жизни. Художникъ долженъ жить внутреннею жизнью. Что понималъ Гоголь подъ „внутреннею жизнью“, это прекрасно изложено имъ въ одномъ изъ писемъ къ Данилевскому. Внутреннею жизнью,—писалъ онъ,—я понимаю ту жизнь, когда человѣкъ уже не живетъ мірскими впечатлѣніями, когда не идетъ отвѣдывать уже извѣстной ему жизни, но когда сквозь все видятъ одну пристань и берегъ—Бога и во Имя Его стремятся и спѣшатъ употребить въ дѣло данный Имъ же ему талантъ, а не зарыть его въ землю, зная, что не для своихъ удовольствій дана ему жизнь, что строже ея долгъ и что взыщется страшно съ него, если онъ, углубясь во внутрь себя, и спросилъ себя и не узналъ, какія въ немъ сокрыты стороны полезныя и нужныя міру и гдѣ его мѣсто, пбо нѣтъ ненужнаго звена въ мірѣ. А вѣшняя жизнь, само собою, есть противоположность внутренней... Вѣшняя жизнь вѣ Бога, внутренняя жизнь въ Богѣ.

Что самъ Гоголь жилъ этою „внутреннею“ подвижническою жизнью и его постоянная упорная работа надъ самовоспитаніемъ не проходила безслѣдно для его души доказательства этому разсѣяны по многимъ его письмамъ. Такъ онъ пишетъ между прочимъ Жуковскому: „Съ каждымъ днемъ и часомъ становится свѣтлѣй и торжественнѣй въ душѣ моей; не безъ цѣли и значенія были мои поѣздки, удаленія и отлученія отъ міра; совершалось незримо въ нихъ воспитаніе души моей; я сталъ далеко лучше того, какимъ замечателься въ священной для меня памяти друзей моихъ; чаще и торжественнѣе льются душевныя мои слезы, и живетъ въ душѣ моей глубокая, неотразимая вѣра, что Небесная Сила поможетъ изойти мнѣ на ту лѣстницу, которая предстоитъ мнѣ, хотя я стою еще на низжайшихъ и первыхъ ея ступеняхъ. Много труда и пути и душевнаго воспитанія впереди еще! *Чинше горняго снѣга и свѣтлѣе небесъ должна быть душа моя*“. Такое воспитаніе своей души Гоголь считалъ необходимымъ для того, чтобы наилучшимъ образомъ выполнить свое призваніе на землѣ. Гоголь смотритъ на земную жизнь, какъ на приготовленіе къ жизни будущей, жизни вѣчной. „Мы всѣ здѣсь мимоходомъ и всѣ недолго пробудемъ. Но дѣло въ томъ, что мы здѣсь мимоходомъ не по своему нравному случаю и не для какого-либо пустяка. У Бога нѣтъ пустяковъ. Мы присланы сюда затѣмъ, чтобы исполнить порученіе, возложенное на насъ Пославшимъ, безъ чего не можемъ получить.

ни награды, ни права на будущую жизнь... Помните вѣчно, что всякая втунѣ потраченная минута *здесь* неумолнно спросится *тамъ*, и лучше не родиться, чѣмъ поблѣднѣть передъ этимъ страшнымъ упрекомъ“.

Итакъ, по толкованію Гоголя, въ земной жизни каждый изъ насъ долженъ „исполнять порученіе, возложенное на насъ Пославшимъ“. При этомъ мы не должны досадовать на неудачи и приходить въ отчаяніе отъ испытаній. „Всякій переломъ,—пишетъ Гоголь въ одномъ изъ своихъ писемъ,—посылаемый человѣку, чудно благодѣтеленъ. Это лучшее, что только есть въ жизни. Звѣзда и свѣтильникъ, указующій ему, наконецъ, его настоящій путь. Непостижимъ вышній произволъ для человѣка, в то, что кажется вамъ губельно, есть уже наше спасеніе“.

Свое „порученіе“, возложенное на него Промысломъ, Гоголь видѣлъ въ призваніи людей къ Богу, къ Его правдѣ; а въ своей литературной дѣятельности исполненіе „порученія“, возложеннаго на него Пославшимъ его на землю. Его призваніемъ было, по его глубокому убѣжденію, на трудномъ поприщѣ писателя послужить Россіи, сдѣлавъ сыновъ ея лучшими людьми. Онъ страстно любилъ свою родину и чтобы лучше выполнить свое призваніе стремился въ своихъ художественныхъ созданіяхъ творить исключительно изъ роднаго, русскаго матеріала. „Способность созданія,—писалъ онъ въ 1846 году А. О. Смирновой,—есть способность великая, если только она оживотворена благословеніемъ высшимъ Бога. Есть часть этой способности и у меня, и я знаю, что не спасусь, если не употреблю ее, какъ слѣдуетъ, въ дѣло; а употребить ее, какъ слѣдуетъ, въ дѣло я въ силахъ только тогда, когда разумъ мой озарится полнымъ знаніемъ дѣла. Вотъ почему я съ такою жадностью прошу, ищу свѣдѣній, которыхъ мнѣ почти никто не хочетъ или лѣнится доставлять. Не будутъ живы мои образы, если я не сотворѣ ихъ изъ нашего матеріала, изъ нашей земли, такъ что всякъ почувствуетъ, что это изъ его тѣла взято. Тогда только онъ проснется и тогда только можетъ сдѣлаться другимъ человѣкомъ“.

Итакъ, будить своихъ соотечественниковъ отъ тяжелаго грѣховнаго сна неприглядной дѣйствительности, дѣлать ихъ другими, лучшими, людьми,—вотъ въ чемъ видѣлъ Гоголь свое призваніе, вотъ къ чему онъ ежечасно стремился, трудясь надъ великимъ подвигомъ воспитанія своей души.

Съ такими именно мыслями приступилъ Гоголь къ писанію *Мертвыхъ Душъ*, „этой великой поэмы, которая должна была, наконецъ, разрѣшить загадку его существованія“, какъ онъ самъ

выразился въ одномъ изъ своихъ писемъ. Въ то время первыя, труднѣйшія, ступени стоявшей передъ нимъ лѣстницы „воспитанія себя для другихъ“ были имъ уже пройдены, и великій писатель могъ надѣяться, что его поймутъ. Читающая Россія приняла это великое произведеніе Гоголя, съ восторгомъ, но огромный, неслыханный успѣхъ *Мертвыхъ Душъ* въ публикѣ не скрылъ отъ Гоголя тяжелой для него истины, что его опять и опять не поняли. „Всѣ принимаютъ мою книгу за сатиру и личность,—сѣтовалъ онъ въ письмѣ къ Шевыреву,—тогда какъ къ ней нѣтъ и тѣни сатиры и личности“.

Великаго писателя-христіанина безконечно мучило это упорное непониманіе его читателями и, приступая ко второй части *Мертвыхъ Душъ*, онъ не только самъ возносилъ горячія молитвы о томъ, чтобы Богъ придалъ его труду необходимую силу и выразительность, но даже вызвалъ съ просьбою о молитвѣ за него къ своимъ друзьямъ и особенно къ близкой его душѣ Н. Н. Шереметевой. „Прошу васъ—писалъ онъ ей—помолитесь о мнѣ свѣло и слезно, помолитесь о томъ, чтобы ниспослалъ Онъ, Милосердый Отецъ нашъ, освѣщеніе моимъ силамъ, которое мнѣ очень нужно для нынѣшняго труда моего и котораго недостаетъ у меня, и святое вдохновеніе на то, чтобы совершить его такимъ образомъ, чтобы онъ доставилъ не минутное удовольствіе нѣкоторымъ, но душевное удовольствіе многимъ, и чтобы всѣхъ равно больше приблизилъ къ тому, къ чему мы всѣ ежесекундно должны больше и больше приближаться, то есть къ Нему Самому, Целесному Творцу нашему. Въ этихъ послѣднихъ строкахъ—лучшее опредѣленіе характера творчества Гоголя. Онъ пишетъ не для удовольствія нѣкоторыхъ, а для того, чтобы cadaго изъ своихъ читателей приблизить къ Богу. Великая задача, стремиться къ достиженію которой можетъ только идеальнѣйшій христіанинъ и гениальный писатель! А Гоголь былъ и тѣмъ, и другимъ. Онъ твердо вѣровалъ, что всѣ мы въ концѣ концовъ должны сойтись на одномъ пути. „Всѣ мы сойдемся на одной дорогѣ—писалъ онъ, между прочимъ, Данилевскому.—Дорога эта слишкомъ положена въ основу нашей жизни, слишкомъ широка и замѣтна для того, чтобы не попасть на нее. Въ концѣ дороги этой—Богъ“. И такъ, въ концѣ всѣхъ человѣческихъ стремленій—Богъ. И въ этомъ-то высокомъ ученіи, какъ и во вдохновенномъ призывѣ къ смиренію и покаянію, многіе толкователи великаго Гоголя видѣли не идеаль художника-христіанина, одухотвореннаго великою жалостью и любовью къ своему ближнему, а выраженіе ханжества и какою-то

рисовку предъ читателями!! Мучительно для Гоголя было такое непониманіе читателями его сочиненій. Еще мучительнѣе было для Гоголя сознаніе, что его великая поэма, вмѣстѣ того, чтобы вызвать въ русскомъ обществѣ „покаяніе всенародное“, стала въ рукахъ враговъ Россіи орудіемъ для осмѣянія этой послѣдней. Но в здѣсь великій писатель показалъ себя истиннымъ христіаниномъ, в здѣсь явилъ примѣръ великаго смиренія. Не другахъ, не своихъ близорукыхъ толкователей внималъ онъ въ этомъ печальномъ явленіи, а себя, свое несовершенство. Онъ не былъ еще достаточно подготовленъ къ „великому поприщу“, не достигъ еще послѣднихъ ступеній той лѣстницы, съ вершины которой онъ только могъ бы заговорить такъ, чтобы его *поняли даже дѣти*. И вотъ, вмѣсто того, чтобы защищать, отстаивать свои идеалы, Гоголь выражаетъ глубокое сожалѣніе въ томъ, что онъ „поспѣшилъ“ обнародовать первую часть *Мертвыхъ Духовъ*.

Но она уже издана, дѣла не поправши. За то въ его рукахъ вторая часть поэмы, въ которую онъ вложилъ всю свою душу, весь свой писательскій гений, которую онъ цѣлыми годами вынашивалъ въ себѣ и въ которой видѣлъ осуществленіе своего призванія. Но вѣдь онъ еще „не готовъ для того, чтобы говорить“, иначе его всѣ понимали бы. И вотъ Гоголь совершаетъ неслыханное дѣло: онъ сжигаетъ свое любимое дѣтисце, оставаясь до конца вѣрнымъ себѣ. Такъ поступить могъ только писатель-христіанинъ, писатель, творившій не для удовольствія, а для спасенія читателей, для обращенія ихъ къ Богу...

Прошло пятьдесятъ лѣтъ со дня смерти Гоголя. Много о немъ за это время писалось, еще больше говорилось, но главная основная черта характера великаго писателя, благодаря которой онъ именно и великъ: его христіанское смиреніе, его страданія за грѣхи своего народа, осталась просмотрѣнною: ея не замѣчали, не хотѣли замѣчать, а въ ней-то и заключается разгадка Гоголя. Гоголь прежде всего—христіанинъ, а затѣмъ уже писатель-художникъ.

— Въ іюлѣ 1900 года въ многолюдномъ селѣ Павловкахъ, Сумскаго уѣзда, Харьковской губерніи, часть населенія котораго около 20 лѣтъ тому назадъ отпала отъ православія, появился, неизвѣстный до сихъ поръ въ означенной мѣстности, бѣдно—одѣтый человѣкъ, называвшій себя пророкомъ Моисеемъ Израиля.

Человѣкъ этотъ, оказавшійся впоследствии крестьяниномъ села Яхны, Васильковскаго уѣзда, Кіевской губерніи, Моисеемъ Наумовымъ Тодосѣенко, былъ послѣдователемъ секты малеванцевъ и во время продолжительнаго пребыванія своего въ селѣ Павловкахъ

успѣлъ ознакомить нѣкоторыхъ жителей этого села съ лжеученіемъ этой секты; затѣмъ въ сентябрѣ минуваго года Тодосѣенко вторично прибылъ въ село Павловку и, собирая мѣстныхъ сектантовъ на собесѣдованія, сталъ вновь проповѣдывать имъ свое ученіе, рассказывая, вмѣстѣ съ тѣмъ, что вскорѣ настанетъ перемѣна въ условіяхъ крестьянской жизни, не будетъ ни церквей, ни духовенства, а земля подѣлится поровну между всеѣми людьми.

Выдавая себя за личность, обладающую сверхъестественною силой и призванную Духомъ Святымъ способствовать торжеству правды, Тодосѣенко, между прочимъ, убѣждалъ сектантовъ въ томъ, что для достиженія Царства Небеснаго необходимо разрушить церкви православныя, чтобы освободить скрытую въ нихъ правду. Среди споконнаго до тѣхъ поръ сектантавскаго населенія села Павловки проповѣди Тодосѣенко сразу вызвали замѣтныя волненія. Въ теченіе первыхъ 2 дней послѣ отъѣзда изъ Павловки, 14 и 15 сентября, на улицахъ стали появляться толпы сектантовъ съ пѣніемъ и возгласами *Христосъ Воскресе*.

Кромѣ того, по ночамъ на тѣ же числа въ домѣ павловскаго крестьянина Тимоѣя Никитенко происходили многочисленные собранія сектантовъ, на которыхъ руководителемъ и проповѣдникомъ выступилъ мѣстный крестьянинъ Григорій Павленко. Послѣдній, близко сошедшійся съ Тодосѣенко во время пребыванія его въ селѣ Павловкахъ и проникшійся его лжеученіемъ, сталъ наставлять сектантовъ, говоря имъ, что близка гибель, что не надо беречь ни золота, ни серебра, и что на него, Павленко, получившаго силу отъ пророка Моисея (Тодосѣенко), сошелъ Духъ Святой.

Возбужденіе сектантовъ дошло до крайняго напряженія послѣ того, какъ въ субботу, 15 сентября, ночью, на собраніи въ домѣ Никитенко, Григорій Павленко, повторяя слова своего учителя Тодосѣенко, возвѣстилъ, что онъ, Павленко, обладающій божественною силой, долженъ возсѣсть въ церкви на престолѣ, подъ которымъ священниками скрыта правда, и что находящіяся въ селѣ Павловкахъ двѣ православныя церкви должны быть разрушены, чтобы поборотъ неправду. При этомъ Григорій Павленко пояснилъ, что послѣдніе часы наступаютъ и что желающіе принять святой духъ вѣруютъ слѣдовать за нимъ. При слушаніи этой проповѣди много сектантовъ пришло въ такое восторженное настроеніе, что бросали на улицу деньги и исповѣдывали предъ Григоріемъ Павленко свои грѣхи.

16 сентября, въ воскресенье, около 6 часовъ утра, проведши всю ночь въ домѣ Тимоѣя Никитенко, сектанты двинулись тол-

ною, въ числѣ свыше 100 человекъ, сопровождаемые женами и дѣтьми, по направленію къ ближайшей по пути къ церкви-школѣ. Впереди толпы на подводѣ ѣхала крестьянка Елизавета Павленко съ ребенкомъ на рукахъ и, поднимая его на рукахъ кричала: „Увѣруйте, вотъ младенецъ Іисусъ и отъ плоти родившійся“.

Вслѣдъ за этою подводой шелъ Григорій Павленко, отецъ его его Авраамъ Павленко и другіе сектанты съ возгласами: „Вѣруемъ, Христосъ Воскресе. Правда идетъ“.

Въ виду дошедшихъ уже до свѣдѣнія мѣстной полиціи слуховъ, что павловскіе сектанты собируются произвести разгромъ православной церкви, приставъ второго стана Сумскаго уѣзда распорядился, чтобы ближайшая къ дому Тимоеен Никитенко церковно-школа въ воскресенье, 16 сентября, была заперта, причемъ назначенное въ ней богослуженіе было отмѣнено.

Для охраны означенной церкви вблизи ея ограды былъ поставленъ караулъ, состоящій изъ мѣстнаго полицейскаго урядника, вѣсколькихъ сотскихъ, десятскихъ и городовыхъ, командированныхъ въ село Павловки изъ сосѣдняго мѣстечка Бѣлополя. Самъ же становой приставъ присутствовалъ въ тотъ день на богослуженіи другой церкви того же села во имя Архангела Михаила, находившейся на разстояніи свыше двухъ верстъ отъ церкви-школы.

Подойдя къ послѣдней, сектанты оттолкнули отъ ограды церковно-школы полицейскихъ чиновъ, нанесли имъ побой, съ криками бросились къ церковнымъ дверямъ, ворвались внутрь церкви, гдѣ произвели возмутительныя безчинства, соединенныя съ поруганіемъ святыни.

Разбивъ рамы въ окнахъ церкви, сектанты, во главѣ которыхъ находился Григорій и Авраамъ Павленко, Петръ Хорохововъ, Петръ, Ивась и Антонъ Кобыльченко, Максимъ и Степанъ Березки, Иванъ Любичъ и другіе бросились къ Святому Престолу, Григорій Павленко сѣлъ на него, за нимъ сѣдали то же и другіе. Послѣ этого Престолъ былъ опрокинутъ и разбитъ, царскія врата повреждены, завѣса сорвана, вѣкоторыя иконы отбиты изъ иконостаса и брошены на полъ, а запрестольный и напрестольный кресты, дарохранительница съ ковчегомъ для хранения Святыхъ Даровъ, которыхъ въ немъ, однако, не было, хоругви и другіе священныя предметы были частью погнуты, частью разбиты. Кромѣ того, Святое Евангеліе было разорвано и брошено на полъ, такъ же, какъ и святой антиминсъ.

Совершивъ описанный разгромъ церкви-школы и избивъ вошедшаго въ него православнаго сотскаго Антона Фелорченко, сектанты

съ криками: „Наша взяла, правда идетъ, Христось Воскресе, ура“, двинулись по направленію церкви Архангела Мвхаила.

Узнавъ о приближеніи сектантовъ, мѣстный священникъ немедленно, по окончаніи проскомидіи, прекратилъ богослуженіе, послѣ чего молящіеся вышли изъ церкви, заперъ ея дверь и ударилъ въ набатъ. Съ своей стороны, становой приставъ, собравъ находившихся въ его распоряженіи сотскихъ, десятскихъ и городовыхъ, къ которымъ присоединились нѣсколько православныхъ крестьянъ, направился навстрѣчу надвигавшейся толпѣ сектантовъ и предложилъ имъ прекратить безпорядки. Увѣщанія его, однако, остались безуспѣшны. Сектанты съ яростью бросились на пристава и сопровождавшихъ его лицъ и взбили ихъ, а затѣмъ, ворвались въ ограду церкви, стали ломиться въ его входную дверь, но проникнуть въ храмъ не могли, такъ какъ въ то время сбѣжалось много изъ православныхъ жителей села Павловки и, вооружившись кольями, бросились на сектантовъ. Послѣдніе, несмотря на упорное сопротивленіе, не могли отгнать православныхъ и были вынуждены послѣ общей свалки и драки разбѣжаться. При этомъ нѣкоторымъ православнымъ были нанесены побои, а 42 сектантамъ причинены преимущественно легкія поврежденія, не имѣвшія особо вредныхъ для ихъ здоровья послѣдствій, за исключеніемъ лишь сектанта Якова Коваленко, получившаго тяжкіе побои, отъ которыхъ онъ на слѣдующій день умеръ.

Немедленно по прекращеніи безпорядковъ и оказаніи всѣмъ пострадавшимъ помощи, суд. слѣдователь по важнѣйшимъ дѣламъ округа сумскаго окружнаго суда приступилъ къ производству предварительнаго слѣдствія по поводу описанныхъ происшествій подъ непосредственнымъ наблюденіемъ прокурора того же суда.

На предварительномъ слѣдствіи помимо обнаруженія лицъ, принимавшихъ участіе въ павловскихъ безпорядкахъ въ селѣ Павловкѣ, были собраны свѣдѣнія о личности крестьянина Моисея Тодосѣенко, склонившаго сектантовъ подвергнуть церковь въ названномъ селѣ поруганію. Въ этомъ отношеніи слѣдствіемъ установлено, что сдѣлавшійся послѣдователемъ секты малеванцевъ Тодосѣенко въ теченіе послѣднихъ 12 лѣтъ велъ праздную бродячую жизнь, оставивъ жену, дѣтей безо всякихъ средствъ къ существованію, и путемъ разнаго рода обманныхъ дѣйствій и ложныхъ увѣреній эксплуатировалъ населеніе нѣкоторыхъ мѣстностей Кіевской губерніи, а въ 1899 году, по приговору мирового судьи 3-го участка Васильковскаго судебнаго округа, отбылъ за кражу полтора мѣсячное тюремное заключеніе.

По окончаніи предварительнаго слѣдствія, опредѣленіемъ Харьковской судебной палаты въ декабрѣ 1901 года 68 обвиняемыхъ, и въ томъ числѣ Мойсей Тодосѣенко, были преданы суду по обвиненію—Тодосѣенко въ подстрекательствѣ къ поруганію святыни и въ распространеніи среди населенія села Павловка тревожныхъ слуховъ (стт. 13, 210 п 938 Улож. о Нак.), а всѣ остальные обвиняемые—въ поруганіи дѣйствіемъ священныхъ предметовъ, въ нападеніи на православное населеніе села Павловки и въ сопротивленіи чинамъ полиціи (стт. 13, 210, 269 и 271 Улож. о Нак.).

Затѣмъ предстоящее дѣло было рассмотрѣно въ городѣ Сумахъ, Харьковской губерніи, при закрытыхъ дверяхъ. Въ продолжавшемся съ 28 января по 4 февраля сего года судебномъ засѣданіи особаго присутствія харьковской судебной палаты съ участіемъ сословныхъ представителей по разборѣ сего дѣла въ отношеніи 66 подсудимыхъ, за выдѣленіемъ производства о 2 обвиняемыхъ, вслѣдствіе ихъ болѣзни, приговоромъ судебной палаты 17 подсудимыхъ были оправданы, остальные 49 подсудимыхъ признааны виновными по предъявленнымъ къ нимъ обвиненіямъ и присуждены: 45 подсудимыхъ—къ лишенію всѣхъ правъ состоянія и ссылки въ каторжныя работы Мойсей Тодосѣенко и Григорій Павленко на 15 лѣтъ, Авраамъ Павленко, Петръ Хорохоповъ, Антонъ, Петръ и Иванъ Кобыльченки и другіе въ числѣ 37 подсудимыхъ на 12 лѣтъ каждый, 5 подсудимыхъ—на 8 лѣтъ и 1 на 4 года, 3 подсудимыхъ—къ лишенію всѣхъ особыхъ правъ и преимуществъ и къ заключенію въ тюрьму на 8 мѣсяцевъ, каждый съ послѣдствіями, опредѣленными въ законѣ 9 іюня 1900 года объ отмѣнѣ ссылки, и, наконецъ, одинъ несовершеннолѣтній подсудимый—къ заключенію въ тюрьмѣ на 3 мѣсяца безъ ограниченія въ правахъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ судебная палата постановила въ отношеніи 30 подсудимыхъ изъ числа присужденныхъ къ каторжнымъ работамъ, на основаніи ст. 775 Уст. Уголовн. Судопр., ходатайствовать черезъ министра юстиціи передъ Его Императорскимъ Величествомъ о замѣнѣ назначенныхъ имъ по закону каторжныхъ работъ ссылкой на поселеніе.

«Прав. Вѣст.».

НЕКРОЛОГЪ.

11-го февраля сего года въ Краснокутскѣ совершилось печальное событіе. Гражданинъ города и весь второй благочиннической округъ Богодуховскаго уѣзда понесли тяжелую и незамѣнимую утрату въ лицѣ скончавшагося 8-го февраля въ 6 часовъ по полудни, отъ воспаления легкихъ, отца благочиннаго и законоучителя городского и ремесленнаго училищъ протоіерея Алексѣя

Сяѣсаревскаго. Онъ былъ одинъ изъ лучшихъ проповѣдниковъ, примѣрный, безкорыстный и высоко нравственный пастырь.

Покойный родился въ с. Каплуновкѣ въ 1839 году, окончилъ курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи со степенью студента и въ 1863 году рукоположенъ Преосвященнымъ Макаріемъ, Архіепископомъ Харьковскимъ во священника села Непокрытаго, гдѣ проходилъ должности наставника, запоучителя и депутата съ 1865 по 1871 годъ. По смерти своего родителя, священника краснокутской Успенской церкви, по прошенію перемѣщенъ въ эту церковь на мѣсто отца въ 1871 году и проходилъ здѣсь должности депутата, помощника благочиннаго и наконецъ 21 годъ былъ благочиннымъ до самой смерти. Въ одно и то же время состоялъ законоучителемъ сначала земскаго училища, а затѣмъ городского и ремесленнаго училищъ, до самой кончины. Былъ 3 года уѣзднымъ палубодателемъ за церковно-приходскими школами и 20 лѣтъ состоялъ гласнымъ Краснокутской городской думы, такъ что всю свою жизнь посвятивъ на труды для народнаго блага. Его усиленнымъ стараніемъ организованы при церкви отличныя хоры пѣвчихъ и при немъ учреждено церковное попечительство и устроена церковно-приходская школа, гдѣ онъ былъ и завѣдующимъ. Награды имѣлъ слѣдующія: набедренникъ, скуфію, камлавку, знакъ Краснаго Креста, наперсный крестъ, орденъ Св. Анны 3 степени и въ 1898 году въ память 35 лѣтней службы въ священническомъ санѣ получилъ съ духовенства 2 округа драгоцѣнный золотой наперсный крестъ.

Въ погребеніи покойнаго участвовало болѣе 20 священниковъ; на похоронахъ присутствовали представители городского управленія и мѣстныхъ сословныхъ и правительственныхъ учрежденій, учащіе и учащіяся всѣхъ школъ, при многочисленномъ стеченіи народа. Отпѣваніе происходило при стройномъ пѣніи мѣстнаго хора пѣвчихъ, подъ управленіемъ регента г. Журига. На гробъ возложены были вѣнки изъ живыхъ цвѣтовъ: отъ гг. Карзинныхъ, правленія благотворительнаго общества, отъ городского управленія и учениковъ городского училища и Александровской ремесленной школы. Гробъ съ останками усопшаго и крышку несли почетные прихожане и псаломщики въ стихаряхъ, прибывшіе на погребеніе изъ округа. При погребеніи много произнесено было прочувствованныхъ и назидательныхъ рѣчей священниками. Надгробное слово, сказанное мѣстнымъ священникомъ Архангело Михайловской церкви о. Іоанномъ Туранскимъ—расстрогало всѣхъ до слезъ. Очень хорошо рѣчь произнесъ и одинъ изъ мѣстныхъ прихожанъ, членъ городского управленія И. Д. Колесникъ.

О Б Ъ Я В Л Е Н І Я .

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА:

Профессора В. ІЕРУЗАЛЕМЪ.

„ВВЕДЕНІЕ ВЪ ФИЛОСОФІЮ“.

Переводъ съ нѣмецкаго П. Ѳ. Некрасова. С.П.Б. 1902 года.

Цѣна 1 руб.

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.

Открыта подписка на 1902 годъ на духовный журналъ

„СТРАННИКЪ“

СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ

„Общедоступной Богословской Библіотеки“

и новой серіи богословско-апологетическихъ трактатовъ.

Духовный журналъ „Странникъ“ будетъ издаваться въ 1902 году по прежней широкой программѣ, обнимающей весь кругъ движеній богословско-философской мысли и церковно-общественной жизни, интересамъ которой онъ неослабно служить въ теченіе болѣе сорока лѣтъ. Кромѣ того въ удовлетвореніе насущнѣйшей потребности нашего времени редакція съ 1898 года приступила къ крупному литературному предпріятію, именно къ изданію *Общедоступной Богословской Библіотеки*, имѣющей своею цѣлю сдѣлать болѣе доступными для читателей лучшія и капитальнѣйшія произведенія русской и иностранной богословской литературы. Журналъ по прежнему будетъ выходить ежемѣсячно книжками въ 10—12 и болѣе печ. листовъ (до 200 стр. въ книжкѣ). Цѣна а) въ Россіи: за журналъ „Странникъ“ съ приложеніемъ двухъ томовъ „Общедоступной Богословской библіотеки“ и одного вып. богословско-апологетическихъ трактатовъ восемь (8) рублей съ пересылкой и дост., б) за границей 11 руб. съ перес. Примѣчаніе а) Въ отдѣльной продажѣ для неподписчиковъ цѣна „Общед. Богосл. Библіотеки“ 2 р. 50 к. за томъ, а съ перес. и 3 р. б) Желающіе имѣть выпуски „Библіотеки“ въ изящномъ англійскомъ переплетѣ благоволятъ прилагать по 50 коп. за выпускъ. в) Новыя подписчики, желающіе получить уже вышедшіе восемь выпусковъ „Библіотеки“ (четыре тома „Православнаго Собесѣд. Богословія“, два тома „Исторіи Христ. Церкви“ и два тома „Правосл. Богосл. Энциклопедіи“), при выпискѣ всѣхъ прилагаютъ по 1 руб. за томъ, а при выпискѣ на выборъ—по 1 р. 50 к. г) Въ виду связанныхъ съ изданіемъ приложеній большихъ расходовъ, редакція вынуждена печатать ихъ въ ограниченномъ количествѣ экземпляровъ и поэтому подписчикамъ на льготныхъ условіяхъ будетъ выдавать только по 1 экз. За второй и слѣд. экземпляры подписчики платятъ по 2 р. 50 коп. за экз. безъ перес. и 3 р. съ перес. въ англійскомъ переплетѣ 3 р. 50 коп. съ перес. Адресоваться: Въ редакцію журнала Странникъ С.-Петербургъ, Невскій проспектъ д. № 182. Городскіе СМБ. подписчики благоволятъ обращаться въ контору редакціи—Тельжская уз. д. № 5.

За редактора издатель проф. А. П. Лопухинъ.

„МИРНЫЙ ТРУДЪ“

повременное литературно-научное изданіе выходитъ 5 разъ въ годъ (1-го марта, мая, сентября, ноября и января), въ объемѣ 10—12 печатныхъ листовъ по слѣдующей программѣ: 1) романы, повѣсти, рассказы и стихотворенія, какъ оригинальные, такъ и переводные. 2) Беллетристическія новости. 3) Литературная критика. 4) Искусство, театръ и музыка. 5) Вопросы воспитанія и обученія. 6) Статьи по разнымъ отраслямъ науки. 7) Обзорѣніе научныхъ журналовъ. 8) Дѣятельность ученыхъ обществъ. 9) Научныя мелочи. 10) Критическій разборъ научныхъ изслѣдованій. 11) Библіографія и 12) Объявленія.

Въ журналѣ обѣщали сотрудничать: пр. В. П. Бузескулъ, пр. П. Н. Буцинскій, А. В. Ветуховъ, пр. А. С. Вязигинъ, пр. Н. А. Гредескулъ, пр. Н. К. Грунскій, пр. Я. А. Денисовъ, пр. М. С. Дриновъ, пр. Л. Н. Загурскій, пр. О. А. Зеленогорскій, пр. А. П. Кадлубовскій, П. В. Каменскій, О. Г. Кашменскій, пр. А. Д. Киселевъ, пр. А. С. Лебедевъ, пр. П. Э. Лейкфельдъ, пр. Н. А. Максимейко, пр. М. А. Масловъ, пр. И. В. Нетушилъ, пр. Д. Н. Овсяннико-Куликовскій, А. Р. Пельтцеръ, пр. Э. Л. Радловъ, пр. А. В. Репревъ, пр. Е. К. Рѣдинъ, пр. В. И. Савва, М. П. Савиновъ, пр. С. В. Соловьевъ, пр. Н. О. Сумцовъ, В. В. Умановъ-Каплуновскій, пр. А. Н. Фатѣевъ, пр. И. П. Филевичъ, пр. М. Е. Халанскій, В. И. Харціевъ, пр. Р. И. Шерцль, пр. Г. О. Шульцъ, пр. В. А. Ястржембскій и др.

Признавая „мирный трудъ единственной зиждущей силой, выдержавшей вѣковыя испытанія“, редація ставитъ своею задачею сильное содѣйствіе пробужденію чуждаго всякой нетерпимости національнаго самосознанія, усиленію культурнаго общенія со славянствомъ и росту общественной самостоятельности, опѣнивающей свое и чужое, независимо отъ какихъ бы то ни было партійныхъ соображеній.

Подписная цѣна: для городскихъ (харьковскихъ) подписчиковъ съ доставкой 5 руб. въ годъ, для иногороднихъ съ пересылкой 6 рублей. Отдѣльныя книжки по 1 руб. 50 коп.

Подписна принимается: во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и въ конторѣ журнала (Харьковъ, Мордвиновскій, № 25, д. А. В. Ветухова). Контора открыта отъ 4 до 6 часовъ, кромѣ праздниковъ. За комиссію и пересылку денегъ книжные магазины удерживаютъ по 30 коп. съ cadaго годового экземп.

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

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Короунскаго.—„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. Столнова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія каволчической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованіе евреевъ въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Западна и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство до времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевского.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія жрѣцъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Столнова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“, А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ икодопріиженіяхъ“. 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. Столнова.—„О покой 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 свая. 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 еднотѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кирилловича.—„Православенъ-ли intercom-union, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прет. 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. Линицкаго, М. Остроумова, В. Онегирева, П. Соколова и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жане и многихъ другихъ философовъ.

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

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

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

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

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

▶ Редакція считаетъ необходимымъ предупредить гг. своихъ подписчиковъ, чтобы они до конца года не переплетали своихъ книжекъ журнала, такъ какъ при окончаніи года, съ отсылкою послѣдней книжки, имъ будутъ высланы для каждой части журнала 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: { Ректоръ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ
и Инспекторъ Семинаріи, Константинъ ИСТОМИНЪ.